ŞERHU'L-MEVÂKIF

Mevâkıf Şerhi

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ

2. CİLT

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 45

Dinî İlimler Serisi	: 5
Kitabın Adı	: ŞERHU'L-MEVÂKIF Mevâkıf Şerhi, 2. Cilt (3 Cilt)
Müellifi	: Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413)
Çeviri	: Prof. Dr. Ömer Türker Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (İslâm Felsefesi), Öğretim Üyesi
Editör	: Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü (İslâm Felsefesi), Öğretim Üyesi
Yayın Hazırlık	: Arafat Aydın, Yazma Eser Uzmanı
Arşiv Kayıt	: Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, No. 4714
Yapım	: Yüksel Yücel
Baskı	: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş. Dudullu OSB 1. Cadde No. 16 Ümraniye / İstanbul Tel: 444 44 03 www.bilnet.net.tr / Sertifika No. 42716
Baskı Yeri ve Yılı	: 1. Baskı, İstanbul 2015 2. Baskı, İstanbul 2021
Baskı Miktarı	: 1. Baskı, 2000 adet 2. Baskı, 1000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record

Seyyid Şerîf Cürcânî,
Mevâkıf Şerhi, *Şerhu'l-Mevâkıf*

1. Kelâm, 2. İslâm Felsefesi, 3. Metafizik, 4. Mevâkıf, 5. Seyyid Şerîf Cürcânî, 6. Adudüddin el-Îcî
ISBN: 978-975-17-3777-9 (Takım) 978-975-17-3780-9 (2. Cilt)

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mh. Kanuni Medresesi Sk. No: 5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
info@yek.gov.tr
www.yek.gov.tr

ŞERHU'L-MEVÂKIF

MEVÂKIF ŞERHİ

(METİN – ÇEVİRİ)

2. CİLT

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ
(ö. 1413)

Çeviri
Ömer Türker



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ MEVKIF: ARAZLAR

Bu mevkıfte bir mukaddime ve beş *mersad vardır.*

Mukaddime: Sıfatların Taksimi

[1] Sıfatlar arazlardan daha geneldir ve bazen arazların tanımında kullanılır. Yazar "sübûtî sıfatlar" diyerek selbî sıfatlardan sakınmıştır. Zira zikredilen taksim selbî sıfatlarda geçerli değildir. *Bize* yani Eş'arîlere *göre sübûtî sıfatlar nefsî ve mânevî olmak üzere* iki kısma *ayrılır. Nefsî sıfat,* zâta ilave *bir anlama değil, zâta delâlet eden sıfattır. Buna örnek zâtın cevher, mevcut, zât* veya şey *olmasıdır.* Bazen şöyle denir: Nefsî sıfat, zâtın kendisiyle nitelenmesinde zâta ilave bir şeyin düşünülmesine gerek duyulmayan sıfattır. Her iki tarif de aynı şeye varmaktadır. *Mânevî sıfat ise zâta ilave bir anlama delâlet eden sıfattır. Buna örnek, yer kaplama, hudûs ve arazları kabuldür.* Yer kaplamadan kastedilen, mekânda bulunmadır. Kuşkusuz bu, cevherin zâtına ilave bir sıfattır. Hudûsun anlamı, şeyin varlığının yoklukla öncelenmiş olmasıdır. Bu da hâdisin zâtına ilave bir anlamdır. Şeyin kendisinden başkasını kabul eden oluşu ise ancak o başkasına kıyasla düşünülebilir. Bazen başka bir ifadeyle şöyle söylenir. Mânevî sıfat, zâtın nitelenmesinde zâta ilave bir durumun düşünülmesine gerek duyulan sıfattır. Nefsî ve mânevî sıfatların zikrettiğimiz tarifleri, bizden haller düşüncesini reddedenlerin görüşüne göredir. Bunlar çoğunluğu oluşturur.

[2] Kâdî Bâkıllânî ve tâbileri gibi ashabımızdan *bazıları, hal düşüncesine dayanarak şöyle demiştir: Nefsî* sıfat, zât var olduğu sürece *zâttan kalkması düşünülemeyecek sıfattır.* Mesela yukarıda zikredilen örnekler. Çünkü cevherin cevher, zât, şey, mekânlı, hâdis ve arazları kabul eden oluşu, onlara göre cevherin zâtına ilave hallerdir ve cevherin zâtı varlığını devam ettirdiği sürece bunların zâttan ayrılması düşünülemez. *Mânevî sıfat ise nefsî sıfatın mukâbilidir.* Buna göre mânevî sıfat, zât varlığını devam ettirdiği sürece zâttan kalkması düşünülebilen sıfattır. Onlar, mânevî sıfatı, âlimlik, kâdirlik vb. ta'lîl edilenler ile ilim, kudret vb. ta'lîl edilemeyenler olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bizden halleri reddedenler, ta'lîl edilen sıfatları da reddetmiş ve zâtın âlim ve kâdir olmasının ilmin ve kudretin onun zâtıyla kâim olmaktan başka bir anlamı bulunmadığını söylemiştir.

الموقف الثالث في الأعراض

وفيه مقدمة ومراصد خمسة

المقدمة في تقسيم الصفات

[١] التي هي أعمّ من الأعراض، وقد تؤخذ في تعريفها الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية إذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني الأشاعرة تنقسم إلى قسمين؛ نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهراً أو موجوداً أو ذاتاً أو شيئاً، وقد يقال: هي ما لا يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد، ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك أنه صفة زائدة على ذات الجوهر، والحدوث إذ معناه كون وجوده مسبوقاً بالعدم وهو أيضاً معنى زائد على ذات الحادث، وقبول الأعراض فإن كونه قابلاً لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير. وقد يقال بعبارةٍ أخرى: هي ما يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمرٍ زائدٍ عليها. وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية إنما هو على رأي نفاة الأحوال منّا وهم الأكثرون.

[٢] وقال بعضٌ من أصحابنا كالقاضي وأتباعه بناء على الحال: الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالأمثلة المذكورة فإن كون الجوهر جوهراً وذاتاً وشيئاً ومتحيزاً وحادثاً وقابلاً للأعراض أحوال زائدة على ذات الجوهر عندهم، ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية إلى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما، وإلى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما؛ ومن أنكر الأحوال منّا أنكر الصفات المعللة وقال: لا معنى لكونه عالماً قادراً سوى قيام العلم والقدرة بذاته

[3] *Mu‘tezile'ye göre* sübûtî sıfatlar *dört kısma ayrılır. Birincisi nefsî sıfattır.* Mu‘tezile'den [Ebû Ali] *el-Cübbâî* ve takipçileri *şöyle demiştir: Nefsî sıfat, nefsin en özel vasfıdır* ve o, iki mütemâsil arasındaki *temâsül ile* karalık ve aklık gibi iki farklı arasındaki *farklılığın kendisiyle gerçekleştiği vasıftır. Bunlar, nefsin iki sıfatının* tek bir zâtta *bir araya gelmesini mümkün görmemişler* ve söz gelişi renkliği karalık ve aklığın nefsî bir sıfatı saymamışlardır. Mu‘tezile'nin *çoğunluğu ise şöyle demiştir: Nefsî sıfat,* zât için *gerek olan sıfattır. Dolayısıyla bunlar, onu mümkün görmüştür* yani bu tarife dayanarak nefsin iki sıfatının tek bir zâtta birleşmesini mümkün görmüştür. Çünkü karalığın karalık, renk, şey ve araz olması gibi tek bir şeyin gereği olan sıfatlar, birden fazladır. Yüce Allah'ın âlim ve kâdir olması da bu kapsamdadır, zira bunlar, O'nun zâtının gereğidir. *Mu‘tezile nefsî sıfatta var ve yokun ortak olduğunda görüş birliğine varmıştır.* Müellif nüshasında "görüş birliğine varmıştır" yerine "olumlamıştır" ifadesi geçmektedir. Var ve yokun ortak olmasının anlamı, bu sıfatların şey için varlık ve yokluk durumlarında sâbit olması demektir.

[4] *İkinci* kısım, *mânevî sıfattır. Mu‘tezilenin bir kısmı şöyle demiştir:* Manevî sıfat, illetli sıfattır yani mevsûfun zâtına ilave sıfattır. Buna örnek, bizden birinin bilen ve kâdir olmasıdır. Denilmiştir ki mânevî sıfat, *mümkün/câiz sıfattır* yani mevsûfuna sübûtu, zorunlu olmayan sıfattır.

[5] *Üçüncü* kısım, *fâil tarafından meydana getirilen sıfattır. Bu sıfat,* onlara göre *hudûstur.* Bu sıfat yani hudûs, *nefsî* bir sıfat *değildir, çünkü yokluk halinde sâbit değildir.* Oysa onlara göre mümkün ma‘dûm, nefsî olmakla nitelenir. *Mânevî* bir sıfat da *değildir, çünkü herhangi bir sıfatın ma‘lûlü yapılamaz.*

[6] *Dördüncü* kısım, *hudûsa tâbi* sıfattır. Bu, yokluk halinde tahakkuk etmeyen ve mümkünün ancak varlığından sonra kendisiyle nitelendiği sıfattır. *Bunda fâilin tesiri yoktur.* Bu sıfatlar, çeşitli kısımlara ayrılır. Kısımlardan *biri, zorunlu* olandır yani mevsûfunun hudûsu esnasında onun için meydana gelmesi zorunlu olandır. *Cevher için yer kaplama ve arazları kabul etme* ve arazlar için mahalle yerleşme ve zıtlık, illetin ma‘lûlünü gerektirmesi ve çirkinin çirkin oluşu *böyledir.* Çünkü bunların tamamı, mevsûfları hudûsa geldiği esnada onlarda meydana gelmesi zorunlu sıfatlardır. *Bir diğeri, mümkün* olanlardır yani mevsûfu hudûsa geldiği esnada onun için meydana gelmesi zorunlu olmayanlardır. Bunların bir kısmı *iradeye tâbidir. Mesela* kul tarafından gerçekleştirilen *fiilin itaat veya isyan* ve yüceltme veya aşağılama *oluşu bu kısma girer.* Kuşkusuz bir kasıt ve irade olmadığında fiil bunlardan hiçbiriyle nitelenmeksizin

[٣] أما عند المعتزلة فأربعة أقسام أي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم إلى أقسام أربعة؛ الأول الصفة النفسية فقال الجبائي وأتباعه منهم: هي أخص وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية، ولم يجوّزوا اجتماع صفتي النفس في ذاتٍ واحدة، ولم يجعلوا اللونية مثلاً صفة نفسية للسواد والبياض. وقال الأكثرون من المعتزلة: الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات فجوّزوه أي جوّزوا بناءً على ذلك اجتماع صفتي نفسٍ في ذاتٍ واحدة لأن الصفات اللازمة لشيءٍ واحد متعددة ككون السواد سواداً ولوناً وشيئاً وعرضاً ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالماً وقادراً فإنه لازمٌ لذاته، واتفقوا وفي نسخة المصنف وأثبتوا أنها أي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم بمعنى أنها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه.

[٤] القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم: هي الصفة المعللة يعني زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منّا عالماً قادراً. وقيل: الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة أي غير اللازمة الثبوت لموصوفها.

[٥] القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث، وليست هذه الصفة أعني الحدوث صفة نفسية إذ لا تثبت حال العدم مع أن المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسياً، ولا صفة معنوية لأنها لا تعلل بصفة.

[٦] القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن إلا بعد وجوده، ولا تأثير للفاعل فيها وهي منقسمةٌ إلى أقسام؛ فمنها ما هي واجبة أي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر وكالحلول في المحال والتضاد للأعراض وكإيجاب العلة معلولها وقبح القبيح فإن هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها، ومنها ما هي ممكنة أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي إما تابعة للإرادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة أو معصية وتعظيماً أو إهانة فإن الفعل قد يوجد غير متصفٍ بشيءٍ

var olur. Yine emrin emir oluşu da bu kısma girer. Çünkü kişi bazen "yap" der ama yapma talebine yönelik bir kasıt olmadığında bu söz emir olmaz. Bir kısmı ise *böyle değildir* yani iradeye tâbi değildir. *Söz gelişi bilginin zorunlu oluşu böyledir.* Çünkü o, bilginin hudûsa gelmesine tâbidir ama bilgi, şahıslara göre nazarîlik ve zorunlulukla farklılaşabileceğinden bilgi için zorunlu bir sıfat değildir. Yine kasıt ve iradeye de tâbi değildir.

[7] *Mu'tezile arasında sağlamlığın/itkânın bilgiye* veya iradeye *tâbi olup olmadığında görüş ayrılığı vardır.* Bir kısmı şöyle demiştir: İtkân, yalnızca bilgiye tâbidir. Çünkü bir sanatla meşgul olup onda meleke kazanan kimse bazı zamanlarda herhangi bir kasıt ve irade olmaksızın o sanatta son derece muhkem ve sağlam fiil meydana getirebilir. Bu durum, ona dair bilginin [kasıt ve iradeden] bağımsız olduğunu göstermektedir. Diğer Mutezîlîler de şöyle demiştir: Fiilin sağlamlığına/itkânına tesir eden şey, fâilin o fiili biliyor olması şartıyla iradedir. Mu'tezile bilginin tesir ettiği şeyde zorunlu bilgiyle zorunsuz bilgi arasında fark bulunmadığında ittifak etmiş fakat iradenin tesir ettiği şeyde ihtilaf etmiştir. Onların bir kısmı şöyle demiştir: Müessir iradeler, zorunlu olanlar değil, irade edenin kudreti ve var etmesi kapsamına girenlerdir. Diğerleri ise şöyle demiştir: İki bilgi arasında fark olmadığı gibi iki irade arasında da yoktur.

[8] *Güzelliğin* de çirkinlik gibi *hudûsu zorunlu olarak izleyen sıfatlardan* ve dolayısıyla zorunlular kabilinden *mi yoksa iradeyle* şartlanmış olarak hudûsu izleyenlerden ve dolayısıyla iradeye tâbi mümkünler kabilinden *mi olduğunda* Mu'tezile arasında ihtilaf vardır.

من ذلك إذا لم يكن هناك قصد وإرادة وككون الأمر أمراً فإن قول القائل: افعل، قد يوجد ولا يكون أمراً إذا لم يكن قصد إلى طلب الفعل، و أما غيرها أي غير تابعة للإرادة ككون العلم ضرورياً فإنه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لإمكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة إلى الأشخاص وليست أيضاً تابعةً للقصد والإرادة.

[٧] وبينهم خلافٌ في تبعية الإتقان للعلم أو الإرادة فقال بعضهم: إنه تابعٌ للعلم وحده فإن من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الأوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الإحكام والإتقان بلا قصد وإرادة فدل على استقلال العلم به. وقال آخرون منهم: إن المؤثر في إتقان الفعل هو الإرادة بشرط كون الفاعل عالماً به، وقد اتفقوا على أن ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري، لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الإرادة فقال بعضهم: المؤثر من الإرادات ما كان مقدوراً مخترعاً للمريد دون ما كان منها ضرورياً، وقال الآخرون: لا فرق بين الإرادتين كما لا فرق بين العلمين.

[٨] و بينهم خلاف في الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوباً كالقبح فيكون من قبيل الواجبة، أو هو مما هو يتبع الحدوث مشروطاً بالإرادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للإرادة.

Birinci Mersad: Arazların Tamamını Kuşatan Tümel Bahisler Hakkındadır.

Bu Mersadda Bir Kısım Maksatlar Vardır.

Birinci [Maksat]: Arazın Tarifi

[9] *Bize göre* arazın tarifi *şudur: O, bir mekânlıyla kâim olan bir mevcuttur.* Bu, arazın tercih edilen tarifidir. Çünkü yokluklar ve olumsuzlamalar, tarifin dışında kalmaktadır, zira onlar mevcut değildir. Cevher de dışarıda kalmaktadır, zira cevher bir mekânlıyla kâim değildir. Yine Yaratıcı'nın zâtı ve sıfatları, dışarıda kalmaktadır. Başkasıyla kâim olmanın anlamı, ya niteleyici özgülüktür veya yer tutmada tâbiliktir. Ancak ilerde öğreneceğin gibi bunlardan doğru olan, birincidir. Eş'arîlerden biri "Araz, başkasının sıfatı olandır" demiştir. Ancak bu tarif, selbî sıfatlarla nakz olmaktadır. Çünkü selbî sıfatlar, başkasının sıfatı olduğu halde araz değildir. Zira araz, mevcudun kısımlarından biridir. Yine bu tarif, şayet "Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatları birbirinden başkadır." denirse O'nun sıfatlarıyla da nakz olmaktadır.

[10] *Arazın Mu'tezile'ye göre* tarifi *şudur: Var olduğu takdirde bir mekânlıyla kâim olan şeydir.* Onların bu tarifi tercih etmesinin *nedeni şudur:* Araz, *onlara göre yoklukta sâbittir,* mahiyete zâit olan varlıktan ayrıdır ve yokluk durumunda bir mekânlıyla kâim olmaz, aksine var olduğunda mekânlıyla kâim olur.

[11] *Ancak onlara* cevherin *fenâsı eleştirisi yöneltilir. Zira fenâ, onlara göre arazdır* ama var olduğu takdirde cevherden ibaret olan mekânlıyla kâim değildir, çünkü o, cevhere aykırıdır. O halde fenâ, araz tanımının dışında kalmaktadır. Yine Mu'tezile'den *bir mahalde olmayan araz görüşünü kabul edenlere göre tarif münakis değildir. Mesela Ebu'l-Hüzeyl* el-Allâf'ın *kelâm sıfatı hakkında görüşü böyledir.* Zira Ebu'l-Hüzeyl, Allah kelâmının bazı türlerinin bir mahalde bulunmadığını söylemiştir. Keza Basra Mu'tezilesinin bir kısmı da hiçbir mahalde bulunmayan bir irade görüşünü benimsemiştir. Hâdis kelâm ve irade için araz lafzını kullanmaktan kaçınmanın dikkate alınacak tarafı yoktur.

[12] *Filozoflara göre* arazın tarifi *şöyledir: Araz, dış dünyada var olduğunda bir konuda yani* kendisine yerleşen şeyi *kâim kılan bir mahalde bulunan mahiyettir.* "Şu şunda var oldu" sözümüz, ya isim ortaklığı ya da hakikat ve mecaz yoluyla

المرصد الأول في أبحاثه الكلية الشاملة لجميع الأعراض

وفيه مقاصد

الأول في تعريف العرض

[٩] أما تعريفه عندنا فموجودٌ قائمٌ بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لأنه خرج منه الأعدام والسلوب إذ ليست موجودة والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز، وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت أو التبعية في التحيز والأول هو الصحيح كما ستعرفه. وقال بعض الأشاعرة: العرض ما كان صفةً لغيره وهو منقوضٌ بالصفات السلبية فإنها صفةٌ لغيرها وليست أعراضاً لأن العرض من أقسام الموجود، ومنقوضٌ أيضاً بصفاته تعالى إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات.

[١٠] وأما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وإنما اختاروا هذا التعريف لأنه أي العرض ثابتٌ في العدم عندهم منفكٌّ عن الوجود الذي هو زائدٌ على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به.

[١١] ويرد عليهم الفناء أي فناء الجوهر فإنه عرضٌ عندهم وليس على تقدير وجوده قائماً بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافياً للجوهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس أيضاً على أصل من أثبت منهم عرضاً لا في محل كأبي الهذيل العلاف للكلام فإنه قال: إن بعض أنواع كلام الله لا في محل، وكبعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا في محل والامتناع من إطلاق لفظ العرض على كلام وإرادة حادثين مما لا يلتفت إليه.

[١٢] وأما تعريفه عند الحكماء فماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في محل مقوّم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا وإن كان يطلق أي قولنا: وجد كذا في كذا، إما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معانٍ مختلفة كوجود

-parçanın bütündeki varlığı, tümelin tikeldeki varlığı, cismin mekân veya zamandaki varlığı, şeyin sağlık veya hastalıkta olması ve mutlulukta olması gibi- *muhtelif anlamlara söylense de arazın şunda var olmasının anlamı, onun varlığının,* daha önce yerleşmenin anlamı açıklanırken geçtiği gibi duyusal işarette ayrışmayacakları şekilde *bir konudaki varlığı olmasıdır.* Bu ifadeden mesela karalığın kendinde varlığının cisimdeki varlığı ve onunla kıyamı olduğu vehmedilebilir. Fakat bu vehmin hiçbir değeri yoktur. Çünkü "o kendinde var oldu da cisimle kâim oldu" demek mümkündür. Kapalı değildir ki, şeyin kendinde sâbit olmasının imkânı, başkası için sâbit olması imkânından başkadır. Filozoflar cevheri "dışta var olduğunda bir konuda olmayan bir mahiyettir" şeklinde tarif etmişlerdir. Bununla birlikte maddeye yerleşen cisimsel sûrette olduğu gibi cevherin bir mahalde bulunması mümkündür. Onlar "var olduğunda" sözleriyle varlığın cevherde ve arazda mahiyete zâit olduğuna işaret etmişlerdir. Bundan dolayı cevher tanımı, Tanrı'nın zâtını kapsamamaktadır.

İkinci Maksat: Kelâmcılara Göre Arazın Kısımları

[13] *Araz ya canlıya özgüdür ya da canlıya özgü değildir. Canlıya özgü olan, hayat ve hayatın tâbileridir. Hayatın tâbileri de* duyularla gerçekleşen *idrakler ve ilim, kudret,* irade, istememe, arzu, nefret *vb.* hayatı izleyen *diğer arazlardır.* Bunların onla sınırlanması hiç şüphesiz yanlıştır. *Canlıya özgü olmayanlar ise oluşlar ile* beş duyudan biriyle idrak edilen *duyulurlardır.* Oluşlar; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan ibaret olan dört türdür. Duyulurlar ise sesler, renkler, kokular, tatlar, sıcaklık ve türdeşleri gibidir. Kelâmcıların bir kısmına göre, oluşlar zorunlu olarak duyulurdur ve oluşları inkâr eden kimse, kendi duyusuna ve aklının gereğine direnmektedir. Diğerlerine göre ise oluşlar duyulur değildir. Zira biz yalnızca hareketliyi, sâkini, iki birleşeni ve iki ayrılanı görürüz. Ama hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma vasfını görmeyiz. Bundan dolayı onların vücûdî oluşunda ihtilaf edilmiştir. Eğer oluşlar duyulur olsaydı görüş ayrılığı çıkmazdı.

[14] *Bil ki,* canlıya özgü olan ve olmayan arazlar altına giren *bu kısımlardan her birinin türleri, varlık açısından sonludur.* Yani mevcut araz türlerinin sayısı,

الجزء في الكل والكلي في الجزئي، وكوجود الجسم في المكان أو الزمان، ومثل كون الشيء في الصحة أو المرض وكونه في السعادة **أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع** بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كما مرّ في تفسير الحلول. وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء؛ إذ يصح أن يقال: وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن إمكان ثبوت شيءٍ في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره. وعرّفوا الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وإن جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية الحالّة في المادة وأشاروا بقولهم: إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض، ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباريء.

المقصد الثاني في أقسامه عند المتكلمين

[١٣] **وهو** أي العرض **إما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات** بالحواس **و** من **غيرها كالعلم والقدرة** والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة، **وإما أن لا يختص به وهو الأكوان** المنحصرة في أنواعٍ أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، **والمحسوسات** بإحدى الحواس الخمس كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها. وذهب بعضهم إلى أن الأكوان محسوسة بالضرورة، ومن أنكر الأكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون إلى أنها غير محسوسة فإنّا لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين؛ وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا، ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها.

[١٤] **واعلم أن أنواع كل واحدٍ من هذه الأقسام** المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به **متناهية بحسب الوجود** يعني أن عدد الأنواع العرضية

sonludur ve hem *tümevarım* hem de tatbîk burhânı *bunu göstermektedir. Acaba sonsuz sayıda araz türleri var olabilir mi?* Yani bilinen arazlardan farklı sonsuza dek giden türsel arazların varlığı -her ne kadar bunlardan yalnızca sonlu sayıda olanlar varlığa çıksa bile- mümkün müdür değil midir? Bu hususta ihtilaf edilmiştir. *Kimileri* -bunlar, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve pek çok Eş'arîdir- *artma ve eksilmeyi* kesin olarak *kabul eden her sayının sonlu olduğuna bakarak bunu men etmiştir.* Çünkü sonsuz olan, gerek artma ve eksilmeyi gerekse tatbiki kabul etmez. *Kimileri de* -bunlar, Cübbâî ve takipçileri ile cevaplarının çoğunda Kâdî Bâkıllânî'dir- *bunu mümkün görmüştür, çünkü daha önce geçtiği gibi bir sayı diğerinden evlâ değildir* dolayısıyla sonsuzluk zorunludur. Muhakkiklere göre *doğrusu, duraksamak* ve men etme veya mümkün görmeyi kesinlememektir. *Zira her iki görüşün de dayanağı zayıftır ve* bunların zayıflık *yönü açıktır.* İkincinin zayıflığının nedeni, daha önce kitabın başında kelâmcılar arasında meşhur olan öncüllerin çürütülmesinde geçmişti. Birincinin zayıflığının nedeni ise daha önce öğrendiğin şu şeydir: Artma ve eksilmeyi kabul, sonsuzlukla çelişmez. Mesela bir ve bin sonsuz sayıda artırabilir. Yine tatbîk burhânı, ancak varlığın kuşattığı şeylerde geçerlidir. Nitekim o türlerden tek bir türe ait mümkün fertlerin -her ne kadar ancak sonlu sayıdakiler var olsa da- sonsuz olduğunda herhangi bir tartışma yoktur.

Üçüncü Maksat: Filozoflara Göre Arazların Kısımları

[15] *Filozoflar, arazın dokuz kategoriyle sınırlı olduğunu* ve bütün cevherlerin tek bir kategori olduğu *düşünürler.* Buna göre mümkün mevcutların yukarı cinsleri olan kategoriler, ondur. *Ancak filozoflar, kategorilerin sınırlanması hususunda güvenilebilir bir şey ortaya koymamıştır. Onların* sınırlamanın ispatındaki *dayanakları,* eksik *tümevarımdan ibarettir.* Bunun belirsizliği azaltacak ve tümevarımı kolaylaştıracak şekilde zaptının açıklaması şöyledir: Onlar *demiştir ki, araz ya zâtı nedeniyle bölünmeyi kabul eder ya da kabul etmez. Birincisi, niceliktir. "Zâtı nedeniyle" dememizin nedeni,* tanımdan *iki bilinene dair bilgi gibi bilaraz niceliği çıkarmaktır.* Kuşkusuz iki bilinene dair bilgi, bölünmeyi kabul eder ama bunun nedeni, onun zâtı değil, sayının iliştiği iki bilinene taalluk etmesidir. İlerde sana bilaraz niceliğin kısımları anlatılacaktır.

الموجودة متناهٍ دلّ عليه الاستقراء وبرهان التطبيق أيضاً وهل يمكن أن يوجد منه أي من العرض أنواع غير متناهية بأن يكون في الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير النهاية، وإن لم يخرج منها إلى الوجود إلا ما هو متناهٍ أو لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم أكثر المعتزلة وكثيرٌ من الأشاعرة نظر إلى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعاً فهو متناهٍ لأن ما لا يتناهى لا يكون قابلاً لهما وللتطبيق أيضاً، ومن جوّزه كالجبائي وأتباعه والقاضي منّا في أكثر أجوبته فلأنه ليس عدد أولى من عدد فوجب اللاتناهي كما مرّ. والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع أو الجواز لضعف المأخذين ووجهه أي وجه ضعفهما ظاهر؛ أما ضعف الثاني فلما مرّ في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم، وأما ضعف الأول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والألف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لا يتم إلا فيما ضبطه وجود؛ ألا ترى أنه لا نزاع في أن الأفراد الممكنة لنوعٍ واحد من تلك الأنواع غير متناهية وإن لم يوجد منها إلا ما هو متناهٍ.

المقصد الثالث في أقسامه عند الحكماء

[١٥] ذهب الحكماء إلى أنه أي العرض منحصرٌ في المقولات التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً، ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في إثبات الحصر هو الاستقراء الناقص، ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء أنهم قالوا: العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا والأول هو الكم. وإنما قلنا: لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فإنه قابلٌ للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد، وسيرد عليك أقسام الكم بالعرض.

[16] *Burada* niceliğin tanımında *bölünmeyle kastedilen, onda bir şeyden başka bir şeyin varsayılmasıdır. Dolayısıyla ona bitişik ve ayrık nicelik girmektedir.* Çünkü bitişik ve ayrıktan her biri, bu anlamda bölünmeyi kabul eder. [Fahreddîn Râzî] *Mülahhas*'ta şöyle demiştir: "Bölünmeyi kabulle bazen şeyin kendisinde bir şeyden başka bir şeyin varsayılabilecek durumda olması kastedilir. Bu anlam, miktara zâtı nedeniyle ilişir. Bazen de bölünmeyi kabulle cisimde iki hüviyet meydana gelecek şekilde ayrılma kastedilir. Bu anlam, miktara ilişmez, çünkü ilişilen şey, ilişen geldiğinde varlığını devam ettirmesi gerekir. Oysa bir miktar ayrıldığında/parçalandığında yok olur ve orada ayrılmadan önce bilfiil var olmayan iki ölçü meydana gelir. Bu anlamda bölünmeyi kabul eden şey, maddedir. Miktar ise maddeyi bölünme kabulüne hazırlar." Sonra [Fahreddîn Râzî] *Mülahhas*'ta şöyle demiştir: "Niceliğin, bölünmeyi kabulle tarif edilmesi doğru değildir. Çünkü bölünmeyi kabul, bitişik niceliğe özgüdür."

[17] Sana kapalı değildir ki, onun önceki sözünün gerektirdiği şudur: Nicelik, bölünmeyi kabulle tarif edildiği ve onunla ayrılma kastedildiğinde bitişiği içermez, aksine ayrık niceliğe özgü olur. Fakat Râzî *Mülahhas*'ta tanımın bitişik niceliğe özgü olduğunu belirttiğinde birinci anlamın kastedilmesi ve ona bir kayıt eklenmesi gerekmiştir. Nitekim Kâtibî *Mülahhas* şerhinde böyle yapmıştır. Çünkü o, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'den naklen şöyle demiştir: "İki anlamdan birinin, onda bir şeyden başka bir şeyin varsayılabilecek durumda olmasıdır ve o, daima böyledir." Kuşkusuz bu kayıt, onu bitişik niceliğe özgü kılar. Çünkü ayrık niceliğin bölündüğü birlikte bir şeyden başka bir şeyin varsayılması mümkün değildir. *Mülahhas*'ın ibaresinde bu kayda bir ima vardır, çünkü onda şöyle denilmiştir: "Bu anlam, miktara zâtı nedeniyle ilişir." Fakat doğrusu, o ilavenin birinci anlamda dikkate alınmamış olmasıdır, aksine o, hem bitişik hem de ayrık niceliği kuşatır. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Dolayısıyla İmâm Râzî'nin "tanım, bitişiğe özgüdür ve* ayrık nicelik tanımın dışında kaldığından *kuşatıcı değildir" sözü, itiraz olarak yöneltilemez.*

[18] Zâtı nedeniyle bölünmeyi kabul etmeyen *ikincisi ise ya zâtı nedeniyle nispeti gerektirir yani onun mefhumu, başkasına kıyasla düşünülebilir ya da* nispeti *gerektirmez. İkincisi, niteliktir. Niteliğin resmi şöyledir:* -Yazar yukarı cinslerin basît olup bunların gerçek bir tanımının düşünülemeyeceğine dikkat çekmek için "resim" lafzını kullanmıştır. Nitekim ilerde yukarı cinslerin bu durumunu açıklayacaktır- *Zâtı nedeniyle bölünmeyi kabul etmeyen ve zâtı nedeniyle nispeti* gerektirmeyen *bir arazdır.*

[١٦] **والمراد بالقسمة هنا** يعني في حد الكم **أن يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل** لأن كلاًّ منهما قابل للقسمة بهذا المعنى. وذكر في الملخص أن قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء، وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان، وهذا المعنى لا يلحق المقدار لأن الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد إذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدّ لها في قبولها إياه، ثم ذكر فيه أنه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لأنه مختصٌّ بالمتصل.

[١٧] ولا يخفى عليك أن الذي يقتضيه كلامه السابق هو أنه إذا عرّف الكم بقبول الانقسام وأريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصاً بالمنفصل، لكنه لما صرّح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب أن يراد المعنى الأول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلاً عن المباحث المشرقية: أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبداً، ولا شك أن هذا القيد يخصصه بالمتصل لأن الوحدة التي ينقسم إليها المنفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء. وفي عبارة الملخص نوع إشعار بهذا القيد حيث قيل فيه: وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته، لكن الصواب أن تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الأول بل هو شاملٌ للمتصل والمنفصل معاً، وإليه أشار المصنف بقوله: **فلا يرد قول الإمام الرازي أنه مختصٌّ بالمتصل فيكون الحد غير جامع** لخروج المنفصل عنه.

[١٨] **والثاني** وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته **إما أن يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهومه معقولاً بالقياس إلى الغير أو لا** يقتضي النسبة، **والثاني** هو **الكيف فرسمه** صرّح بلفظ الرسم تنبيهاً على أن الأجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به **عرض لا يقبل القسمة** لذاته، **و** لا يقتضي **النسبة لذاته**

İlerde üçüncü mersadda bu resmi sana açıklayacağız. *Dolayısıyla* niteliğin tarifine *birlikle itiraz edilemez. Çünkü birlik, ademîdir* ve bu nedenle mevcudun kısımlarından biri olan araza girmez.

[19] Mefhumu, başkasına kıyasla düşünülen *birincisi ise nispettir. Nispetin yedi kısmı vardır. Birincisi, eyndir. Eyn,*[1] *cismin mekânda yani kendisine özgü* olup onunla dolu olan *hayyizde meydana gelmesidir.* Buna gerçek eyn denir. Bunu, "o, cisimde gerçek mekânına nispetle meydana gelen bir hey'ettir" şeklinde de tarif ederler. *Bazen şöyle denir: Ev, memleket,* iklim, mamur ve gayrı mamur bölgeler vb. şeyin hakiki olmayan mekânlarında *olması* ve bulunmasına *mecâzen* yani mecâzî bir söyleyişle *eyn denir.* Çünkü bunlardan her biri, "o nerededir" sorusunun cevabında söylenir.

[20] *İkincisi metâ'dır.*[2] *Bu, zamanda* veya "te" ve "tı" benzeri *anlık harfler örneğinde olduğu gibi zamanın ucunda* -ki bu andır- *bulunmadır* veya bulunmayı izleyen bir heyettir. Metâ da eyn gibi iki kısma ayrılır. Birisi, hakiki iken diğeri hakiki değildir. Hakikiye örnek, oruç için gündür. Hakiki olmayana örnek ise parçalarının bir kısmında meydana gelen şeyler için hafta, ay ve senedir. Çünkü "ne zaman" sorusuna bunlarla cevap verilebilir. Fakat hakiki metâdaki zamanda çok şey ortak olabilir, oysa hakiki eyndeki mekânda durum bunun aksinedir.

[21] *Üçüncüsü, konumdur. Konum, şeye* yani cisme *parçalarının birbirine* yakınlık, uzaklık, paralellik vb. nispeti sebebiyle *ve* parçalarının -mesela bir kısmının gök tarafında ve bir kısmının yer tarafında olması gibi- şeyin *dışındaki şeylere nispeti sebebiyle ilişen bir hey'ettir.* Şayet konum, her iki nispetin de ma'lûlü olan bir hey'et yapılırsa *dik durma ve yatma* birbirinden farklı *iki konumdurlar. Çünkü* bu iki durumda *parçaların dış şeylere nispeti farklıdır.* Şayet konumun mahiyetinde parçaların dış şeylere nispeti dikkate alınmaz da sadece parçalar arasındaki nispetle yetinilirse bu durumda dik durma, baş aşağı durmanın ta kendisi olur. Çünkü dik duran, parçaları arasında nispet değişmeyecek şekilde çevrildiğinde sadece bu nispetin ma'lûlü olan hey'et, olduğu gibi devam eder. Bu takdirde baş aşağı olmanın konumu, dik durmanın konumunun aynısı olur.

وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث فلا يرد على تعريف الكيف الوحدة لأنها عدمية فلا تندرج في العرض الذي هو من أقسام الموجود.

[١٩] والأول وهو ما يكون مفهومه معقولاً بالقياس إلى الغير هو النسبة وأقسامه سبعة؛ الأول أين وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوءاً به ويسمى هذا أيناً حقيقياً، وعرّفوه أيضاً بأنه هيئةٌ تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي وقد يقال: الأين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقياً من أمكنته مثل الدار أو البلد أو الإقليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك مجازاً أي قولاً مجازياً فإن كل واحدٍ منها يقع في جواب أين هو.

[٢٠] الثاني متى وهو الحصول أو الهيئة التابعة للحصول في الزمان أو طرفه وهو الآن كالحروف الآنية الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء، وينقسم المتى كالأين إلى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالأسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها فإنه يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى إلا أن الزمان في المتى الحقيقي يجوز أن يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الأين الحقيقي.

[٢١] الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء أي للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها، و بسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلاً وبعضها نحو الأرض، وإذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معاً فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الأجزاء فيها إلى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لأن القائم إذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه.

[22] Şöyle denilemez: “Söylediğinizin gereği, o ikisinin cinsleri olan konum anlamında ortak olduğudur. Dolayısıyla onların dış nispetten kaynaklanan fasılla ayrılmaları mümkündür”. Çünkü biz şöyle diyoruz: Cins ve fasıl, varlık ve yaratılış bakımından birdirler. Nasıl olur da cinsten alınan bir payın, bir fasılla birlikte olduğu sonra da ondan ayrılıp diğer fasılla birlikte olduğu düşünülebilir. Öyleyse doğrusu, konumun mahiyetinde her iki nispetin de dikkate alınmasıdır.

[23] *Dördüncüsü, sahipliktir.* Buna iyelik [cide] de denir. *Sahiplik, şeye onu kuşatan ve onun taşınmasıyla birlikte taşınan şey sebebiyle ilişen bir hey’ettir. Bu* son kayıt yani kuşatılanın taşınmasıyla kuşatanın da taşınması kaydı sayesinde sahiplik, *mekândan* yani mekâna taalluk eden eynden *ayrışır.* Çünkü o, her ne kadar şeye onu kuşatan mekân sebebiyle ilişen bir hey’et olsa da, mekân mekânlının taşınmasıyla taşınmaz. *İster* o kuşatan mesela kedi için *deri gibi doğal* fıtrî bir şey *olsun isterse* doğal *olmasın ve* ister bütün bedeni kuşatan *elbise gibi bütünü kuşatsın isterse yüzük*, sarık, mest, gömlek vb. *bir kısmı* kuşatsın *fark etmez.*

[24] *Beşincisi, izâfettir. İzâfet, tekrarlanan nispettir yani* başka *bir nispete kıyasla düşünülen bir nispettir* ki bu başkası da ona kıyasla düşünülür. *Buna örnek babalıktır. Çünkü babalık, oğulluğa kıyasla düşünülen bir nispettir ve oğulluk* da babalığa kıyasla düşünülen *bir nispettir.* Dolayısıyla izâfet, mutlak nispetten daha özeldir. *Buna göre mekânı, mekânlının zâtına nispet ettiğimizde* mekânlıda o mekânda bulunması bakımından *bir hey’et meydana gelir. İşte bu hey’et, eyndir. Mekânı, mekân sahibi olması* bakımından mekânlıya *nispet ettiğimizde* meydana gelen şey, *muzâf/göreli olur.* Çünkü mekân lafzı, başka bir nispete kıyasla düşünülen bir nispeti içerir. Bu başka nispet ise şeyin mekân sahibi yani mekânda mütemekkin olmasıdır. O halde mekân olmak ve mekânlılık, izâfet kategorisindendir. Şeyin mekânda bulunuşu ise şey ile mekânın zâtları arasında düşünülen bir nispettir, başka bir nispete kıyasla düşünülen bir nispet değildir. Dolayısıyla bu kategoriden değildir. Sana anlattığımız *bu şey sayesinde* göreli olmayan *nispet ile göreli arasındaki farkı kavrayabilirsin. Onu diğer nispetlerde düşün ve kavra! Çünkü bu, hakkında uzun uzadıya* konuşulan *şeylerdendir ama esası, söylediğimizden ibarettir.*

[٢٢] لا يقال: اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية، لأنّا نقول: الجنس والفصل يتحدان وجوداً وجعلاً فكيف يتصور أن حصة من الجنس قارنت فصلاً ثم فارقته إلى فصلٍ آخر، فالحق إذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع.

[٢٣] الرابع الملك ويسمى الجدة أيضاً وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله، وبهذا القيد الأخير أعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان أي الأين المتعلق به فإنه وإن كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به إلا أن المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط أمراً طبيعياً خلقياً كالإهاب للهرة مثلاً أو لا يكون طبيعياً، و سواء كان محيطاً بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن أو محيطاً بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها.

[٢٤] الخامس الإضافة وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضاً بالقياس إلى الأولى كالأبوة فإنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة، وأنها أي البنوة أيضاً نسبة تعقل بالقياس إلى الأبوة فالإضافة أخصّ من مطلق النسبة؛ فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الأين، وإذا نسبناه إلى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافاً لأن لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان أي متمكناً فيه؛ فالمكانية والمتمكنية من مقولة الإضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة، وبهذا الذي صوّرناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف و بين المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فإنه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا.

[25] *Altıncısı, en-yef'aldir/etkidir. Bu, tesirdir. Buna örnek, ısıttığı sürece ısıtandır.* Çünkü ısıtan ısıttığı sürece yerleşik olmayan bir hale sahiptir ki bu hal, ısıtma olarak gerçekleşen tesir olup etki kategorisindendir. *Öyleyse o* yani etki, *ısının ilkesi olan şeyden* yani ısıtandan *başkadır. Zira söz konusu ilke, ısıtmadan sonra da varlığını sürdürür.* Oysa ısıtmadan sonra etki kategorisinin sürekliliği yoktur. Bazen bu ilke, cevher olur.

[26] *Yedincisi, en-yenfa'il/edilgidir. Bu, etkilenmedir. Buna örnek, ısındığı sürece ısınandır.* Çünkü onun bu durumda yerleşik olmayan bir hali vardır ki bu hal, ısınma şeklinde gerçekleşen etkilenme olup edilgi kategorisindendir. *Öyleyse edilgi, ısıdan başka bir şeydir. Çünkü ısı, ondan sonra* yani ısınmadan sonra *varlığını sürdürür.* Oysa edilgi kategorisinin ısınmadan sonra sürekliliği yoktur. Isı ise yerleşik bir durum olup nitelik kategorisindendir -aynı şekilde elbisede yerleşik olan yanma ve ahşapta yerleşik olan kesilme de böyledir- *ve onun ona istidadından* yani ısınanın ısıya istidadından *başkadır. Zira ondan* yani edilgi kategorisinden olan ısınmadan *önce sâbittir.* Hatta o istidat da nitelik kategorisindendir. Bu iki kategori, yenilenen ve yerleşik olmayan durumlar olduğundan bunlara fiil ve infi'âl değil, en-yef'al ve en-yenfa'il adı verilmiştir.

[27] *Şöyle denilmiştir: "Birlik ve nokta, bu* dokuz kategorinin *dışında kalmaktadır. Bu durumda kuşatıcılık geçersizleşmektedir." Buna karşılık filozoflar şöyle demiştir: Biz, birlik ve noktanın araz olduğunu kabul etmiyoruz, çünkü bunların* dışta *varlığı yoktur.* Bu ikisinin mevcut birer araz olduğunu *kabul etsek bile biz* araz olan her şey, bu kategorilerin altına girer ve bunların dışında kalmaz anlamında bütün *arazları onlarla* yani dokuz kategoriyle *sınırlamıyoruz* ki bize, bunların dışında kalan iki araz var denilsin. *Aksine* arazların yüce cinsi olan her şey, bu dokuz kategoriden biridir anlamında *yüce cinsler olan kategorileri* bunlarla sınırlıyoruz. *Dolayısıyla o ikisiyle* yani birlik ve noktayla bize *itiraz edilemez. Bunlarla itiraz edilebilmesi için o ikisinden her birinin altındakine cins olarak söylediğini, altında cinsler bulunduğunu ve de söylediklerimiz arasına girmediğini ispatlamanız gerekir* ki o ikisinin arazların yüce cinsleri olduğu ve dokuz kategorinin dışında kaldığı sâbit olsun. Bu durumda yüce cinslerin dokuz kategoriyle sınırlı olduğu birlik ve noktayla çürütülür. *Oysa bunlardan* yani bu üç şeyden *hiçbiri sâbit olmamıştır.* Çünkü birlik ve noktanın altındakilere araz olarak söylenmesi; bunların altındakilerin cinsler olmayıp aynı hakikate sahip fertler veya hakiki türler olması ve bu ikisinin *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de söylenildiği gibi nitelik kategorisine girmesi mümkündür. Nitelik kategorisinin girmesinin nedeni şudur: Birlik ve noktadan her biri,

[٢٥] **السادس أن يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن** فإن له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثر التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل **فهو** يعني أن يفعل **إذن غير ما هو مبدأ للسخونة** أي المسخن **لأنه يبقى بعد التسخين** الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده، وربما كان ذلك المبدأ جوهراً.

[٢٦] **السابع أن ينفعل وهو التأثير كالمتسخن ما دام يتسخن** فإن له حينئذٍ حالة غير قارة هي التأثر التسخني الذي هو من مقولة أن ينفعل **فهو** يعني أن ينفعل **إذن غير السخونة لبقائها بعده** أي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة أن ينفعل بعده بل السخونة أمرٌ قار من مقولة الكيف، وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب **وغير استعداده لها** أي غير استعداد المتسخن للسخونة **لثبوته قبله** أي قبل التسخن الذي هو من مقولة أن ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضاً، ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال.

[٢٧] **قيل: الوحدة والنقطة خارجية عنها** أي عن المقولات التسع **فبطل الحصر، فقالوا: لا نسلم أنهما عرضان إذ لا وجود لهما** في الخارج، **وإن سلمنا** أنهما عرضان موجودان **فنحن لم نحصر الأعراض** بأسرها **فيها** أي في التسع على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرجٌ تحتها غير خارجٍ عنها حتى يرد علينا أن هناك عرضاً خارجاً عنها **بل** حصرنا فيها **المقولات وهي الأجناس العالية** على معنى أن كل ما هو جنس عالٍ للأعراض فهو إحدى هذه التسع **فلا تردان** أي الوحدة والنقطة علينا **إلا إذا أثبتم أن كلاً منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته أجناس ولا يندرج فيما ذكرنا** حتى يثبت أنهما جنسان عاليان للأعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الأجناس العالية فيها، **ولم يثبت شيء منها** أي من هذه الأمور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتهما قولاً عرضياً، وأن يكون ما تحتهما أشخاصاً متفقة الحقيقة أو أنواعاً حقيقية لا أجناساً، وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لأن كلاً منهما

arazdır ve onun tasavvuru, taşıyıcısının dışında bir şeyin tasavvuruna dayanmaz, taşıyıcının parçalarında bölünme ve nispeti gerektirmez. Birlik ve noktanın, bir grup düşünürün iddia ettiği gibi nicelik kategorisine girmesine gelince bu yanlıştır. Çünkü nicelik; birlik ve noktanın aksine zâtı gereği bölünmeyi kabul eder.

[28] *Bil ki,* araz kategorilerinin dokuz durumla sınırlı olduğu iddiası, iki aşamayı içermektedir. Birincisi, bu dokuz kategorinin yukarı cinsler olduğudur. İkincisi ise arazların bunlardan başka yukarı cinsleri bulunmadığıdır. Bu iki aşamadan hiçbiri de kesin değildir. Çünkü *dokuz kategoriden her birinin altına girenlerin cinsi olduğu ispat edilmemiştir. Zira herbirinin altında hakikat bakımından farklı şeylerin bulunması ve onun bu şeylerin ilişeni olması mümkündür.* Bu durumda o kategori, cins değil, genel araz olacaktır. Yine bu dokuz kategorinin cins olduğu kabul edilse bile *onların yukarı cins olduğu ispat edilmemiştir. Çünkü bunların altındakilerin gerçek türler olması mümkündür ki* bu takdirde onların her biri, yukarı cins değil *müfred cins olur veya onların ikisi veya daha çoğu,* başka *bir cins altına girer.* Başka cins altına giren ise şayet altında cinsler varsa *orta bir cins olur veya* altında gerçek türler varsa *aşağı* bir cins *olur.* Böylece birinci aşamanın ispat edilmediği açığa çıkmaktadır. Hatta deriz ki, hiç kimse onu ispat etmekle uğraşmamıştır. *Kuşatma da söz konusu değildir.* Yani ikinci aşama olan kuşatma da ispat edilmemiştir. *Çünkü başka bir kategorinin bulunması mümkündür.* Yani arazlara ait, sözü edilen dokuz kategoriden başka, yüce bir cinsin bulunması mümkündür.

[29] *İbn Sînâ kategorilerin [zikredilen sayıyla] sınırlı olduğunu özetle şöyle delillendirmiştir: Araz* olumsuzlama ile olumlama arasını kuşatacak şekilde *nicelik, nitelik ve nispet kısımlarına ayrılır. Nitekim yukarıda geçmişti* ki araz, ya zâtı nedeniyle bölünmeyi gerektirir ya gerektirmez. İkincisi ya zâtı nedeniyle nispeti gerektirir ya da gerektirmez. İşte bunlar, üç kısımdır ve hiçbir araz bunların dışında kalmaz. *Bunların dışındakiler cevherdir.* Dolayısıyla mümkün mevcudun kısımları, dörtle sınırlıdır. Buna göre *nispet, ya parçalara aittir* yani konusunun parçalarının birbirine nispetidir *ki bu konumdur ya da* nispet konusunun parçaları arasında *değildir* aksine, konunun toplamının kendisi dışındaki bir şeye nispetidir *ve bu nispet, ya bir niceliğedir ya bir nispetedir ya bir niteliğedir ya da cevheredir.* Bu nicelik, parçalarının bir araya gelmesi mümkün olduğundan, *yerleşik olması halinde eğer* yerleşik nicelik, nispetin *konusunun taşınmasıyla taşınırsa bu sahipliktir, aksi halde mekânda oluştur (eyn). Şayet* bu nicelik *yerleşik değilse zamanda oluştur (metâ). Eğer nispet,*

عرض لا يتوقف تصوره على تصور أمرٍ خارجٍ عن حامله ولا يقتضي قسمةً ولا نسبةً في أجزاء الحامل؛ وأما إدراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لأن الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما.

[٢٨] واعلم أن دعوى انحصار المقولات العرضية في الأمور التسعة يشتمل على مقامين؛ أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية، والثاني أنه ليس للأعراض جنس عالٍ سواها، وليس شيء من هذين المقامين بيقيني وذلك أنه لم يثبت كون كل واحدٍ من التسعة جنساً لما تحته لجواز أن يكون ما تحته أموراً مختلفةً بالحقيقة وهو عارضٌ لها فيكون حينئذٍ عرضاً عاماً لا جنساً ولا كونها أي ولم يثبت أيضاً كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها أجناساً عالية لجواز أن يكون ما تحتهما أنواعاً حقيقية فيكون كل واحدٍ منها حينئذٍ جنساً مفرداً لا عالياً، أو أن يكون اثنان منها أو أكثر داخلاً آخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الآخر جنساً متوسطاً إن كان ما تحته أجناساً، أو جنساً سافلاً إن كان ما تحته أنواعاً حقيقية فظهر أنه لم يثبت المقام الأول، بل نقول: لم يتصدَّ أحدٌ منهم لإثباته أصلاً ولا الحصر أي ولم يثبت أيضاً الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولةٍ أخرى أي جنس عالٍ للأعراض مغاير للتسعة المذكورة.

[٢٩] وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه أي العرض ينقسم انقساماً دائراً بين النفي والإثبات إلى كمّ وكيف ونسبة كما مرّ من أن العرض إما أن يقتضي لذاته القسمة أو لا، والثاني أن يقتضي لذاته النسبة أو لا؛ فهذه أقسامٌ ثلاثة لا مخرج للعرض عنها وغيرها الجوهر فانحصر أقسام الموجود الممكن في أربعة وعلى هذا فالنسبة إما للأجزاء أي لأجزاء موضوعها بعضها إلى بعض وهو الوضع أو لا تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل لمجموعه إلى أمرٍ خارجٍ عنه وهي أي هذه النسبة إما إلى كم فإن كان ذلك الكم قاراً لجواز اجتماع أجزائه معاً فإن انتقل ذلك الكم القار به أي بانتقال موضوع النسبة فهو الملك وإلا فهو الأين، وإن كان ذلك الكم غير قار فهو متى، وإما إلى

bir nispete ise bu görelidir. Çünkü bu takdirde nispet tekrarlanmaktadır. *Eğer nispet bir niteliğe ise ve* niteliğe nispet *ancak ondan, başkasının olması şeklinde düşünülebiliyorsa bu, etkidir veya onun, başkasından olması şeklinde düşünülebiliyorsa bu, edilgidir. Eğer nispet cevhere ise cevher nispeti zâtı nedeniyle kabul etmez, aksine* arazlarından *bir araz nedeniyle kabul eder ve* o araz *zikrettiğimiz* üç arazın *dışında değildir.* Dolayısıyla cevhere nispet, zikredilen nispetlere raci olup başlı başına bir kısım değildir. O halde mevcut mümkünler, on kategoriyle sınırlıdır ve arazlar da bunlardan dokuzuyla sınırlıdır.

[30] Sınırlama hakkında İbn Sînâ'nın söylediklerine *şöyle itiraz edilir: Biz,* yerleşik *niceliğe nispetin* yalnızca *kuşatmayla olacağını kabul etmiyoruz ki bu, mekânda oluş ve sahiplikle sınırlı olsun* aksine yerleşik niceliğe nispet bazen başka yönden de olabilir. *Buna örnek* iki cismin yüzeyleri arasındaki *karşılıklı temas ile* uçlarda birlikten ibaret olan *örtüşmedir. Yine konumda* yukarıda geçtiği gibi *parçaların parçalara ve* de *dıştakine nispeti dikkate alınmıştır. Bu nedenle bileşim ortaya çıkmıştır. Bileşim ise kısımların çoğalmasını gerektirir.* Zira bu takdirde bileşimin mesela niceliğe nispet ile niteliğe nispet arasında olduğu düşünülebilir ve bu, zikredilen kısımların dışında bir kısım olur. *Yine* mümkün kısımlardan ayrık nicelik olan *zamana nispet kalmaktadır ve bu kısmın bulunmadığına dair herhangi bir burhân yoktur. Yine* yerleşik olmayan bitişik nicelik olan *zamana nispetin zamanda oluş olduğu belirginleşmemiştir.* Çünkü o nispetin zamanda meydana gelmeyle gerçekleşmesi zorunlu değildir ki zamanda oluş (metâ) olsun. *Kuşkusuz* zamanın miktarı olduğu *hareket ve* o hareketin mahalli olan *cismin zamana nispeti vardır. Ama* bu ikisinden hiçbirinin zamana nispet edilmesi, *zamanda meydana gelmesinden dolayı değildir. Yine niteliğe nispetin ancak onun başkasından veya başkasının ondan olması şeklinde düşünülebileceğini kabul etmiyoruz. Bunun delili nedir?* Aksine bazen o nispet, benzerlikle olur. Niteliğe nispet başka türlü olabileceğine göre bu, etki ve edilgiyle sınırlı değildir. Öte yandan o iki kategorinin niteliğe nispetle sınırlı olması da sorunludur. *Yine cevherin* zâtına *nispet, tıpkı cevherde bulunma* yani arazların cevherin zâtına yerleşmesi *ve mekânın onun mekânı olması gibi düşünülmektedir. Oysa mekânın cevherin mekânı oluşu, cevherin mekânda bulunuşundan başka bir şeydir.* Çünkü cevherin mekânda bulunuşu, onun mekânına nispetidir. Mekânın onun mekânı olması ise mekânın cevhere olan nispetidir.

النسبة فالمضاف لأن النسبة حينئذٍ متكررة، وإما إلى كيف ولا تعقل النسبة إلى الكيف إلا بأن يكون منه غيره وهو أن يفعل، أو يكون هو من غيره وهو أن ينفعل، وإما إلى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه. ولا يخرج ذلك العارض مما ذكرنا من الأعراض الثلاثة فالنسبة إلى الجوهر تكون راجعة إلى النسب المذكورة لا قسماً برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات، والأعراض في تسعٍ منها.

[٣٠] والاعتراض على ما ذكر في هذا الحصر أنّا لا نسلم أن النسبة إلى الكم القار تكون بالإحاطة فقط حتى تنحصر في الأين والملك بل قد تكون النسبة إلى الكم القار بوجهٍ آخر كالمماسة بين سطحي جسمين والمطابقة التي هي الاتحاد في الأطراف وأيضاً فاعتبرت في الوضع نسبة الأجزاء إلى الأجزاء وإلى الخارج أيضاً كما مرّ فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الأقسام إذ يجوز حينئذٍ أن يعتبر التركيب بين النسبة إلى الكم والنسبة إلى الكيف مثلاً فيكون قسماً خارجاً عن الأقسام المذكورة وأيضاً فبقي من الأقسام الممكنة النسبة إلى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه أي انتفاء هذا القسم، وأيضاً فالنسبة إلى الزمان الذي هو كمٌّ متصلٌ غير قار لا يتعين أن تكون متى إذ لا يجب أن تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى فإن للحركة التي كان الزمان مقدارها والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبةً إلى الزمان وليس انتساب شيءٍ منهما إلى الزمان لحصوله فيه، وأيضاً لا نسلم أن النسبة إلى الكيف لا تعقل إلا بأنه من غيره أو منه غيره، وما الدليل عليه بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة؛ وإذا جاز أن تكون النسبة إليه على وجهٍ آخر لم تكن منحصرة في أن يفعل وأن ينفعل على أن انحصار هاتين المقولتين في النسبة إلى الكيف منظورٌ فيه وأيضاً فالنسبة إلى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه أعني حلول الأعراض في ذات الجوهر وكون الحيز حيزاً له وهو غير حصوله في الحيز لأن حصوله فيه نسبة له إلى حيزه وكونه حيزاً له نسبة للحيز إليه.

[31] *Özetle* bizim belirttiğimiz kısımların nefyedilmesi *zorunlu değildir ve sizin* onu *delillendirmeniz talep edilmektedir. Eğer “varlığı tümevarıma tâbi tuttuk ve* zikrettiği *bu şeylerden başka* mümkün mevcutların yüce cinsi olabilecek hiçbir şey *bulamadık” denirse bu taksim boşa gider ve her şeyden önce tümevarıma dönmemiz ve bu* uzun *öncüllerin yükünü atmamız gerekir. Şayet* İbn Sînâ söyledikleriyle *tümevarımın keyfiyetini göstermek istediyse sorun yoktur. Zira söylediklerinde* dağınıklığı toplayan *düzene yaklaştırma ve* dağınıklıktan kaynaklanan *karmaşadan da uzaklaştırma vardır.*

[32] Bil ki: Mümkünlerin bu kategorilerle sınırlı olduğu, filozoflar arasındaki meşhur kabullerdendir. Onlar da sınırlamanın yalnızca zayıf bir zan bildiren tümevarımdan başka bir yolu olmadığını itiraf etmektedirler. Bundan dolayı bazı filozoflar, söz konusu sınırlamaya muhalefet ederek kategorilerin cevher, nicelik, nitelik ve kalan yedi kısmı içeren nispet olmak üzere dört olduğunu söylemiştir. Bazıları ise kategorilerin beş olduğunu düşünüp hareketi müstakil bir kategori kabul etmiş ve şöyle demiştir: Araz eğer yerleşik değilse harekettir; yerleşik ise bu durumda ya ancak başkasıyla düşünülebilir ya da başkası olmadan düşünülebilir. Eğer ancak başkasıyla düşünülüyorsa bu, nispet ve izâfettir. Eğer başkası olmadan düşünülüyorsa ya zâtı nedeniyle bölünmeyi gerektirir ki bu niceliktir ya da gerektirmez ki bu niteliktir.

[33] Filozoflar şöyle demiştir: Kategoriler mevcutların yukarı cinsleridir; genel şeylerden ve başkalarından olan itibârî mefhumlar, ister sübûtî ister ademî olsunlar -varlık, şeylik, imkân, körlük ve cehalet gibi- bunlar arasına girmez. Yine ak ve kara gibi türemişlerin mefhumları da kategorilerin dışındadır. Çünkü kategoriler, karalık, aklık, insan ve at gibi türsel bir birliğe sahip olan mahiyetlerin cinsleridir. Oysa şeyin aklık sahibi olmasıyla türsel bir mahiyet meydana gelmez. Demişlerdir ki, harekete gelince doğrusu onun edilgi kategorisinden olduğudur. Filozofların bir kısmı da etki ve edilgi kategorilerinin itibârî olduğunu ve hareketin bunlara girmediğini iddia etmiştir.

[٣١] **وبالجملة فليس** انتفاء ما أبديناه من الأقسام **ضرورياً وأنتم مطالبون بالحجة** عليه، **ولو قيل: استقرأنا الوجود فما وجدنا** شيئاً هو جنسٌ عالٍ للموجودات الممكنة **غير ذلك** الذي ذكره **كان هذا التقسيم ضائعاً ووجب الرجوع أثر ذي أثير** أي قبل كل شيء **إلى الاستقراء وطرح مؤونة هذه المقدمات** الطويلة. **وإن أراد** ابن سينا بما ذكره **الإرشاد إلى الاستقراء فلا بأس فإن فيه** أي فيما ذكره **تقريباً إلى الضبط** الجامع للمنتشر **وتبعيداً عن الخبط** الناشئ من الانتشار.

[٣٢] واعلم أن انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم، وهم معترفون بأن لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد إلا ظناً ضعيفاً، ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربعاً؛ الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية، وبعضهم جعلها خمسا فعدّ الحركة مقولةً برأسها وقال: العرض إن لم يكن قاراً فهو الحركة، وإن كان قاراً فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة والإضافة، أو يعقل بدون الغير وحينئذٍ إما أن يقتضي لذاته القسمة فهو الكم، أو لا فهو الكيف.

[٣٣] وقد صرّحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وأن المفهومات الاعتبارية من الأمور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشيئية، والإمكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها، وكذلك مفهومات المشتقات نحو الأبيض والأسود خارجة عنه لأنها أجناسٌ لماهياتٍ لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنسان والفرس، وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية. قالوا: وأما الحركة فالحق أنها من مقولة أن ينفعل، وذهب بعضهم إلى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما.

Dördüncü Maksat: Arazın İspatı

[34] *İbn Keysân* el-Esamm *dışında hiç kimse arazın varlığını inkâr etmemiştir.* İbn Keysân ise âlemin bütününün cevher olduğunu söylemiştir. Mesela ona göre sıcaklık, soğukluk, renk ve ışık, araz değil cevherdir. *Arazın* varlığını *kabul edenler, arazın kendi başına kâim olmadığında görüş birliği etmişlerdir. Bundan yalnızca Ebû Huzeyl el-Allâf* ve Basra okulundan ona tâbi olanlar *gibi* dikkate alınmaya değmez çok *küçük bir grup hariçtir. Zira Ebû Hüzeyl, herhangi bir mahalde bulunmaksızın meydana gelen arazî bir iradeyi mümkün görmüş ve yüce Allah'ın bu iradeyle irade ettiğini söylemiştir. Zorunluluk,* bu *iki makamda bize yeterlidir.* Zira biz, renkler, ışıklar, sesler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk vb. arazları duyularımızla idrak ediyoruz ve bunların, kendi başlarına kâim olmaları mümkün olmayan şeyler olduğundan da kuşku duymuyoruz. İradenin kendi başına kâim olduğu ve bu iradenin Allah'a ve başkalarına nispeti eşitken Allah'ın onunla irade ettiği iddiası açıkça mükâberedir.

Beşinci Maksat: Araz Bir Mahalden Diğerine Taşınmaz

[35] *Araz* cismin bir mekândan diğer mekâna taşınmasında olduğu gibi *bir mahalden diğerine taşınmaz.* Bu hükümde akıl sahipleri ittifak etmiştir. *Kelâmcılara göre bunun nedeni şudur: Taşınma, ancak mekânlıda düşünülebilir.* Zira taşınma, şeyin başka bir mekânda bulunduktan sonra bir mekânda bulunmasıdır. Bu anlam ise yalnızca mekânlıda gerçekleşir. Oysa araz mekânlı değildir.

[36] *Bu açıklama sorunludur. Zira* söylenen şeyle açıklanan *bu* taşınma, *cevherin* bir mekândan diğerine *taşınmasıdır.* Bizim söz konumuz olan *arazın taşınmasına gelince bu, aynı arazın bir mahalle kâim olmasından sonra başka bir mahalle kâim olmasıdır.* Bu anlam ise araz hakkında düşünülemeyecek şeylerden değildir, aksine bu anlamın reddedilmesi için burhân gereklidir.

[37] Şöyle denemez: "Araz, taşınma esnasında ya ilk mahaldedir ya da ikinci mahaldedir. Oysa her ikisi de yanlıştır. Çünkü onun ilk mahalde oluşu, o mahalde karar kılmak olup ondan taşınmayı önceler. İkinci mahalde oluşu ise bu mahalde sübût olup ona taşınmaktan sonra gelir. Başka bir mahalde bulunma şıkkına gelince bu durumda söz, bu mahalle taşınmasına varır ve aynı mahzur ortaya çıkar." Çünkü biz şöyle diyoruz:

المقصد الرابع في إثبات العرض

[٣٤] **لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان** الأصم فإنه ذهب إلى أن العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلاً عنده ليست عرضاً بل جوهراً، **والقائلون به** أي بوجود العرض **اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه إلا شرذمة** قليلة لا يبالى بشأنهم **كأبي الهذيل** العلاف ومن تبعه من البصريين **فإنه جوّز إرادة عرضية تحدث لا في محل وجعل البارئ تعالى مريداً بها** أي بتلك الإرادة. **والضرورة كافية لنا في** هذين **المقامين** فإنّا ندرك الأعراض من الألوان والأضواء والأصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في أنها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الإرادة قائمة بنفسها وكون البارئ مريداً بها مع استواء نسبتها إليه وإلى غيره مكابرة صريحة.

المقصد الخامس في أن العرض لا ينتقل من محلٍّ إلى محل

[٣٥] **أن العرض لا ينتقل من محلٍّ إلى محل** على قياس انتقال الجسم من مكانٍ إلى مكان، وهذا حكمٌ قد اتفق العقلاء على صحته **فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز** وذلك لأن الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيزٍ آخر وهذا المعنى لا يتحقق إلا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز.

[٣٦] **وفيه نظر فإن ذلك** الانتقال المفسر بما ذكر **هو انتقال الجوهر** من مكانٍ إلى آخر؛ **وأما انتقال العرض** الذي كلامنا فيه **فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحلٍّ آخر** وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان.

[٣٧] لا يقال: هو حال الانتقال إما في المحل الأول أو الثاني، وكلاهما باطل لأن كونه في المحل الأول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه، وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال إليه وإما في محل آخر، ويعود الكلام إلى انتقاله إلى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لأنّا نقول: جاز أن

Arazın taşınması tedrîci değil, ani olabilir. Bu durumda onun mahallinden ayrıldığı an, başka mahalle bitiştiği andır.

[38] *Filozoflara göre ise arazın bir mahalden diğerine taşınmamasının nedeni şudur:* Belirli bir *arazın teşahhusu, onun zâtı,* mahiyeti ve gerekleri *nedeniyle değildir. Aksi halde türü, şahsıyla sınırlı olurdu. Yine ona yerleşen bir şey nedeniyle de değildir. Aksi halde kısırdöngü olurdu.* Çünkü o şeyin araza yerleşmesi, arazın teşahhusuna dayalıdır. Keza araza yerleşmeyen veya arazın yerleşmediği *ayrı bir şey nedeniyle de değildir. Çünkü onun hepsine nispeti eşittir.* Dolayısıyla onun başka ferdin değil de bu ferdin illeti olması müreccihsiz tercihtir. *Şu halde onun* teşahhusu, *mahalli nedeniyledir. Buna göre ikinci mahalde meydana gelen şey, başka bir hüviyettir* yani birinci mahalde meydana gelmiş olan teşahhustan başka bir teşahhustur. Çünkü mahallinin onun teşahhusunda bir katkısı olduğunda onun, teşahhusu devam etmesine rağmen, mahallinden ayrıldığı düşünülemez, aksine bu takdirde teşahhusun olumsuzlanması gerekir. Bu durumda başka mahalde meydana gelen, yok olanın aynısı olmaz, aksine aynı türden başka bir fert olur. *Halbuki* bir mahalden başka bir mahalle *taşınma, ancak* birinden diğerine taşınan *hüviyetin devamıyla birlikte düşünülebilir.* Burada hüviyet devam etmediğine göre kesinlikle de taşınma yoktur.

[39] *Bu açıklama sorunludur. Çünkü onun teşahhusu özel hüviyetiyle olabilir ve* bu takdirde *türün şahısla sınırlı olması gerekmez.* Türün şahısla sınırlı olması ancak onun teşahhusu mahiyetiyle olduğunda gerekir. Oysa bu tartışmalıdır. Zira onun özel hüviyetiyle teşahhusu kastedilmişse şeyin kendi kendisinin illeti olması gerekir. Şayet özel hüviyetiyle kastedilen, teşahhusuyla birlikte mahiyeti ise bütün kendi parçasının illeti olur. Şayet özel hüviyetiyle kastedilen, onun aynî varlığı ise bu durumda mutlak olarak alındığında belirli bir teşahhusun illeti olmaz. Belirli olarak alındığında da böyledir. Çünkü varlıkların türsel bir mahiyetin fertlerinde taayyünü, o fertlerin taayyünleriyledir. Eğer aksi olsaydı kısırdöngü olurdu.

[40] Evet delile karşı şöyle itiraz edilebilir: Biz, ayrı olanın hepsine nispetinin eşit olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü onun belirli bir teşahhusa özel bir nispeti olabilir, özellikle de ayrı olan, muhtâr bir fâil olduğunda böyledir. Zira o, dilediğini seçebilir. Yine delile şu eleştiri de yöneltilebilir: O, türü şahsıyla sınırlı bir arazda geçerli değildir.

يكون انتقال العرض دفعياً لا تدريجياً فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحلٍّ آخر.

[٣٨] **وأما عند الحكماء فلأن تشخصه** أي تشخص العرض المعين **ليس لذاته** وماهيته ولا للوازمها **وإلا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه وإلا دار** لأن حلوله في العرض يتوقف على تشخصه **ولا لمنفصل** لا يكون حالاً فيه ولا محلاً له **لأن نسبته إلى الكل سواء** فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيحٌ بلا مرجح **فهو** أي تشخصه **لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى** أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلاً في المحل الأول لأنه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقياً تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذٍ فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصاً آخر من نوعه، **والانتقال** من محلٍّ إلى آخر **لا يتصور إلا مع بقاء الهوية** المنتقلة من أحدهما إلى الآخر وإذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال أصلاً.

[٣٩] **وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة، ولا يلزم** حينئذٍ **انحصار النوع في الشخص** إنما يلزم ذلك إذا كان تشخصه بماهيته، وفيه بحث لأنه أريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علةً لنفسه؛ وإن أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علةً لجزئه، وإن أريد وجوده العيني فإن أخذ مطلقاً لم يكن علة لتشخصٍ معينٍ، وإن أخذ معيناً فكذلك لأن تعين الوجودات في أفراد ماهية نوعية إنما يكون بتعينات تلك الأفراد فلو عكس دار.

[٤٠] نعم يرد على الدليل أنّا لا نسلم استواء نسبة المنفصل إلى الكل إذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة إلى تشخصٍ معيّنٍ خصوصاً إذا كان المنفصل فاعلاً مختاراً فإن له أن يختار ما يشاء ويتجه عليه أيضاً أنه لا يطرد في عرضٍ ينحصر نوعه في شخصه.

[41] Taşınmanın imkânsızlığı hakkında *bazen şöyle denir: Araz,* zorunlu olarak *mahalle muhtaçtır. Bu durumda ya belirli araz belirli bir mahalle muhtaç olup ondan ayrılmaz* zira o belirli arazın özelliği, o belirli mahalle ilgilidir ve zâtı nedeniyle o mahalli gerektirir. *Ya da belirsiz ve* dışta *varlığı bulunmayan* bir mahalle *muhtaçtır.* Çünkü dıştaki her mevcut, kendinde belirgindir. *Bu durumda arazın* dışta *var olmaması gerekir.* Zira onun muhtaç olduğu mahal yoktur. Oysa bu kesinlikle yanlıştır. O halde birinci şık belirginlik kazanmış ve taşınmanın imkânsız olduğu ortaya çıkmıştır ki amaçlanan da budur.

[42] *Bu delil sorunludur. Zira* belirli araz *bazen belirginleşme şartı olmadan bir mahalle muhtaç olur.* Diğer deyişle belirginleşmeyle kayıtlanmaksızın mutlak olarak bir mahalle muhtaç olur. *Bu ise* belirginleşmeyle kayıtlanmış *belirliden daha geneldir. Dolayısıyla* belirginleşme şartı olmaksızın alınan o mutlak, belirlilerden her birinde *var olur. Yoksa belirginleşmenin olmaması şartıyla* kayıtlanmış bir mahalle *muhtaç olmaz* ki onun dışta varlığı imkânsız olsun da arazın dışta var olmaması gereksin. Onun belirginleşmeyle kayıtlanmamış mahalle muhtaç olduğunu ve belirginleşmenin olmamasıyla kayıtlanmış mahalle muhtaç olmadığını söyledik *çünkü* belirli arazın muhtaç olduğu mahalde *belirginleşmenin dikkate alınmamasından onda belirginleşmenin olmamasının dikkate alınması gerekmez. Nitekim* kendisinde arazlarının varlığı dikkate alınmamış ve bu varlıkla kayıtlanmamış mutlak mahiyetin, o varlıkla kayıtlanmış olup dışta var olan karışık mahiyetten ve arazların olmamasıyla kayıtlanmış olup dışta varlığı imkânsız olan soyut mahiyetten daha genel olduğunu *öğrenmiştin.*

[43] *Yine o* zikrettiğiniz delil, *mekâna nispetle cisim hakkında da geçerlidir.* Buna göre şöyle denir: Cisim, mekânlı oluşunda zorunlu olarak mekâna muhtaçtır. O halde cisim ya belirli veya belirsiz mekâna muhtaçtır. İkincisi yanlıştır. Çünkü belirsizin varlığı yoktur. Bu durumda mekânlı cismin var olmaması gerekir. Dolayısıyla birincinin doğruluğu açıklık kazanmıştır. O halde cismin belirli mekândan diğerine taşınması mümkün değildir. Böylece sizin deliliniz nakz olmaktadır ve sizin cevabınız neyse bizim cevabımız da odur.

[44] *Eğer şöyle denirse: "Bu* arazın taşınmasının imkânsızlığına ilişkin söyledikleriniz, *duyunun inkârı demektir. Zira* duyunun tanıklık ettiği üzere *elmanın kokusu, elmadan onun yanındakilere taşınmakta ve ısı, ateşten ona dokunana taşınmaktadır." Bunun cevabı şudur: İkinci mahalde* yani yanındakinde ve temas edende *meydana gelen şey,*

[٤١] وربما يقال في إثبات امتناع الانتقال: العرض يحتاج إلى المحل بالضرورة فإما أن يحتاج العرض المعين إلى محلٍّ معين فلا يفارقه لأن خصوصية ذلك العرض المعين متعلقةٌ بذلك المحل المعين ومقتضيةٌ إياه لذاتها، أو إلى محلٍّ غير معين ولا وجود له في الخارج لأن كل موجودٍ في الخارج فهو متعينٌ في نفسه فيلزم حينئذٍ أن لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو إليه وهذا باطلٌ قطعاً فتعين الأول وامتنع الانتقال وهو المطلوب.

[٤٢] وفيه نظر إذ قد يحتاج العرض المعين إلى محل بلا شرط التعين أي إلى محلٍّ مطلق غير مقيد بالتعين، وأنه أعمّ من المعين الذي قيّد بالتعين فيوجد ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعيّنات لا إلى محلٍّ مقيّدٍ بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد العرض فيه. وإنما قلنا: إنه يحتاج إلى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج إلى المقيد بعدم التعين إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين في المحل الذي يحتاج إليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من أن الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها، ولم تقيد به أعمّ من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجرّدة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها.

[٤٣] وأيضاً فهو أي ما ذكرتم من الدليل واردٌ في الجسم بالنسبة إلى الحيز فيقال: الجسم يحتاج في كونه متحيزاً إلى الحيز بالضرورة فإما أن يحتاج إلى حيزٍ معين أو غير معين؛ والثاني باطل لأن غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الأول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين إلى غيره فانتقض دليلكم، وما هو جوابكم فهو جوابنا.

[٤٤] فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض إنكارٌ للحس فإن رائحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره، والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسها كما يشهد به الحس. فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور أو المماس

elma ve ateşte meydana gelen birinciye mümâsil *başka* bir koku ve ısı *ferdidir.* Bize göre *onu* komşuluk ve temasın akabinde âdet yoluyla *Muhtâr Fâil meydana getirmektedir* veya filozoflara göre o şahıs, zorunluluk yoluyla ikinci mahalle onda meydana gelen komşuluk veya temas *gibi bir istidat nedeniyle faâl akıldan feyiz etmektedir.*

Altıncı Maksat: Araz Arazla Kâim Olamaz

[45] *Filozofların aksine akıl sahiplerinin çoğu, arazın arazla kâim olmasının mümkün olmadığı görüşünü benimsemiştir. Bizim* mümkün olmadığına dair *bir kısım delillerimiz vardır.* Kitapta zikredilen iki delildir.

[46] *Birincisi: Sıfatın* mevsûfla *kâim olmasının anlamı, sıfatın mevsûfun yer kaplamasına tâbi olarak yer kaplamasıdır. Bu* yani şeyin, başkasının yer kaplamasına kaynaklık etmesi ise *ancak* doğrudan *mekânlı şeyde düşünülebilir.* Çünkü başkasına tâbi olarak yer kaplayan şey, üçüncü bir şeyin tâbi olduğu şey olamaz. Zira onun üçüncü tarafından izlenmesi, üçüncüyü izlemesinden evlâ değildir. *Araz ise* doğrudan *yer kaplayan değildir* aksine o, yer kaplamada cevhere tâbidir. *Dolayısıyla başkası arazla kâim olamaz.*

[47] *İkincisi: Kendisiyle kâim olunan araz* kendi başına kâim olamaz. *Eğer başka bir arazla kâim olursa söz ona geçer ve* onlarla kâim olan arazlar sonsuza dek *teselsül eder. Aksi halde* teselsül eden *o arazların tamamı, bir mahalde olmaksızın* meydana gelmiş *demektir ki bunun yanlışlığını öğrenmiştin.* Zira ister bir ister çok olsun arazın kendi başına kâim olması imkânsızdır, aksine onun kâim olacağı bir mahal gereklidir. *Eğer* kendileriyle kâim olunan arazlar *cevherde sona ererse bu durumda hepsi de onunla kâim demektir.* Çünkü hepsi, yer kaplamada o cevhere tâbidir. Bu takdirde hiçbir araz diğeriyle kâim olmaz. Oysa bunun aksi varsayılmıştır.

[48] *Bu iki* delil *zayıftır. Birincinin zayıflığının nedeni şudur: Biz, kâim olmanın* sizin söylediğiniz gibi *tâbi olma yoluyla yer kaplama olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine o, niteleyici özgülüktür.* Niteleyici özgülük, şeyin kendisini nitelik ve özgü olduğu diğer şeyi ise nitelenen hale getirecek şekilde bir şeyin başka bir şeye özgü olmasıdır ki birinciye yerleşen, ikinciye de onun mahalli denir. Buna örnek, suyun testiye özgülüğü değil, karalığın cisme özgülüğüdür. Kâim olmanın anlamının öteki değil de *bu* olduğunu *iki şey ortaya koymaktadır. Birincisi: Yer kaplama,*

شخص آخر من الرائحة أو الحرارة مماثلٌ للأول الحاصل في التفاح أو النار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماسة، أو يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني، من العقل الفعّال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعدادٍ يحصل له من المجاورة أو المماسة.

المقصد السادس؛ لا يجوز قيام العرض بالعرض

[٤٥] لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور في الكتاب وجهان؛

[٤٦] الأول أن قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف وهذا أي كون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به لا يتصور إلا في المتحيز بالذات لأن المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث إذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له، والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابعٌ في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره.

[٤٧] الوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز أن يقوم بنفسه وإن قام بعرضٍ آخر عاد الكلام فيه وتسلسل الأعراض المقوم بها إلى غير النهاية وإلا فجميع تلك الأعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واحداً كان أو متعدداً بنفسه بل لا بد له من محلٍّ يقوم به. وإن انتهت الأعراض المقوم بها إلى الجوهر فالكل قائمٌ به لأن الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذٍ فلا يكون عرض قائماً بعرض والمقدّر خلافه.

[٤٨] وهما أي هذان الوجهان ضعيفان؛ أما الأول فلأنّا لا نسلم أن القيام هو التحيز تبعاً كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر، والآخر منعوتاً به فيسمى الأول حالاً والثاني محلاً له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز. ويحققه أي يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك أمران؛ الأول أن التحيز

cevherin sıfatı olup onunla kâimdir ve yer kaplama, *cevherin yer kaplamasına tâbi* olarak yer kaplıyor *değildir. Aksi halde* yer kaplamadan ibaret olan *şey,* eğer o cevherle kâim olan yer kaplamanın bir olduğunu söylersek *kendisiyle şartlanmış olur.* Çünkü yer kaplama öncelikle cevherle kâim olmalıdır ki başkası da yer kaplama hususunda ona tâbi olsun. O başkası, yer kaplamanın kendisi olduğunda da onun cevherle kâim olması, cevherle kâim olması şartına bağlanmış demektir. Bu ise şeyin kendisiyle şartlanması demektir. *Ya da* cevherle kâim olan yer kaplamanın birden çok olduğunu söylersek *teselsül eder.* Bu durumda her yer kaplamanın onunla kâim olması, ondan önce başka bir yer kaplamanın onunla kâim olması şartına bağlanmış olacaktır ve böylece sonsuza dek gidecektir. *İkincisi: Tanrı'nın vasıfları, ilerde açıklayacağımız üzere* O'nun zâtı ve sıfatlarında *herhangi bir yer kaplama şaibesi olmaksızın O'nunla kâimdir.*

[49] *İkinci delilin yanlışlığının nedeni şudur: Bu delil, bir arazın* ikinci *bir arazla, bu* ikinci arazın *başka bir arazla cevhere varıncaya dek peş peşe kâim oluşunu nefyetmemektedir.* Bu durumda arazların bir kısmı, yer kaplamada doğrudan o cevhere tâbi olurken bir kısmı da birinci kısma tâbi olmaktadır. Bundan da hepsinin cevherle kâim olması ve yer kaplamada doğrudan cevhere tâbi olması gerekmez. Aksine orada bir aracıyla cevhere tâbi olanlar vardır. "Tâbi olan şey, başkasının tâbi olduğu şey olamaz, çünkü bu, aksinden evlâ değildir" sözü ise men edilir. Çünkü o ikisinden biri, zâtı nedeniyle tâbi olunan ve mahal olmayı gerektirirken diğeri, tâbi olan ve yerleşen olmayı gerektirir. *Oysa tartışılan şey,* sonunda cevhere varmakla birlikte arazın arazla *bu* şekilde kâim olmasıdır. Çünkü hem arazın arazla kâim olduğunu hem de sonunda bir cevhere varıp dayanmanın olmadığını hiçbir akıl sahibi söylemez.

[50] Onlardan biri, üçüncü bir delil ileri sürerek şöyle demiştir: Eğer arazın arazla kâim olması mümkün olsaydı bilginin bilgiyle kâim olması mümkün olurdu. Sonra bilgiyle kâim olan bilgi hakkındaki söz, birinci bilgi hakkındaki söz gibidir. Bu durumda da teselsül gerekir. Ancak bu delil şöyle reddedilir: Tartışılan şey, muhtelif arazların bir kısmının diğeriyle kâim olmasıdır, mütemâsil ve zıt arazların değil.

[51] *Filozoflar* arazın arazla kâim olmasının mümkün olduğuna *şöyle delil getirdi: Hızlılık ve yavaşlık,* cisimle kâim olan *hareketle kâim* iki arazdır. *Çünkü hareket, bunlarla nitelenmekte* ve "hızlı hareket" ve "yavaş hareket" denilmektedir. *Ama cisim bunlarla nitelenmemektedir.* Çünkü cismin hareket ettiği düşünülmedikçe onun "o hızlıdır" veya "yavaştır" şeklinde nitelenmesi zorunlu olarak mümkün değildir.

صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيزه وإلا كان الشيء الذي هو التحيز مشروطاً بنفسه إن قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر إذ لا بد أن يقوم التحيز أولاً بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز؛ فإذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه، أو تسلسل إن قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيزٍ آخر به قبله، وهكذا إلى ما لا نهاية له الأمر.الثاني أوصاف البارئ تعالى قائمة به كما سنبيّنه من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته.

[٤٩] وأما الوجه الثاني فلأنه لا ينفي أن يقوم عرض بعرضٍ ثانٍ وذلك العرض الثاني بآخر مترتبة إلى أن ينتهي إلى الجوهر فيكون بعضها تابعاً لذلك الجوهر في تحيزه ابتداءً والبعض الآخر تابعاً للبعض الأول، وليس يلزم من ذلك كون الكل قائماً بالجوهر وتابعاً له في تحيزه ابتداءً بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعاً لآخر إذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز أن يكون أحدهما لذاته مقتضياً لكونه متبوعاً ومحلاًّ والآخر مقتضياً لكونه تابعاً وحالاًّ، وهو أي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر إلى الجوهر محل النزاع فإن قيامه به مع عدم الانتهاء إليه مما لا يقول به عاقل.

[٥٠] وقد احتج بعضهم بوجهٍ ثالث فقال: لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم، ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول فيلزم التسلسل، وهو مردودٌ بأن المتنازع فيه قيام بعض الأعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة.

[٥١] احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فإنها توصف بهما فيقال: حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فإنه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء.

[52] *Cevap şudur:* Bu delillendirme, *ne bizim mezhebimize ne de onların mezhebine göre doğrudur. Bizim mezhebimize göre doğru değildir, zira hızlılık ve yavaşlık,* hareket için sâbit olan *iki araz değildir aksine* hızlılık ve yavaşlık, hareketler *arasına giren sükûnlar ile onların azlığı ve çokluğundan dolayıdır.* Yavaşlığın anlamı şudur: Cisim, bir mesafeyi katettiği zamanda çok defa durmaktadır. Hızlılığın anlamı da şudur: Cisim, yavaşlığın sükûnlarına nispetle az durmaktadır. Kuşkusuz bu anlamda her ikisi de hareketin değil, hareket eden cismin sıfatlarındandır. *Onların mezhebine göre doğru değildir, zira hareketlerin* hızlılık ve yavaşlık bakımından farklılaşan *tabakaları* ve mertebeleri, *hakikatçe farklı türler olabilir. Dolayısıyla* farklı hakikatlere sahip türlerden bir tür olan *özel hareketten başka* var olan bir şey *yoktur.* Hareketlerin nitelendiği *hızlılık ve yavaşlığa gelince bunlar,* dışta varlığı olmayan *nisbî şeylerdendir.* Zira hakikatleri farklı hareketler düşünüldüğü ve bir kısmı diğerine kıyaslandığında zihinde onlara hızlılık ve yavaşlık ilişir. *Bundan dolayı* ve o ikisinin nisbî şeyler olmaları nedeniyle *hareketin* karşılaştırma farklılığına göre *o ikisindeki hali farklılaşır. Zira hareket,* bir harekete nispetle hızlı, *diğer* bir harekete *nispetle*[3] yavaştır. Buna göre hızlılık ve yavaşlık, hareketin iki itibârî vasfıdırlar. Arazların itibârî şeylerle nitelenmesinde de herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma, arazların mevcut şeylerle nitelenip nitelenmeyeceği hakkındadır.

[53] Filozofların başka bir delili daha vardır. Bu delil şöyledir: Pürüzlülük ve pürüzsüzlük, nitelik kategorisinden iki araz olup yüzeyle kâimdirler. Çünkü bunlarla nitelenen yüzeydir. Yüzey ise arazdır. Yazar bu delilin cevabına şu sözüyle işaret etti: *Pürüzlülük ve pürüzsüzlüğe gelince bu ikisinin nitelik olduğu kabul edilse bile* yani bunların nitelik kategorisinden olduğunu kabul etmiyoruz, aksine bunlar, itibârî nispetlerden olan konum kategorisindendirler. Ama iki mevcut nitelik oldukları kabul edilse bile *onlar, yüzeyle değil, cisimle kâim olmaktadır.*

Yedinci Maksat: Araz İki Zamanda Bâkî Olamaz

[54] *Şeyh Eş'arî ve* muhakkik Eş'arîlerden olan *tâbileri şu görüşe varmışlardır: Araz iki zamanda bâkî kalamaz. Buna göre arazların* hiçbiri onlara göre bâkî değildir, aksine arazların *hepsi, kesintilidir ve yenilenir;*

[٥٢] والجواب أنه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فإنهما أعني السرعة والبطء ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما للسكنات أي السرعة والبطء لأجل السكنات المتخلّلة بين الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطء أن الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه المسافة، وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس إلى سكنات البطء، ولا شك أنهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء أنواعاً مختلفة بالحقيقة، وليس ثمة أمر موجود إلا الحركة المخصوصة التي هي نوعٌ من تلك الأنواع المختلفة الحقائق. وأما السرعة والبطء اللذان توصف بهما الحركات فمن الأمور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فإنه إذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها إلى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء، ولذلك ولكونهما أمرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فإنها أي الحركة تكون سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة إلى حركة أخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية إنما الكلام في وصفها بأمور موجودة.

[٥٣] وللحكماء احتجاجٌ آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لأنه الذي يوصف بهما والسطح عرض فأشار إلى جوابه بقوله: وأما الخشونة والملاسة فإن سلم أنهما كيفيتان أي لا نسلم أنهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وإن سلم أنهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح.

المقصد السابع؛ أن العرض لا يبقى زمانين

[٥٤] ذهب الشيخ الأشعري ومتّبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد

biri biter ve onun misli olan diğeri gelir. Kesintili ve yenilenen araz fertlerin den *her biri* var olduğu *vakte* ancak *Kâdir-i Muhtâr tarafından tahsis edilir.* Zira Kâdir-i Muhtâr, salt iradesiyle arazlardan her birini yaratmış olduğu vakte tahsis eder. Bununla birlikte O'nun o arazı söz konusu vakitten önce ve sonra yaratması mümkündür. Eş'arîlerin bu görüşe varmasının nedeni "müessire muhtaç kılan şey, hudûstur" demeleridir. Bu durumda onlar, âlemin varlığını devam ettirdiği esnada Yaratıcı'dan müstağni olacağı sorunuyla yüz yüze kalmışlardır. Şöyle ki: Eğer yüce Allah'ın yok olması mümkün olsaydı -ki O, bundan yüce ve münezzehtir- O'nun yokluğu, âlemin varlığına zarar vermezdi. Eş'arîler bu mahzuru şöyle gidermiştir: Cevherin bekâsının şartı arazdır. Araz, yenilendiği ve daima müessire muhtaç olduğundan cevher de bekâsı esnasında şartının o müessire muhtaçlığı aracılığıyla müessire muhtaçtır. Dolayısıyla kesinlikle âlemin müstağniliği söz konusu değildir. Bu hususta önceki Mu'tezilîlerden *Nazzâm ve Ka'bî de Eş'arîlerle aynı görüştedir.*

[55] *Filozoflar* ve Mu'tezile'nin çoğunluğu *ise* zamanlar, hareketler ve seslerin dışında *arazların bâkî olduğu görüşündedir.* Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu [Ebû Hâşim el-Cübbâî] ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, bilgiler, iradeler, sesler ve söz türlerinin değil de renkler, tatlar ve kokuların bâkî olduğu görüşündedir. Oluşlar/ekvân ile ilgili bahislerde öğreneceğin gibi hareket ve sükûnun bekâsı hususunda Mu'tezile arasında ihtilaf vardır. *Filozoflar şöyle demiştir:* Akıcı arazlar içinde *bâkî olmayanın imkânı,* onun var olduğu *vaktine mahsustur, ne öncesine ne de sonrasına.* Yani onun, o vakitten önce ve sonra var olması mümkün değildir. Çünkü o, söz konusu ihtisası gerektiren bir silsileye dayalıdır.

[56] *Ashab* [Eş'arîler] arazların bâkî olmadığını üç *yönden delillendirmiştir. Birincisi: Eğer arazlar sürekli olsaydı bâkî olurlardı* yani kendileriyle kâim bekâ sıfatıyla nitelenirlerdi. *Bekâ ise bir arazdır. Bu durumda arazın arazla kâim olması durumu ortaya çıkar. Biz şöyle deriz: Bekânın araz olduğunu kabul etmiyoruz* aksine o, itibari bir durumdur ve onunla cevher nitelendiği gibi araz da nitelenebilir. Bekânın araz olduğu kabul edilse bile arazın arazla kâim oluşunun imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz.

[57] *İkincisi: Onun bulunduğu mahalde* varlığının *ikinci halinde mislinin yaratılması mümkündür.* Çünkü eksikliklerden münezzeh olan Allah, buna kâdirdir. *Bu hususta görüş birliği vardır. Eğer* araz varlığının ikinci halinde *bâkî olsaydı* onun mislinin o mahalde varlığı imkânsız olurdu. Aksi halde ise *iki misil bir araya gelirdi* ki bu, imkânsızdır. O halde arazların bekâsı,

ينقضي واحدٌ منها ويتجدد آخر مثله، وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والمتجددة بوقته الذي وجد فيه إنما هو للقادر المختار فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحدٍ منها بوقته الذي خلقه فيه وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده. وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً لما ضرّ عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلاً، ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة.

[٥٥] وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات، وذهب أبو علي الجبائي وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والإرادات والأصوات وأنواع الكلام، وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الأكوان؛ قالوا أي الفلاسفة: وما لا يبقى من الأعراض السيالة يختص إمكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد أي لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده إلى سلسلةٍ مقتضيةٍ لذلك الاختصاص.

[٥٦] احتج الأصحاب على عدم بقاء الأعراض بوجوهٍ ثلاثة؛ الأول أنها لو بقيت لكانت باقية أي متصفة ببقاءٍ قائمٍ بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض. قلنا: لا نسلم أن البقاء عرض بل هو أمرٌ اعتباري يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر، وإن سلم كونه عرضاً فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض.

[٥٧] الوجه الثاني يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده لأن الله سبحانه قادرٌ على ذلك إجماعاً فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها وإلا اجتمع المثلان وذلك محال فبقاء الأعراض

görüş birliğiyle mümkün olan şeyin imkânsızlığını gerektirmektedir ve dolayısıyla yanlıştır. *Biz şöyle deriz:* Yüce Allah *onu orada* o mahalde *birinciyi yok etmek sûretiyle yaratır.* Çünkü ikinci durumda onun mahallinde mislinin yaratılmasının imkânı mutlak değildir, aksine birincinin yok edilmesi şartına bağlıdır. Bunda ise herhangi bir imkânsızlık yoktur. Nitekim birinci arazın o mahalde yaratılmadığını varsaydığımızda birinci durumda da onun mahallinde mislinin yaratılabileceğinde herhangi bir imkânsızlık yoktur. Yine sizin söylediğiniz, *cevher söz konusu olduğunda size döner.* Çünkü cevherin de misli, onun varlığının ikinci durumunda onun mahallinde yaratılabilir ve bunda görüş birliği vardır. Buna göre cevher bâkî olsaydı onun mislinin de yaratılması imkânsız olurdu. Zira bizzat mütehayyiz olan iki şeyin tek bir mekânda bir araya gelmesi imkânsızdır. O halde deliliniz nakz olmaktadır.

[58] *Üçüncü* delil: *Bu,* söz konusu iddianın ispatında Ashab/Eş'arîler nezdinde *dayanaktır. Arazlar eğer* varlıklarının ikinci zamanında *bâkî olsaydı* üçüncü zaman ve sonrasında *zâil olmaları imkânsız olurdu. Halbuki gereken* -ki o, ortadan kalkmanın imkânsızlığıdır- *görüş birliği ve duyunun tanıklığıyla yanlıştır.* Çünkü duyu, arazların ortadan kalkmasının hiç kuşkusuz gerçekleştiğine tanıklık etmektedir. O halde arazların bekâsından ibaret olan gerektiren de yanlıştır.

[59] *Gereklilik ilişkisinin açıklaması şudur: Eğer* araz bekâsından sonra *ortadan kalksaydı ya kendiliğinden* ortadan kalkardı ve bu durumda ortadan kalkma zâtının gereği olurdu *ya da* ortadan kalkmasını gerektiren *bir başkası sebebiyle* ortadan kalkardı. Bu *başkası ise ya vücûdî bir şey olup* ihtiyarıyla değil de *zâtı nedeniyle onun yokluğunu gerektirir* ve zorunlu kılan bir fâil olur *ki bu,* arazın mahalline *zıddın gelmesidir veya onu zâtı nedeniyle gerektirmez* aksine ihtiyarıyla gerektirir *ve o, ihtiyarla yok eden* fâildir. *Ya da söz konusu başkası, ademî* bir şey *olup şartın zevalinden ibarettir.* Aklî ihtimalleri kuşatan bu dört *kısım ise yanlıştır.*

[60] *Arazın kendiliğinden ortadan kalkmasının yanlış olmasının nedeni şudur: Eğer arazın zâtı, yokluğunu gerektirseydi arazın başlangıçta da olmaması gerekirdi.* Çünkü şeyin zâtının kendi olması bakımından gerektirdiği şeyin ondan ayrılması mümkün değildir.

[61] Arazın mahalline *zıddının gelmesi nedeniyle ortadan kalkmasının yanlışlığının nedeni şudur: Zıddın* o mahalde *meydana gelmesi, arazın* o mahalden *gitmesi şartına bağlıdır. Zira mahal, bir zıttan boşalmadıkça* öteki *zıtla nitelenemez. Şayet arazın* mahalden *gitmesi,* diğerinin mahalle *gelmesinin sonucu olsaydı kısırdöngü ortaya çıkardı.* Çünkü birinci zıddın gitmesi

يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقاً فيكون باطلاً. قلنا: يخلقه الله تعالى فيه أي في ذلك المحل بأن يعدم الأول عنه لأن جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقاً بل هو مشروطٌ بإعدام الأول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الأولى على تقدير عدم إيجاد الأول فيها، و أيضاً ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لأنه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده إجماعاً فلو كان باقياً لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيزٍ واحد فانتقض دليلكم.

[٥٨] الوجه الثالث وهو العمدة عند الأصحاب في إثبات هذا المطلب أنها أي الأعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده، واللازم الذي هو امتناع الزوال باطلٌ بالإجماع وشهادة الحس فإنه يشهد بأن زوال الأعراض واقعٌ بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الأعراض باطلاً أيضاً.

[٥٩] بيان الملازمة أنه لو زال العرض بعد بقائه فإما أن يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله، وإما أن يزول بغيره المقتضي لزواله و ذلك الغير إما أمرٌ وجودي يوجب عدمه لذاته أي لا باختياره فيكون فاعلاً موجباً وهو طروء الضد على محل العرض، أو لا يوجبه لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار، وإما أمرٌ عدمي وهو زوال الشرط. و هذه الأقسام الأربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة.

[٦٠] أما زواله بنفسه فلأن ذاته لو كانت مقتضيةً لعدمه لوجب أن لا يوجد ابتداءً لأن ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه.

[٦١] وأما زواله بطروء ضده على محله فلأن حدوث الضد في ذلك المحل مشروطٌ بانتفائه عنه فإن المحل ما لم يخلُ عن ضد لم يمكن اتصافه بضدٍّ آخر؛ فلو كان انتفاؤه عن المحل معللاً بطريانه عليه لزم الدور لأن كل واحد من انتفاء الضد

ve ikinci zıttın gelmesi durumlarından her biri, diğerine dayanacak ve onun sonucu olacaktır. *Veya* bu kısmın iptali hakkında *şöyle deriz: Zıtlık iki taraftan da olduğundan yeni gelen zıddın bâkî zıttı izalesi, bunun aksinden* yani bâkînin yeni geleni defetmesinden *evlâ değildir. Hatta* bâkî zıttan kaynaklanan *defetme,* yeni gelen zıttan kaynaklanan *kaldırmadan daha kolaydır.* Dolayısıyla defetme, meydana gelmeye ortadan kaldırmadan daha yakındır.

[62] *Onun ihtiyâr sahibi bir yok ediciden dolayı zâil olmasının yanlışlığının nedeni şudur: İhtiyarla fiil yapan fâilin* kendisinden çıkan *bir eseri olması gerekir. Yokluk ise sırf olumsuzluk olup* gerek ihtiyar sahibi fâile gerekse de herhangi bir fâile *eser olmaya* kesinlikle *elverişli değildir. Ya da* ihtiyâr sahibi bir fâil nedeniyle zâil olmasını iptal etmek için *şöyle deriz: Eseri yokluk olan şeyin eseri yoktur.* Çünkü daha önce imkân bahsinde geçtiği üzere "Onun eseri, yokluktur" sözümüz ile "Onun eseri yoktur" sözümüz arasında hiçbir fark yoktur. *Dolayısıyla* arazın zevalinin kendisine dayandırıldığı fâil, ister muhtâr ister mûcib olarak varsayılsın kesinlikle *fâil değildir.*

[63] *Şartın zevaliyle arazın zâil oluşunun yanlışlığının nedeni de şudur: O şart şayet* başka *bir araz ise teselsül ortaya çıkar.* Çünkü biz, sözü, şart olan araza taşırız. Bu durumda onun zevali, üçüncü bir araz olan şartının zevaliyle olur. Böylece bir kısmı diğerinin şartı olan sonsuz arazların varlığı gerekli olur. *Şayet* o şart *bir cevherse ve cevher de* bekâsında *araz şartına bağlı ise kısırdöngü gerekir.* Çünkü cevher ve arazdan her birinin bekâsı, diğerinin bekâsı şartına bağlı ve ona dayalı olmaktadır.

[64] Yazarın dayanak kabul ettiği *bu delile şöyle itiraz edilmiştir:* Bize göre *araz kendiliğinden zâil olur. Senin "o,* başlangıçta da *var olamaz" sözün men edilir. Çünkü* arazının zâtının, ikinci zamanda değil de *özellikle üçüncü ve dördüncü zamanda yokluğu gerektirmesi mümkündür.* Dolayısıyla onun zâtının mutlak olarak yokluğu gerektirmesi durumu ortaya çıkmaz ki onun varlığı imkânsız olsun ve başlangıçta da var olmasın. Aksine onun zâtının, daha önceki bir zamanda var olması şartıyla bir zamanda yokluğunu gerektirmesi durumu ortaya çıkar ve bunun imkânsızlığı da men edilir.

[65] *Sonra* söylediğiniz *bu* delil, *bizzat ikinci zamanda size de yönelir.* Şöyle denilerek: Onun ikinci zamanda zevali mümkün değildir, çünkü onun ikinci zamandaki zevali ya zâtı ya da başkası nedeniyledir vd. *Sizin* nakz formunda buna vereceğiniz *cevabınız neyse, bizim de* tartışma formunda ona vereceğimiz *cevabımız odur. Yine* mahalline gelen *bir zıtla zâil olabilir. Senin "onun* o mahalde *meydana gelmesi,*

الأول وطريان الضد الثاني موقوفٌ على الآخر معللٌ به، أو نقول في إبطال هذا القسم: لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارئ بإزالة الباقي أولى من العكس وهو أن يدفع الباقي الطارئ بل الدفع الصادر عن الباقي أهون من الرفع الصادر عن الطارئ فيكون الدفع أقرب إلى الوقوع من الرفع.

[٦٢] وأما زواله بمعدم مختار فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أثرٍ يصدر عنه، والعدم نفيٌ محضٌ لا يصلح أثراً لمختار بل ولا لفاعلٍ أصلاً، أو نقول في إبطال كون زواله للمختار: ما أثره عدم فلا أثر له إذ لا فرق بين قولنا: أثره لا، وقولنا: لا أثر له، كما مرّ في بحث الإمكان فليس الفاعل الذي أسند إليه زوال العرض فاعلاً أصلاً سواء فرض مختاراً أو موجباً.

[٦٣] وأما زواله بزوال شرط فلأن ذلك الشرط إن كان عرضاً آخر تسلسل لأنّا ننقل الكلام إلى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرضٌ ثالث، وهكذا فيلزم وجود أعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض، وإن كان ذلك الشرط جوهراً والجوهر في بقائه مشروطٌ بالعرض لزم الدور لأن بقاء كل واحدٍ من الجوهر والعرض مشروطٌ ببقاء الآخر وموقوفٌ عليه.

[٦٤] والاعتراض عليه أي على هذا الدليل الذي عدّه عمدة أنّا نختار أنه يزول بنفسه. قولك: فلا يوجد ابتداء ممنوعٌ لجواز أن يوجب ذاته العدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصةً أي دون الزمان الثاني فلا يلزم أن يوجب ذاته العدم مطلقاً حتى يكون ممتنعاً فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطاً بوجوده في زمانٍ سابقٍ عليه، واستحالته ممنوعة.

[٦٥] ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه واردٌ عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك بأن يقال: لا يجوز زواله في الزمان الثاني لأن زواله فيه إما لذاته وإما لغيره إلى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا عنه في صورة النزاع، وأيضاً قد يزول بضد طارئ على محله قولك: حدوثه في ذلك المحل

ondan *zâil olması şartına bağlıdır" sözüne karşı şöyle deriz: Eğer şartın* meşrûtu *öncelemesini zorunlu görüyorsan* gelen zıddın meydana gelişinin, bâkî zıddın zevâliyle şartlanmış olduğunu *men ederiz.* Çünkü bir araya gelmenin imkânsızlığından başka onun hiçbir delili yoktur ve o, böyle bir şart koşmaya delâlet etmemektedir. *Aksi halde* yani şartın önce gelmesi şartını koşmaz da sadece ayrılmanın imkânsızlığıyla yetinirsen daha önce geçtiği gibi *karşılıklı akis imkânsız olmaz.* Bu durumda o ikisinden her biri, diğeri için şart olabilir ve bundan da birliktelik döngüsü [ma'iyyet devri] gerekli olur. *Nitekim* kendi etrafında dönen *halkanın* parçalarından *her bir parçanın diğer* parçanın *yerine girmesi, diğerinin o yerden çıkması şartına bağlıdır ve bunun aksi de böyledir.* Bunda hiçbir mahzur yoktur, çünkü bu, o ikisinin karşılıklı olarak birbirlerini gerektirmesine varmaktadır.

[66] *Özetle* ister şart koşmada karşılıklı akis mümkün görülsün isterse mümkün görülmesin *o ikisi* yani bâkînin zevali ve yenisinin gelmesi, *zamanda birliktedir.* Bu birliktelik ise illiyetle çelişmez. *Çünkü illiyet, akılda önceliktir. Dolayısıyla o ikisi illet ve ma'lûl gibi zamanda beraber olmakla birlikte yenisinin gelmesi,* bâkînin zevâlinin *illeti olabilir.* Çünkü illet akılda önce olmakla birlikte o ikisi, zaman bakımından yakındırlar. Yeni gelenin, bâkîyi ortadan kaldırması bunun aksinden evlâ değildir hükmü, yanlıştır. Çünkü yeni gelen, kendisinin sebebe yakınlığı ve bâkînin sebebe uzaklığı nedeniyle daha güçlüdür. *Yine ortadan kalkabilir, çünkü onu yapmış olan fâil, onu yapmaz ama bunun nedeni onun yokluğunu yapması değildir, zira fâile ait* olup ondan çıkan *bir esere muhtaç değildir.* Aksine fâilin yaptığı şeyi devam ettirmekten geri durması onun zevali için yeterlidir.

[67] *Yine yokluğun* fâilden çıkan bir eser olmaya *elverişli olmadığını kabul etmiyoruz. Evet, bu, devam eden yoklukta* kabul edilir *ama meydana gelen yokluk,* tıpkı meydana gelen varlık gibi *fâilin fiiliyle olabilir. Bunun imkânsız olduğunun delili nedir!? Yine şartın ortadan kalkmasıyla da ortadan kalkabilir. Senin "O, cevherdir,* çünkü eğer araz olsaydı teselsül olurdu. O şart, bekâsı araza bağlı cevher olduğuna göre kısır döngü vardır" *sözüne karşı deriz ki: Bu, men edilir* çünkü ne kısırdöngü ne de teselsül söz konusudur. *Niçin* o şart, *bedeli olmayan bir araza varıncaya değin birbirinin yerini alan ve bedeli olmayan arazda ortadan kalkan süreksiz arazlar olamasın?* Yani bize göre arazlar iki kısımdır. Birinci kısmın bekâsı mümkündür. Buna örnek, renklerdir. İkinci kısmın ise bekâsı mümkün değildir. Buna örnek ise hareketlerdir. Bu takdirde şöyle denilebilir: Bâkî arazın şartı, mesela çeşitli döngüsel hareketler gibi bizâtihî bâkî olmayan çok sayıda arazlar içinde belirli olmayan bir arazdır.

مشروطٌ بزواله عنه. قلنا: إن أوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارئ مشروطاً بزوال الضد الباقي إذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط وإلا أي وإن لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مرّ فجاز أن يكون كل منهما شرطاً للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية، كما أن دخول كل جزء من أجزاء الحلقة الدوّارة على نفسها في حيز الجزء الآخر مشروطٌ بخروج الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لأن مرجعه إلى تلازمهما.

[٦٦] وبالجملة أي سواء جوّز التعاكس في الاشتراط أو لا فهما أي زوال الباقي وطريان الحادث معاً في الزمان وهذه المعية لا تنافي العلية إذ العلية تقدّم في العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معاً في الزمان كالعلة والمعلول فإنهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بأن الطارئ ليس أولى بإزالة الباقي من عكسه باطل لأن الطارئ أقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه، وأيضاً فقد يزول لأن الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لأنه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من إبقاء ما فعله كافٍ في زواله.

[٦٧] وأيضاً لا نسلم أن العدم لا يصلح أن يكون أثراً صادراً عن الفاعل. نعم ذلك مسلم في العدم المستمر، وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه وأيضاً فقد يزول بزوال شرط قولك: هو الجوهر إذ لو كان عرضاً تسلسل وإذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور. قلنا: ممنوع إذ لا دور ولا تسلسل، ولم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط أعراضاً لا تبقى على التبادل إلى أن تنتهي إلى ما لا بدل عنه وعنده يزول يعني أن الأعراض عندنا قسمان؛ قسمٌ يجوز بقاؤه كالألوان، وقسمٌ لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذٍ جاز أن يقال: شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من

Dolayısıyla o çok sayıdaki arazlardan her biri, diğerinin bedeli olur ve o arazlar birbirinin yerini aldığı sürece o arazın varlığı, şartının devamıyla devam eder. Sayılı dönüşlerden son dönüş gibi bedeli olmayan bir araza ulaştığında ise şart ortadan kalkar ve böylece bâkî araz, herhangi bir teselsül olmaksızın ortadan kalkar. Yine şöyle denilmesi mümkündür: Bâkî arazın şartı, cevherdir ve cevherin şartı, birbirinin yerini alan o arazlardır. Dolayısıyla kısır döngü gerekmez. Şartta yerleşik/sürekli olmayan arazların birbiri yerini alması dikkate alınmıştır, çünkü bu arazlardan birinin sürekliliği yoktur ve bu nedenle onunla şartlanan şey de sürekli değildir. Bu sözün böylece anlaşılması gerekir.

[68] *Bil ki, Nazzâm, dayanak olan bu üçüncü delili cisimlere de uygulayarak şöyle demiştir: Cisimler de* arazlar gibi *sürekli değildir, aksine her bir durumda yenilenir.* Bu kitapta ilerde cisimlerin, Mu'tezile'den Nazzâm ve Neccâr'ın düşündüklerinin aksine, bir araya gelmiş arazların toplamı olmadığı anlatılacaktır. Bu nakle göre söz konusu delilin cisimlere uygulanmasına gerek olmaksızın Nazzâm'ın düşüncesine göre arazların yenilenmesinden cisimlerin de yenilenmesi gerekir. Delilin cisimlere uygulanmasına ancak cisimler Nazzâm'a göre cevher-i fertlerden bileşik olduğu takdirde gerek duyulur. Nitekim onun meşhur görüşü budur. Bizim söylediğimizi, yazarın şu sözü desteklemektedir: *Bu* delilin cisimlere uygulanması *sayesinde bilinir ki,* cisimlerin bekâsını savunan kimse nezdinde *cisimlerle* bu delile *nakz yapılmaktadır. Bazen bu* nakz *şöyle cevaplanır:* Cisim hatta mutlak olarak cevher, *bazen kendisinde bulunan bir araz nedeniyle ortadan kalkar* yani yüce Allah, bekâyla çelişen bir araz yaratır da o araz, cevherle kâim olur ve cevher ortadan kalkar. *Buna örnek, Mu'tezile'ye göre fenâdır.* Çünkü fenâ, onlara göre, bir arazdır ve Allah onu yarattığında cevherlerin hepsi fânî olur.

[69] Şayet şöyle denirse: "Basra Mu'tezilesinin meşhur görüşü şudur: Fenâ, bekâya zıt bir arazdır. Allah onu bir mahalde bulunmaksızın yarattığında cevherler onunla fânî olur. Dolayısıyla sizin iddia ettiğiniz gibi fenâ, fânî ile kâim olmaz." Buna şöyle cevap verilir: Allah'ın onu ilk önce bir mahalde olmaksızın yaratması, sonra da onun, Allah'ın yok etmeyi istediği bir mahalle taalluk etmesi mümkündür. En uygunu şöyle demektir: Kastedilen, o arazın sadece bekâya münâfi olması hususunda Mu'tezilîlerin düşüncesindeki fenâya benzetilmesidir. Bununla birlikte o ikisi, birinin mahalle kâim olması ama diğerinin mahalsiz olması bakımından farklılaşır.

الحركات مثلاً فيكون كل واحدٍ من تلك الأعراض المتعددة بدلاً عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الأعراض؛ فإذا انتهت إلى ما لا بدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز أيضاً أن يقال: شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الأعراض المتبادلة فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الأعراض الغير القارة لأن الواحد من هذه الأعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام.

[٦٨] **واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الأجسام فقال: والأجسام أيضاً** كالأعراض **غير باقية بل تتجدد حالاً فحالاً** وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافاً للنظام والنجار من المعتزلة. وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الأعراض تجدد الأجسام على مذهبه بلا حاجة إلى طرد الدليل فيها، وإنما يحتاج إليه إذا كانت الأجسام عنده مركّبة من الجواهر الأفراد كما هو المشهور من مذهبه، ويؤيد ما ذكرناه قوله: **ومنه** أي ومن طرد هذا الدليل في الأجسام **يعلم أنه يرد الأجسام نقضاً عليه** أي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الأجسام. **وقد يجاب عنه** أي عن هذا النقض **بأنه** يعني الجسم بل الجوهر مطلقاً **قد يزول لعرضٍ يقوم به** أي يخلق الله سبحانه عرضاً منافياً للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول **كالفناء عند المعتزلة** فإنه عندهم عرض إذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها.

[٦٩] فإن قيل: المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرضٌ مضادٌ للبقاء يخلقه الله لا في محل فتفنى به الجواهر فلا يكون قائماً بالفاني كما ادعيتموه. أجيب بأنه جاز أن يخلق أولاً لا في محل ثم يتعلق بمحلٍ أراد الله إفناءه، والأولى أن يقال: المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافياً للبقاء وإن افترقا في أن أحدهما قائم بالمحل دون

Veya şöyle cevap verilir: *Bize göre* cevher *Allah'ın onda yaratmadığı* bir araz nedeniyle ortadan kalkabilir. Yazar şunu kastediyor: İlk olarak söylenen, cevherin Mu'tezile'ye göre ortadan kalkma yoludur. Cevherin ortadan kalkması hakkında bizim başka bir yolumuz vardır: Allah, cevherin yoksun kalması mümkün olmayan arazları yaratmaz ve böylece cevher kesin olarak ortadan kalkar.

[70] Nakza verilen cevabın *cevabı şudur: Eğer* bâkî cevherin fenâsı hakkında "onun bekâsına aykırı bir araz onunla kâim olur veya Allah o olmadan bekâsı mümkün olmayacak bir arazı onda yaratmaz" şeklinde zikrettiğiniz *o şeyi mümkün gördüyseniz bunun benzeri* bâkî *arazın* fenâsı *hakkında da mümkün olsun.* Bu durumda delil, iddianın esasında da geçerli olmaz. *Ancak* sen veya delil getiren kimse *arazın araz ile kâim olmayacağı görüşüne dönmeniz başka.* Bu durumda cevherlerin fenâsı hakkında zikredilen iki yönden biriyle arazın fenâsı düşünülemez.

[71] Kelâmcılardan *Kerrâmiyye bu delille şunu delillendirmiştir: Âlem yok olmaz* ve muhdes olmalarına rağmen cisimlerin fenâsı mümkün değildir. *Çünkü şunu açıklamıştık: Bekâ, zevalin imkânsızlığını gerektirir; cisimlerin bekâsı ise zorunludur* ve bunda hiçbir şüphe yoktur. O halde cisimlerin de zevali imkânsızdır. *İlerde* âlemin fenâsının mümkün olduğuna ilişkin bahislerde *bu mesele hakkında sana daha fazla inceleme sunulacaktır* ve bu inceleme sayesinde mesele sana daha da aydınlanacaktır.

[72] *Sonra, arazların bekâsı düşüncesini benimseyenlerin bir kısım delilleri vardır. Birincisi duyumsamadır.* Buna göre biz, renklerin sürekli olduğunu görüyoruz. Renklerin bekâsının inkârı, zorunlu bilgileri zedeler. *Biz deriz ki: Duyumsama,* duyumsanan şeyin bir ve sürekli olduğuna *delâlet etmez.* Çünkü duyumsanan şeylerin, herhangi bir ara olmaksızın birbiri ardına gelen misiller olması mümkündür. *Mesela borudan fışkıran su* duyu bakımından tek ve *sürekli* bir şey *olarak görülür. Oysa o,* gerçekte kesintisiz bir şekilde *peş peşe gelen misillerden ibarettir.*

[73] *İkincisi* şöyle denilmesidir: Arazlarda misillerin peş peşe gelmesini mümkün gördüğünüze göre *bunun aynısı cisimlerde de mümkün olsun.* Bu durumda cisimlerin bekâsının kesinlenmemesi gerekecektir ki bu, ittifakla yanlıştır. *Biz şöyle deriz:* Sizin söylediğiniz, *analoji* ve fıkhî kıyas *olup orta terimden yoksundur.* Dolayısıyla da geçersizdir. *Biz cisimlerin sürekliliğini duyumsayarak onların bâkî olduğu sonucuna varmadık* ki sürekliliğin duyumsanması, bu analojideki ortak illet olsun. *Aksine* bizim cisimlerin bekâsına ilişkin hükmümüz, duyumsamayla değil aklî *zorunlulukla verilmektedir. Ayrıca*

الآخر، أو بأنه قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله فيه عندنا يريد أن ما ذكر أولاً هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة، ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الأعراض التي لا يمكن خلوّ الجواهر عنها فتزول قطعاً.

[٧٠] والجواب عن جواب النقض أن يقال: إن جوّزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه أو لا يخلق الله فيه عرضاً لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعى أيضاً إلا أن تعود أنت أو يعود المستدل إلى أن العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر.

[٧١] والكرامية من المتكلمين احتجّوا به أي بهذا الدليل على أن العالم لا يعدم ولا يصح فناء الأجسام مع كونها محدثة إذ قد بيّنا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الأجسام ضروري لا شبهة فيه أصلاً فيمتنع زوالها قطعاً، وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحثٍ عن هذا الموضع يزداد بها انكشافه عليك.

[٧٢] ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق؛ الأول المشاهدة فإنّا نشاهد الألوان باقيةً فإنكار بقائها قدحٌ في الضروريات. قلنا: لا دلالة لها أي للمشاهدة على أن المشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالاً متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الأنبوب يرى أمراً واحداً مستمراً بحسب المشاهدة، وهو في الحقيقة أمثال تتوارد على الاتصال.

[٧٣] الثاني أن يقال: إذا جوّزتم توارد الأمثال في الأعراض فليجز مثله في الأجسام فيلزم أن لا يجزم ببقاء الأجسام وهو باطلٌ اتفاقاً. قلنا: ما ذكرتم تمثيلٌ وقياسٌ فقهي بلا جامع فكان فاسداً، وليس حكمنا ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علةً جامعةً في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الأجسام بالضرورة العقلية لا بمشاهدة الحسية وبأنه لولاه أي لولا

cisimlerin bekâsı *olmasaydı ölüm ve hayat düşünülemezdi.* Zira ölüm, meşhur olduğu üzere, hayatla nitelenen bir mahalde hayatın yok olmasıdır. Cisimler bâkî olmadığında ölümün mahalli, hayatla nitelenen cisim olmayacaktır.

[74] *Üçüncüsü: Arazın iadesi mümkündür. Bu* yani arazın iade edilmesi ise, *onun ikinci vakitteki varlığıdır.* İkinci vakit, varlık vaktinin ardından gelen yokluk vaktinden sonraki vakittir. Arazın iki vakitte varlığı -bu iki vakit arasındaki bir vakitte ikisi arasına *yokluğun girmesiyle birlikte- mümkün olduğuna göre onsuz* yani arazın yokluk araya girmeksizin süreklilik yoluyla varlığı, mümkün olmaya *daha layıktır.* Dolayısıyla arazların bekâsı imkânsız değildir. *Biz şöyle deriz: Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî arazın iadesini men etmiştir* ve bu hususta ona zorluk çıkarılamaz. İadenin mümkün olduğu *kabul edilse bile bu, orta terimsiz kıyastır.* Diğer deyişle sizin arazın, aralarına yokluğun girmediği iki vakitte olmasını, aralarına yokluğun girdiği iki vakitte var olmasına kıyaslamanızda orta terim yoktur. Varlığın, araya yokluk girmeksizin, mümkün olmaya *daha layık olduğu iddiası, delilsiz bir iddiadır.* Çünkü yokluğun araya girmesi, ikinci vakitteki varlığın şartı olabilir. Bu durumda da bekâ değil, iade mümkün olur.

[75] *Hatta* şöyle deriz: *Bize göre bu mümkün iken öteki imkânsızdır.* Yani bize göre yokluğun araya girmesiyle beraber iki vakitteki varlık mümkün iken araya yokluk girmeksizin iki vakitteki varlık imkânsızdır. Dolayısıyla imkân hususunda ikincinin birinciye kıyaslanması kesinlikle doğru değildir. Bazen şöyle denilir: Cisimlerin bekâsı hükmü aklın duyu yardımıyla verdiği zorunlu bir hüküm olduğu gibi aynı şekilde renkler gibi arazların bekâsı hükmü de aklın yine duyu yardımıyla verdiği zorunlu bir hükümdür. Zikredilen yollar ise zorunlu bir hükme dikkat çekmekten ibarettir. Bu nedenle onlarda münakaşanın hiçbir yararı yoktur.

Sekizinci Maksat: Şahıs Bakımından Bir Olan Araz, İki Mahalle Kâim Olamaz

[76] Şahıs bakımından bir olan *araz, zorunlu olarak, iki mahalle kâim olamaz.* Zorunlu olarak sözü, bu hükmün zorunlu olarak bilindiğini ifade etmektedir. *Bundan dolayı biz, bu mahalle kâim olan karalığın, diğer mahalle kâim olan* karalıktan *başka olduğunu* yakînî bir şekilde *kesinliyoruz* ve bu hükümde herhangi bir fikre ihtiyaç duymuyoruz. *Bununla* yani bir araz iki mahalle kâim olamaz hükmümüz ile bir *cisim* bir anda

بقاء الأجسام لم يتصور الموت والحياة لأن الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محلٍّ اتصف بها، وإذا لم تكن الأجسام باقيةً كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة.

[٧٤] الثالث العرض يجوز إعادته وهو أي إعادته بتأويل أن يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده، وإذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقتٍ متوسطٍ بين الوقتين فبدونه أي فوجدوه بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار أولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الأعراض. قلنا: الشيخ منع إعادة العرض ولا ضير عليه في ذلك، وإن سلم أن الإعادة جائزةٌ فقياسٌ بلا جامع أي قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياسٌ لا جامع فيه، ودعوى الأولوية أي أولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز أن يكون تخلل العدم شرطاً للوجود في الوقت الثاني فيمكن الإعادة دون البقاء.

[٧٥] بل نقول: ذلك أعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا أي الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الأول في الجواز أصلاً، وقد يقال: كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الأعراض كالألوان ضروري يحكم به العقل بمعونته أيضاً، والطرق المذكورة تنبيهاتٌ على حكمٍ ضروري فالمناقشة فيها لا تجدي طائلاً.

المقصد الثامن؛ العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين

[٧٦] العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورةً أي هذا حكمٌ معلومٌ بالضرورة ولذلك نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزماً يقينيّاً لا نحتاج فيه إلى فكر، ولا فرق بينه أي بين جزمنا بأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بأن الجسم الواحد لا يوجد في آنٍ واحد في

iki mekânda bulunamaz hükmümüz arasında hiçbir fark yoktur. Buna göre nasıl ki ikinci kesinleme hiç kuşkusuz bedîhî ise birinci de öyledir. "Arazın mahalle nispeti, cismin mekâna nispeti gibidir. Eğer cismin iki mahalle yerleşmesi mümkün olsaydı cismin iki mekânda bulunması da mümkün olurdu." demiyoruz ki buna karşı "iki nispet, eşit değildir, çünkü farklı arazların tek bir mahalle yerleşmesi mümkün iken iki cismin bir mekânda birleşmesi imkânsızdır" denilsin. *Arazın* daha önce geçtiği gibi *ancak mahalliyle belirginleştiği* ve somutlaştığı, *bunu* yani arazın iki mahalle kâim olması imkânsızdır sözümüzü *destekler.* Eğer bir araz, iki mahalle kâim olsaydı onun her mahal bakımından bir taayyünü ve teşahhusu olurdu. Çünkü iki illetin tek bir şahıs üzerine üşüşmesi imkânsızdır. Onun iki taayyünü olduğunda da bir, iki olacaktır. Oysa bu, imkânsızdır. Bu istidlâl değildir. Fakat istidlâl olmamasının nedeni, hükmün zorunlu olması değildir. Aksine o, hükmün nedenini açıklamak sûretiyle onun teyididir. *Çünkü* bedîhî olarak bilinen *şey, nedeniyle bilindiğinde nefis o şeyden daha çok mutmain olur.* Yakînî kesinleme onsuz meydana gelse bile durum böyledir. *Buna karşı çıkan birini de görmedik. Fakat kadim kelâmcılar komşuluk, yakınlık gibi benzeşen izâfetlerin iki tarafla kâim olmasını mümkün görmüşlerdir.* Kitabın nüshalarında böyle denilmektedir. Kitaplarda meşhur olan ve de doğrusu şudur: İzafetlerin varlığını kabul eden kadim filozoflar, komşuluk, yakınlık ve kardeşlik gibi benzeşen izâfetlerin iki tarafla kâim olmasını mümkün görmüşlerdir. Onlar demiştir ki, iki göreliden her biriyle başlı başına bir görelilik kâim olursa bunlardan her biri, diğerinden kopuk olur. Dolayısıyla bu ikisini birbirine bağlamak için bunlarla kâim bir görelilik olmalıdır.

[77] *Gerçek şu ki, o ikisi iki misildirler. Buna göre bunun şuna yakınlığı, bunun şuna yakınlığıyla* türsel *hakikat bakımından ortak olsa da ondan şahıs bakımından farklıdır.* Bu ortaklık yani türsel birlik, iki göreli arasındaki bağlantı için yeterlidir ve onda şahsî birliğe gerek yoktur. İki benzerdeki şahsî farklılığa dair *bu* söylediğimizi, babalık ve oğulluk gibi *birbirinden farklı* izâfetler *açıklar.* Çünkü hiçbir akıl sahibi, o ikisinin birbirinden şahıs bakımından hatta tür bakımından da başka olduğunu ama bununla birlikte o ikisi sayesinde iki göreli yani baba ve oğul arasında irtibat bulunduğunu anlamakta zorlanmaz. *Fakat onlar, onun iki* mahalden *çok şeyle kâim* olabileceği *durumuyla yüz yüze kalırlar.* Çünkü mesela komşuluk, yakınlık ve kardeşlik, iki şey arasında gerçekleşebileceği gibi daha çok şey arasında da gerçekleşebilir. Eğer orada onların birliği mümkün olsaydı burada da mümkün olurdu. Bu ilzâmın onlardan uzaklaştırılmasının yegane yolu, farkın açıklanmasıdır.

مكانين فكما أن الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الأول. ولسنا نقول: نسبة العرض إلى المحل كنسبة الجسم إلى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه أن النسبتين ليستا على السواء لإمكان حلول أعراض متعددة معاً في محلٍ واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكانٍ واحد. ويؤيّده أي يؤيّد ما ذكرناه من أن العرض يمتنع أن يقوم بمحلين أن العرض إنما يتعين ويتشخص بمحله كما مرّ فلو قام عرضٌ واحدٌ بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخصٍ واحد، وإذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالاً لأن الحكم ضروري بل هو تأييدٌ له ببيان لمّيته فإن الشيء المعلوم بالبديهة إذا علم بلمّيته اطمأنت إليه النفس أكثر وإن كان الجزم اليقيني حاصلاً بدونه ولم نجد له مخالفاً، إلا أن قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات جوّزوا قيام نحو الجوار والقرب والأخوة وغيرها من الإضافات المتشابهة بالطرفين قالوا: المضافان إن قام بكلٍ منهما إضافة على حدة كان كل واحدٍ منهما منقطعاً عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما إضافة واحدة لتربط بينهما.

[٧٧] والحق أنهما مثلان فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب هذا من ذاك وإن شاركه في الحقيقة النوعية، وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية كافيةٌ في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه إلى الوحدة الشخصية. ويوضحه أي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين المتخالفان من الإضافات كالأبوة والبنوة إذ لا يشتبه على ذي مسكة أنهما متغايرتان بالشخص بل بالنوع أيضاً مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعني الأب والابن ويلزمهم قيامه أي جواز قيامه بأكثر من أمرين أعني محلين فإن الجوار والقرب والأخوة مثلاً كما تتحقق بين شيئين تتحقق أيضاً بين أشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا أيضاً ولا يندفع هذا الإلزام عنهم إلا ببيان الفرق.

[78] *Ebû Hâşim şöyle demiştir: Telif, arazdır ve iki cevherle kâim olur, daha fazlasıyla değil. Birincinin* -ki bu, telifin iki cevherle kâim bir araz oluşudur- *nedeni şudur: Bazı cisimlerin parçalanması* ve parçalarının bir kısmının diğerinden ayrılması *zordur.* Parçalanmadaki *bu* zorluk, *onu gerektiren bir teliften kaynaklanır.* Çünkü o telif olmasaydı cismin parçalarının ayrılması zor olmazdı. Nitekim birbirine komşu olan şeylerde parçalanma zor değildir. Parçalanmanın zorluk ve güçlüğünü gerektirme ise *salt yoklukta düşünülemez. Dolayısıyla o* telif, ayrılmanın zorluğunu gerektiren mevcut bir *sübûtî sıfattır.* Telif, *zorunlu olarak iki parçadan her biriyle kâim olmaz* yani sadece bu parçayla ve sadece öteki parçayla kâim olması mümkün değildir. Çünkü telif, zorunlu olarak tek bir şeyde düşünülemez. Eğer yazar "iki parçadan biriyle kâim olmaz" deseydi daha açık olurdu. *Şu halde o, ikisiyle kâimdir.* Yani telif, ikisinin toplam olması bakımından toplamıyla değil, ikisinden her biriyle beraberce kâimdir. Aksi halde mahal tek olurdu. *Amaçlanan da budur.*

[79] *Bunun cevabı,* bir kısım cisimlerin parçaları arasında *parçalanmanın zorluğunun* o parçalarla kâim olan *teliften kaynaklandığını men etmektir. Aksine bu zorluğun nedeni, Fâil-i Muhtâr'dır* ki O, ihtiyârıyla o parçaların bir kısmını diğerine parçalanmaları zor olacak şekilde bağlamıştır.

[80] *İkincisinin* yani onun iki cevherden daha fazlasıyla kâim olmadığının *nedeni şudur: Eğer* bir *telif, mesela üç parçayla kâim olsaydı* o *üçünden bir parçanın yokluğuyla telif yok olurdu.* Çünkü mahallin yokluğu, mahalle yerleşen şeyin de yokluğunu gerektirir. *Halbuki ardbitişen yanlıştır. Çünkü kalan iki parça arasında kesinlikle telif vardır.* Çünkü ayrılmanın zorluğu ikisi arasında var olmaya devam etmektedir.

[81] *Bunun cevabı şudur: İki parça arasındaki telif, üçü arasındaki* teliften *başkadır.* Yani bir telifin, belirttiğin gibi, iki parçayla kâim olması ve başka bir telifin de üç parçayla kâim olması mümkündür. Bu durumda üç parçayla kâim olan telif, iki parçayla kâim birinci teliften şahıs bakımından başkadır. *Bununla birlikte* türsel hakikatte *onunla ortaktır.* Üç parçadan biri yok olduğunda *nefyedilen şey,* iki parçayla kâim olan birinci telif değil, üç parçayla kâim olan *ikinci* teliftir. Bu takdirde ikisi arasındaki telifin yok olması gerekmez.

[٧٨] وقال أبو هاشم: التأليف عرض وإنه يقوم بجوهرين لا أكثر؛ أما الأول وهو كونه عرضاً يقوم بجوهرين فلأن من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال أجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر في الانفكاك إلا لتأليفٍ يوجب ذلك العسر إذ لولاه لما صعب الانفكاك بين أجزائه كما في المتجاورات، ولا يتصور إيجاب العسر وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو يعني التأليف صفةٌ ثبوتيةٌ موجودةٌ موجبةٌ لصعوبة الانفصال ولا يقوم التأليف بكل واحدٍ من الجزئين ضرورةً أي لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذاك الجزء فقط لأن التأليف لا يعقل في أمرٍ واحدٍ بالضرورة. ولو قال: ولا يقوم بواحدٍ من الجزئين لكان أظهر فهو قائمٌ بهما أي بكل واحدٍ منهما معاً لا بمجموعهما من حيث هو مجموع وإلا كان المحل واحداً وهو المطلوب.

[٧٩] وجوابه منع أن عسر الانفكاك فيما بين أجزاء بعض الأجسام للتأليف القائم بتلك الأجزاء بل للفاعل المختار الذي ألصق باختياره بعض تلك الأجزاء ببعض على وجهٍ يصعب الانفكاك به.

[٨٠] وأما الثاني وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهر فلأنه لو قام التأليف الواحد بثلاثة أجزاء مثلاً لعدم التأليف بعدم جزءٍ واحدٍ من تلك الثلاثة لأن عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليفٌ قطعاً لأن صعوبة الانفكاك باقيةٌ بينهما.

[٨١] وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين غير التأليف الذي بين الثلاثة أي يجوز أن يقوم تأليفٌ واحد بجزئين كما ذكرته، ويقوم تأليفٌ آخر بثلاثة أجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الأول القائم بالجزئين وإن ماثله في الحقيقة النوعية والمنفي عندما عدم واحد من الثلاثة هو التأليف الثاني القائم بالثلاثة دون التأليف الأول القائم بالاثنين فلا يلزم حينئذٍ انعدام التأليف بينهما.

[82] Bil ki, şahıs bakımından bir olan arazın, bölünen bir mahalle kâim olması mümkündür. Şöyle ki: Bu mahallin bölünmesiyle araz da bölünür ve arazın her bir parçası, mahallinin bir parçasında bulunur. Bu hususta herhangi bir tartışma yoktur. Arazın mahallinin bölünmesiyle bölünmeyeceği şekilde bölünen bir mahalle kâim olması ise ileride geleceği üzere tartışmalıdır. Arazın bir mahalle kâim olması ve bununla birlikte aynıyla başka bir mahalle kâim olmasına gelince bunun yanlışlığının bedîhî olduğunu söylemiştik.

[83] Telif hakkında Ebû Hâşim'den nakledilen söze gelince eğer birinci kısma yorulursa telifin bölünmesi ve vücûdî olması dışında onunla tartışmayız. Şayet ikinci kısma yorulursa onun mümkün olduğunu kabul ettikten sonra telifin vücûdîliği hakkında münakaşa devam eder. Meşhur olan ise Ebû Hâşim'in yanlışlığı bedîhî olarak bilinen üçüncü kısmı kastettiğidir.

[٨٢] واعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحلٍّ منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزءٍ منه في جزءٍ من محلّه فهذا مما لا نزاع فيه، وقيامه بمحلٍّ منقسمٍ على وجهٍ لا ينقسم بانقسام محله مختلفٌ فيه كما سيأتي، وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحلٍّ آخر فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بديهي.

[٨٣] وما نقل عن أبي هاشم في التأليف إن حمل على القسم الأول فلا منازعة معه إلا في انقسام التأليف وكونه وجودياً، وإن حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف، والمشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهةً.

İkinci Mersad: Nicelik

[84] Niceliği diğer kategorilerden önce ele aldı, çünkü nicelik, varlık bakımından nitelikten daha geneldir. Zira niceliğin iki kısmından biri yani sayı, bütün mukârinleri ve soyutları kuşatır. Yine niceliğin varlığı, konularının zâtlarında niceliklerin ve niteliklerin yerleşikliği gibi yerleşik olmayan nisbî arazlardan daha sağlamdır. Bu mersadda dokuz *maksat* vardır.

Birinci Maksat: Niceliğin Üç Özelliği

[85] *Niceliğin üç özelliği vardır* ve bu özellikler sayesinde onun hakikati bilinir. *Birincisi, onun bölünmeyi kabul etmesidir. Bölünme,* iki anlama söylenir. Birincisi *vehimde* bölünmeye *söylenir. Bu, bir şeyden başka bir şeyin farz edilmesidir.* Daha önce bu anlamın, bitişik ve ayrık niceliği kapsadığı belirtilmişti. İkincisi ise *gerçek* bölünmeye *söylenir. Bu,* ister kesme isterse kırma yoluyla olsun *ayırma ve parçalamadır. Birinci* anlam, *niceliğin özelliklerindendir ve onun cisme ve diğer arazlara ilişmesi, niceliğin onlara bitişmesi aracılığıyla olur.* Çünkü sen diğer arazlardan birini tasavvur edip de onunla birlikte sayı ve miktarı dikkate almadığında onun bölünmesini varsayman imkânsızdır. *İkinci* anlamı ise miktardan ibaret olan bitişik *nicelik kabul etmez. Çünkü kabul eden şey, kabul edilen şeyle birlikte kalır.* Aksi halde, zorunlu olarak, gerçekte onu kabul etmez. Cisimde gerçekleşen *parçalama* ve ayırma *esnasında birinci nicelik* yani miktar *aynıyla kalmaz.* Çünkü o, kendinde bitişik ve bir olup onda kesinlikle ayrım yoktur. *Aksine ortadan kalkar ve* orada *başka iki nicelik* yani iki miktar *meydana gelir.* Bu iki nicelik, bilfiil mevcut olmaz, aksi halde bir olan bitişikte mümkün bölünmeler bakımından sonsuz bitişikler bulunur. *Evet,* cisimsel maddeye yerleşmiş bitişik *nicelik, maddeyi parçalanma şeklinde gerçekleşen bölünmeye hazırlar.* Bununla birlikte o niceliğin söz konusu bölünmeyle bir araya gelmesi mümkün değildir. *Nitekim mekâna doğru hareket, mekânda sükûn bulmayı hazırlar. Bununla birlikte hareket ve sükûnun bir araya gelmesi mümkün değildir. Hazırlayan şeyin, sonuçla bir araya gelmesi zorunlu değildir.* Dolayısıyla parçalanma bölünmesini kabul eden şey, parçalanma ve ayrılmayla birlikte olduğu gibi kalan maddedir, bitişik nicelikten ibaret olan miktar değildir.

المرصد الثاني في الكم

[٨٤] قدّمه على سائر المقولات لكونه أعمّ وجوداً من الكيف فإن أحد قسميه أعني العدد يعمّ المقارنات والمجرّدات، وأصح وجوداً من الأعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرّر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة؛

الأول الكم له خواص ثلاث

[٨٥] الكم له خواص ثلاث يتوصل بها إلى معرفة حقيقته؛ الأولى أنه يقبل القسمة والقسمة تطلق على معنيين؛ على القسمة الوهمية وهي فرض شيءٍ غير شيء وقد مرّ أن هذا المعنى شاملٌ للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع أو بالكسر. و المعنى الأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الأعراض يعني باقيها بواسطة اقتران الكمية بها فإنك إذا تصورت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً لم يمكن لك فرض انقسامه، و المعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار فإن القابل يبقى مع المقبول وإلا لم يكن قابلاً له حقيقةً بالضرورة، وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم أي المقدار الأول بعينه لأنه متصلٌّ واحدٌ في حدّ ذاته لا مفصل فيه أصلاً بل يزول ويحصل هناك كمّان أي مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل وإلا كان في متصلٍ واحدٍ متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة. نعم الكم المتصل الحال في المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وإن لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه وإن كان لا يمكن اجتماعهما، والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل.

[86] Sonra şöyle deriz: Parçalanma şeklinde gerçekleşen bölünmeden kastedilen, hakiki bitişikliğinin ortadan kalkması ise bu, bitişik niceliğe ilişmediği gibi ayrık niceliğe de ilişmez. Çünkü birliklerin iliştiği şeyler, birliklerin iliştiği şeyler olması bakımından kendinde bitişik ve bir olmaz, aksine bir kısmı diğerinden ayrık olur. Dolayısıyla orada hakiki birliğin ortadan kalkması düşünülemez. Şayet parçalanma şeklinde gerçekleşen bölünmeyle kastedilen, komşuluk bakımından bitişikliğin ortadan kalkması ise bu, kendinde birliklere değil, bizzat birliklerin iliştiği şeye ilişir. Şayet parçalanma şeklinde gerçekleşen bölünmeyle kastedilen, mutlak olarak bitişikliğin yokluğu yani zâti ayrıklık ise bu, bizzat birliklere ilişir. Çünkü onun bir kısmı diğerinden kendiliğinde ayrıktır ve birliklerin iliştiği şeylere onlar aracılığıyla ilişir.

[87] *İkinci* özellik, *nicelikte bir sayanın bulunmasıdır. Bu sayan, ya sayıda olduğu gibi bilfiil ya da miktarda olduğu gibi vehmi olarak niceliği sayar.* Çünkü her sayıda bilfiil “bir” bulunur ve bu bir, sayıyı sayar. Ayrıca sayıların bir kısmı da diğerini sayar. İster çizgi ister yüzey ister cisim olsun her miktarda onu sayan birin varsayılması mümkündür. *Mesela eşel, zira’larla sayılır.* Eşel, altmış zira’ uzunluğunda bir iptir. *Saymanın anlamı şudur: Sen ondan onun denklerini düşürdüğünde* yani sayılandan sayanın denklerini çıkardığında sayılan *ortadan kalkar.* Bazen sayma, sayanın tatbik yoluyla sayılanı kuşatması olarak açıklanır. Fakat bu, miktara mahsus olup sayıyı içermez. Çünkü birliğin birliğe tatbikinin anlamı yoktur.

[88] *Üçüncü* özellik, *eşitlik ve onun iki mukâbili yani fazlalık ve eksikliktir.* Çünkü akıl, miktarları ve sayıları düşünüp de onlarla birlikte başka bir şey düşünmediğinde bunlar arasında eşitlik, fazlalık veya eksikliğe hükmedebilir. Başka bir şeyi düşünüp de onunla birlikte sayı ve miktarı düşünmediğinde bunlardan herhangi birine hükmedemez. Dolayısıyla bu şeylerin kabul edilmesi, niceliklerin özelliklerinden ve zâtî arazlarındandır.

[89] Zikredilen *bu* üçüncü özellik, *birinci özelliğin bir uzantısıdır. Çünkü* bir nicelikte *parçalar varsayıldığında ya* o nicelikte varsayılan *her bir parçanın karşısında* başka bir nicelikte varsayılan *bir, daha çok veya daha az parça bulunur.* Bu takdirde birinci nicelik, ikinci niceliğe kıyasla eşitlik, eksiklik veya fazlalıkla nitelenir.

[٨٦] ثم نقول: إن القسمة الفكية إذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل أيضاً لأن معروض الوحدات من حيث أنه معروضٌ لها لا يكون متصلاً واحداً في نفسه بل منفصلاً بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصالٍ حقيقي، وإذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضةً لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها، وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقاً أعني الانفصال الذاتي فهي عارضةٌ للوحدات بالذات فإنها في ذواتها منفصلةٌ بعضها عن بعض، وعارضةٌ لمعروضات الوحدات بواسطتها.

[٨٧] الخاصة الثانية وجود عادٍّ فيه يعدّه إما بالفعل كما في العدد فإن كل عددٍ يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عادٌّ له وقد يعدّ بعض الأعداد بعضها أيضاً، وإما بالتوهم كما في المقدار فإن كل مقدار خطاً كان أو سطحاً أو جسماً يمكن أن يفرض فيه واحد يعدّه كما يعد الأشلّ وهو حبلٌ طوله ستون ذراعاً بالأذرع؛ ومعنى العد أنك إذا أسقطت منه أمثاله أي من المعدود أمثال العاد فنى المعدود، وقد يفسر العد باستيعاب العادّ للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوصٌ بالمقادير ولا يتناول العدد إذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة.

[٨٨] الثالثة المساواة ومقابلاها أعني الزيادة والنقصان فإن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان، وإذا لاحظ شيئاً آخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً لم يمكنه الحكم بشيءٍ منها فقبول هذه الأمور من خواص الكميات وأعراضها الذاتية.

[٨٩] وهو أي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الأولى لأنه إذا فرض أجزاء في كم فإما أن يوجد بإزاء كل جزءٍ مفروضٍ في ذلك الكم جزء مفروض في كمٍّ آخر، أو أكثر أو أقل فيتصف حينئذٍ الكم الأول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة مقيساً إلى الكم الثاني.

[90] Onlardan kimisi de bunu tersine çevirip, bölünmeyi kabulü, eşitliği ve eşitsizliği kabulün bir uzantısı yapmıştır. Bunun açıklaması şöyledir: Vehim, bir miktarı ancak ondan daha küçük başka bir miktar düşünüp de bu miktarda o miktara eşit olan bir şey ve fazlalık olan başka bir şey varsaydığında bölebilir. Bu durumda bölünmeyi kabul etmenin anlamı, "şeyin bir kısmının kendisinden daha küçük olana eşitliği bakımından bir şeyden başka bir şeyin varsayılması" demektir. Eğer bu olmasaydı şey bölünmeyi kabul etmezdi. Sadece bu eşitlik, sözü edilen bölünme için yeterlidir. Ya da şöyle denir: Miktarın kendisinde bir şeyden başka bir şeyin varsayılabilecek durumda olmasının nedeni, onun toplamının kendi olması bakımından onun bir kısmına eşit olmasıdır ki akıl bu kısmı önce bir şey olarak varsayar -çünkü bu olmasaydı aklın onda bir şey varsayması mümkün olmazdı-, ardından da başka bir şey varsayar. Sadece bu eşitsizlik, vehmî bölünmenin kabulü için yeterlidir. Zâhir şu ki, kitaptaki açıklama, yalnızca sayısal eşitlik ve eşitsizlik hakkındadır ve onun aksi de miktarsal eşitlik ve eşitsizlik hakkındadır.

[91] *İmâm Fahreddîn er-Râzî şöyle demiştir: "Niceliğin eşitlik ve farklılıkla tarifi mümkün değildir. Çünkü eşitlik* ancak *nicelikte birliktir* şeklinde tarif edilebilir. *Bu durumda kısırdöngü gerekli olur."* İmâm Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle demiştir: "Buna şöyle cevap verilebilir: Eşitlik ve eşitsizlik, duyuyla idrak edilen şeylerdendir. Halbuki duyu niceliği yalın olarak idrak edemez aksine yalnızca nicelik sahibi şeyle birlikte bütün olarak idrak eder. Sonra akıl, iki mefhumdan birini diğerinden ayrıştırmaya çalışır. Bundan dolayı o mâkulün bu duyulurla tarif edilmesi mümkündür. Yani bu duyulurun tarife ihtiyacı yoktur ve onun bunun tarifinde alınabilmesi, bunun bilgisinin ona dayanmasını gerektirmez. Yine niceliğin *bölünmeyi kabulle* tarif edilmesi de mümkün *değildir. Çünkü bölünmeyi kabul, bitişik niceliğe özgüdür."* Bölünmeyi kabulün hangi açıdan bitişik niceliğe özgü olduğunu ve onun vehmi bölünme mefhumuna ilave edilen kayıtla ayrık niceliği içermediğini öğrenmiştin. Nitekim bu, *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de açıklanmış ve *el-Mülahhas*'ta da buna işaret edilmiştir. Yine doğrusunun, bu kaydın dikkate alınmaması olduğunu ve farazi bölünmenin her iki kısmıyla birlikte niceliği içerdiğini öğrenmiştin. Şu halde niceliğin bu bölünmeyi kabulle tarif edilmesi mümkündür.

[٩٠] ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعاً لقبول المساواة واللامساواة؛ وتوجيهه أن يقال: إن الوهم إنما يقسم المقدار إذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء، ويبقى الفضل وهو شيءٌ آخر؛ فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلاً لها، ومجرّد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة. أو يقال: إن كون المقدار ينفرض فيه شيء غير شيء إنما هو لأجل عدم مساواة مجموعة من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل أو لا شيئاً؛ إذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئاً فيفرض بعده شيئاً آخر، ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية. والظاهر أن ما في الكتاب إنما هو في المساواة واللامساواة العددية، وأن عكسه إنما هو في المساواة واللامساواة المقدارية.

[٩١] **قال الإمام الرازي: لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لأن المساواة** لا تعرّف إلا بأنها **اتحادٌ في الكم فيلزم الدور** وذكر في المباحث المشرقية أنه يمكن أن يجاب عنه بأن المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفرداً بل إنما يناله مع المتكمم تناولاً واحداً. ثم إن العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغنٍ عن التعريف، وإمكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه، **ولا** يمكن أيضاً تعريف الكم **بقبول القسمة لأنه يختص بالمتصل منه** قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرّح به في المباحث وأشير إليه في الملخص، وعرفت أيضاً أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد، وأن القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معاً فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة.

[92] Yazarın İmâm Râzî'nin sözünü *Sanki o, parçalanma şeklinde gerçekleşen bölünmeyi dikkate almıştır* şeklinde açıklamasına gelince bunun hiçbir değeri yoktur. Çünkü biraz önce bitişik niceliğin parçalanma bölünmesini kabul etmediği açıklandı. İmâm da sözü edilen iki kitabında bunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Nasıl olur da parçalanma bölünmesini kabulün bitişik niceliğe özgü olduğu düşünülebilir. Bil ki, metnin müellif nüshasında "ayrık" lafzı yazılmış, sonra yazar bunu kendi el yazısıyla "bitişik" lafzına çevirmiştir. Çünkü İmâm'ın iki kitabındaki sözüne uygun olan budur. Kimileri bunun farkına varmadığından sözü, ilk nüshaya dayandırarak parçalanma bölünmesinin ayrık niceliğe özgü olduğunu iddia etmiştir. Sen hakikatini sana anlattığımız şeyin farkında ol ve şaşkınlardan olma! *Aksine* niceliğin *sayanın varlığıyla* tarif edilmesi mümkündür. Zira o, niceliği kuşatan özelliktir ve onun bilgisi, niceliğin bilgisine dayanmaz. Bundan dolayı Fârâbî ve İbn Sînâ niceliği şöyle tarif etmiştir: Nicelik, kendisinde onu sayan birim olan bir şeyin -bu şey ister bilfiil ister bilkuvve mevcut olsun fark etmez- bulunması mümkün şeydir.

İkinci Maksat: Niceliğin Kısımları

[93] *Şayet niceliğin parçaları arasında ortak bir sınır varsa bu, bitişik* niceliktir. Buna örnek miktardır. *Buna göre çizginin varsayılan herhangi bir parçası, bir açıdan bir parçanın sonu ve bir parçanın başı iken* başka *bir açıdan iki parçanın sonudur* ve üçüncü bir açıdan söz konusu iki parçanın başlangıcıdır. Zira bu *başlangıç olarak varsayılan şeye göre* değişir.

[94] Bunun açıklaması şöyledir: Nicelik, zâtı gereği kendisinde bir şeyden başka bir şeyin varsayılması mümkün olan şeydir. Kendisinde iki parça arasında ortak bir sınırda karşılaşan parçaların varsayılması mümkün olan ise bitişik niceliktir. Ortak sınır, iki miktar arasında bir konum sahibi olup bu iki miktardan biri için son, diğeri için başlangıçtır veya her ikisi için de sondur veya her ikisi için de başlangıçtır. Başlangıç ve son olması, bakış açılarına göre değişmektedir. Bir çizgi iki parçaya bölündüğünde iki parça arasındaki ortak sınır noktadır. Yüzey iki parçaya bölündüğünde ortak sınır çizgidir. Cisim bölündüğünde ortak sınır yüzeydir. Ortak sınırların, sınırları oldukları şeylerden tür bakımından farklı olması gerekir. Çünkü ortak sınır,

[٩٢] وأما توجيه المصنف كلام الإمام بقوله: **كأنه أخذ القسمة الانفكاكية** فليس بشيء إذ قد تبيّن آنفاً أن الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية، وقد قرّره الإمام في كتابيه تقريراً واضحاً فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل. واعلم أنه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظة المنفصل، فغيّرها بخطه إلى المتصل لأنه الموافق لكلام الإمام في كتابيه؛ فمنهم من لم يتنبّه لذلك فبنى الكلام على النسخة الأولى فادعى أن القسمة الانفكاكية مختصّةٌ بالمنفصل فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين **بل** يمكن تعريف الكم **بوجود العادّ** فإنه الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته؛ ولذلك عرّفه الفارابي وابن سينا بأنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عادّاً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة.

المقصد الثاني في أقسامه

[٩٣] **فإن كان بين أجزائه حدّ مشترك فهو** الكم **المتصل** كالمقدار **فإن أي جزءٍ من الخط فرض فهو نهايةٌ لجزء، وبدايةٌ لجزء باعتبار، ونهايةٌ للجزئين باعتبارٍ** آخر، وبداية لهما باعتبارٍ ثالث فإن ذلك يختلف **بحسب ما يبتدأ منه فرضاً**.

[٩٤] وتوضيحه أن الكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدٍّ واحدٍ مشتركٍ بين جزئين منها فهو المتصل، والحد المشترك هو ذو وضعٍ بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر، أو نهاية لهما، أو بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات؛ فإذا قسم خط إلى جزئين كان الحد المشترك بينها النقطة، وإذا قسم السطح إليهما فالحد المشترك هو الخط، وإذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا

iki kısımdan birine bitiştirildiğinde onunla kesinlikle artmamalı ve ondan ayrıldığında hiçbir şey eksilmemelidir. Eğer böyle olmasaydı ortak sınır, bölünen miktarın başka bir parçası olurdu. Bu durumda iki kısma bölme, üç kısma bölme olurdu. Üç kısma bölme, beş kısma bölme olurdu. Durum böyledir. Buna göre nokta, çizginin bir parçası değildir, aksine çizgide bulunan bir arazdır. Aynı şekilde yüzeye kıyasla çizgi, cisme kıyasla yüzey böyledir. Yazarın "çizginin varsayılan herhangi bir parçası" sözünde açık bir müsamaha vardır. Çünkü miktarın parçası, onun başka iki parçası arasında ortak sınır olamaz. Dolayısıyla noktanın çizginin bir parçası yapılması, mecâzî bir deyiştir.

[95] *Aksi halde* niceliğin parçaları arasında ortak bir sınır yoksa *ayrık niceliktir. Buna örnek sayıdır. Kuşkusuz sen on içinde mesela altıncıya işaret ettiğinde altı onda son bulur ve kalan dört* altıncıdan değil, *yedinciden başlar. Dolayısıyla orada ikisi arasında* yani onun iki kısmı olan altı ve dört arasında tıpkı noktanın çizginin iki kısmı arasında ortak olması gibi *ortak bir şey yoktur.*

[96] *Bitişik* nicelik *ya yerleşik değildir ya da yerleşiktir* yani ya varsayılan parçalarının varlıkta bir araya gelmesi mümkün değildir ya da varsayılan parçalarının varlıkta bir araya gelmesi mümkündür. *Yerleşik olmayan bitişik nicelik, zamandır. Buna göre şimdi,* zamanın iki parçası olan *geçmiş ve gelecek arasında ortaktır.* Bu ortaklık, noktanın çizginin iki kısmı arasında ortak olması gibidir. Dolayısıyla zaman, bitişik nicelik kabilindendir. *Zâtı yerleşik olan ise miktardır. Buna göre eğer* miktar, *üç yönde bölünürse o,* matematiksel *cisimdir* ve bu miktarların en tamıdır; yalnızca *iki yönde bölünürse yüzeydir;* sadece *bir yönde bölünürse çizgidir.* İşte bu dördü, bitişik niceliğin kısımlarıdır.

[97] *Ayrık* nicelik *ise sayıdır, başka kısım yoktur.* Çünkü ayrık, bir birinden ayrılmış parçalarla var olmaktadır. Birbirinden ayrılmış parçalar, müfredlerdir. Müfredler ise teklerdir. Bir ya kendisiyle birlikte başka hiçbir şey düşünülmeksizin bir olması bakımından alınır ya da belirli bir şey olan bir olarak alınır. Birinci şekilde alınan birler, bir araya gelmiş ama aralarında zâtî ayrılık bulunan birlerdir. Dolayısıyla o, meblağı söz konusu birler olan sayı olacaktır. İşte bu, bizzat niceliktir. İkinci şekilde alınan birler ise birlerin iliştiği şeyler olup birlerin ayrılığıyla ayrıktırlar. Bunlar ise bilaraz niceliktir. Yazar bu anlama şu sözüyle işaret etmiştir: *Çünkü o*

ضم إلى أحد القسمين لم يزدد به أصلاً، وإذا فصل عنه لم ينتقص شيئاً ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءاً آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلاثة، والتقسيم إلى ثلاثة أقسام تقسيماً إلى خمسة؛ وهكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرضٌ فيه وكذا الخط بالقياس إلى السطح، والسطح بالقياس إلى الجسم ففي قوله: فإن أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فإن جزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءاً من الخط تجوّز في العبارة.

[٩٥] **وإلا** أي وإن لم يكن بين أجزائه حد مشترك **فالمنفصل كالعدد فإنك إن أشرت من العشرة إلى السادس مثلاً انتهى إليه الستة وابتداء الأربعة الباقية من السابع لا منه** أي لا من السادس **فلم يكن ثمة أمر مشترك بينها** يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والأربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط.

[٩٦] **و** الكم **المتصل إما غير قار** أي لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود **وهو الزمان فالآن مشتركٌ بين** قسميه **الماضي والمستقبل** على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل، **وإما قار الذات** أي يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود **وهو المقدار فإن انقسم** المقدار **في الجهات الثلاث فجسم** تعليمي وهو أتمّ المقادير، **أو في جهتين** فقط **فسطح أو في جهة واحدة** فقط **فخط** فهذه الأربعة أقسامٌ للكم المتصل.

[٩٧] **و** الكم **المنفصل هو العدد لا غير** وذلك لأن قوام المنفصل بالمتفرقات، والمتفرقات هي المفردات، والمفردات آحاد، والواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر، أو يؤخذ من حيث أنه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الأول وحدات مجتمعة بينهما انفصالٌ ذاتي فيكون عدداً مبلغه تلك الوحدات فهي كمٌّ بالذات، والمأخوذة على الوجه الثاني أمورٌ معروضةٌ للوحدات منفصلةٌ بانفصال الوحدات فهي كمٌّ بالعرض. وإلى هذا المعنى أشار بقوله: **لأنه** أي

ayrık nicelik, yukarıda öğrendiğin gibi *birlere* yani teklere *varıp dayanmalıdır. Şayet birlik, onların zâtının ta kendisi ise* yani yalnızca tekler olmaları bakımından alınmış olmakla o teklerin zâtının kendisiyse *o* teklerden oluşan toplam, sayıdan ibaret olan *çokluktur. Şayet* birlik, belirli ve birliklerle nitelenmiş şeyler olması bakımından alınmış olmakla *onlara* yani o teklere *ilişmişse o, bilaraz niceliktir. Oysa söz, bizzat nicelik hakkındadır.* Çünkü kategorilerden biri sayılan odur.

Üçüncü Maksat: Cismin Üç Boyutu

[98] *Üç cisimsel boyuta, uzunluk, genişlik ve derinlik denir.* Uzunluk, ilk olarak varsayılan uzanımdır. Genişlik, ikinci olarak varsayılan ve birinciyle dik açılarda kesişen uzanımdır. Derinlik ise üçüncü olarak varsayılan ve ilk ikisiyle dik açılarda kesişen uzanımdır. *Bunlar* yani uzunluk, genişlik ve derinlik, üç cisimsel boyutlar olan anlamlardan *başka anlamlara da söylenir. Dolayısıyla bunlara* yani cisimsel boyutlara ve başka anlamlara *işaret edilmelidir.* Çünkü yazar, bunların hepsini açıklamıştır *ki lafzın ortaklığı nedeniyle gerçekleşen hatadan emin olunsun ve onların hakikatleri* yani uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret bu üç lafzın anlamlarının hakikatleri *tasavvur edilsin.*

[99] *Uzunluk,* kendisiyle birlikte herhangi bir kayıt düşünülmeden *mutlak olarak* tek bir *uzanıma* söylenir. Bu anlamda şöyle denir: Her çizgi kendinde uzundur yani o, kendinde bir boyuttur ve tek bir uzanımdır. *Ve ilk başta varsayılan uzanıma* söylenir ki bu, daha önce belirttiğimiz gibi, cisimsel boyutlardan biridir. *Ve birbiriyle yüzeyde kesişen iki uzanımdan daha uzununa söylenir.* Bu, halk arasında meşhur anlamdır.

[100] *Genişlik, yüzeye* söylenir. Bu, iki uzanıma sahip olandır. Bu anlamda "her yüzey kendinde geniştir" denir. *Ve* daha önce belirttiğimiz gibi ilk olarak varsayılan uzanımla diklemesine kesişen *ikinci olarak varsayılan uzanıma söylenir.* Bu, cisimsel boyutların ikincisidir. *Ve daha kısa uzanıma söylenir.*

الكم المنفصل لا بد أن ينتهي إلى وحدات أي إلى آحاد كما عرفت، والوحدة إن كانت نفس ذاتها أي نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها آحاد فقط فهي أي المجتمع من تلك الآحاد الكثرة التي هي العدد، وإن كانت الوحدة عارضةً لها أي لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذةً من حيث أنها أشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كمٌّ بالعرض والكلام في الكم بالذات لأنه الذي عدّ مقولة من المقولات.

المقصد الثالث الأبعاد الثلاثة الجسمية

[٩٨] الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض أولاً، والعرض وهو الامتداد المفروض ثانياً المقاطع للأول على زوايا قوائم، والعمق وهو المفروض ثالثاً المقاطع للأولين كذلك وأنها أي الطول والعرض والعمق تطلق على معانٍ أُخر سوى المعاني التي هي الأبعاد الثلاثة الجسمية فلا بد من الإشارة إليها أي إلى الأبعاد الجسمية والمعاني الأُخر فإنه بين جميع ذلك ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها أي حقائق معاني هذه الألفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق.

[٩٩] أما الطول فيقال للامتداد الواحد: مطلقاً من غير أن يعتبر معه قيد، وبهذا المعنى قيل: إن كل خط فهو في نفسه طويل أي هو في نفسه بعدٌ وامتدادٌ واحد، و يقال: للامتداد المفروض أولاً وهو أحد الأبعاد الجسمية كما ذكرناه، و يقال: لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور.

[١٠٠] وأما العرض فيقال: للسطح وهو ما له امتدادان. وبهذا المعنى قيل: إن كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانياً المقاطع للمفروض أولاً على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الأبعاد الجسمية وللامتداد الأقصر.

[101] *Derinlik ise* önceki iki uzanımdan her biriyle dik açılarda kesişen *üçüncü uzanıma söylenir* ki bu, daha önce geçtiği gibi cisimsel boyutların üçüncüsüdür. *Ve yoğunluğa söylenir. Yoğunluk ise yüzeyler arasındaki dolgudur.* Yani yoğunluk, ilave bir kayıt olmadan bir, iki veya daha çok yüzeyin kuşattığı matematiksel cisimdir. Bu anlamda "her cisim kendinde derindir" denir. *Ve inen yoğunluğa* yani inmesi bakımından kayıtlanmış yoğunluğa söylenir. *Bu takdirde çıkan yoğunluğa* yani çıkışı bakımından kayıtlanmış yoğunluğa *kalınlık denir. Bu açıdan kuyunun derinliği ve minarenin kalınlığı denir.*

[102] *Ve* uzunluk, genişlik ve derinlik, zikredilenlerden *başka anlamlara da söylenir. Mesela dünyanın merkezinden çevresine doğru giden uzanıma uzunluk denir.* Bu, uzunluğun anlamlarından dördüncüsüdür. *Ve* yine *insanın başından ayağına doğru ve dört ayaklı hayvanların başından ardına doğru* giden uzanıma uzunluk denir. Bu uzunluğun anlamlarından beşincisidir. *Ve insanın veya dört ayaklıların sağından soluna doğru giden uzanıma genişlik* denir. Bu genişliğin anlamlarından dördüncüsüdür. *Ve insanın göğsünden sırtına ve dört ayaklıların sırtından yere doğru giden uzanıma derinlik* denir. Bu derinliğin anlamlarından dördüncüsüdür.

[103] *Bil ki,* uzunluk, genişlik ve derinliğe ait zikredilen *bu anlamların bir kısmı sırf niceliktir, bir kısmı* başka bir şeye *izâfetle birlikte* alınan *niceliktir. Sırf niceliğe örnek,* tek bir *uzanım anlamında uzunluk* -ki bu çizgidir-, yüzey anlamında genişlik ve yoğunluk anlamında derinliktir -ki bu matematiksel cisimdir-. *Bir izâfetle birlikte niceliklerin örneği ise ikinci,* birinci veya üçüncü *olarak varsayılmış uzanımdır.* Çünkü uzanımın ikinci olarak varsayılmış oluşu, onun ilk olarak varsayılmış olana bir izâfetidir veya tersidir; onun üçüncü olarak varsayılmış oluşu ise ilk ikisinin toplamına bir izâfetidir, nitekim o ikisinin toplamının da ona bir izâfeti vardır.

[104] *Bazen nicelikle birlikte üçüncü bir izâfet dikkate alınır. Buna örnek, daha uzundur.* Çünkü o, uzuna kıyasla, hatta kısaya kıyasla daha uzundur. Dolayısıyla burada iki izâfet vardır: Daha uzunluk ve kısalığa göreli olan uzunluk. Fakat yazar, daha uzunluğu üçüncü izâfet olarak ifade etmiştir. Çünkü o, aralarında uzunluk tahakkuk eden iki şeyden sonra üçüncü bir şeyin ilişenidir. Ya da yazar, kısalığın da uzunluğa mukâbil bir izâfet olduğunu dikkate almıştır. Oysa bunda uzaklık vardır. Çünkü kısalık, daha uzunla birlikte alınmaz. Eğer onu ikinci izâfet olarak ifade etseydi

[١٠١] وأما العمق فيقال: للامتداد الثالث المقاطع لكل واحدٍ من الأولين على زوايا قائمة وهو ثالث الأبعاد الجسمية كما مرّ. و يقال: للثخن وهو حشو ما بين السطوح أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد أو سطحان أو سطوح بلا قيدٍ زائد، وبهذا المعنى قيل: إن كان جسم فهو في نفسه عميق. و يقال: للثخن النازل أي للثخن مقيداً باعتبار نزوله ويسمى حينئذٍ الثخن الصاعد أعني المقيد باعتبار صعوده سمكاً. وبهذا الاعتبار يقال: عمق البئر وسمك المنارة.

[١٠٢] و يقال: الطول والعرض والعمق لمعانٍ أُخر سوى ما ذكر مثل ما يقال: الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه وهو الرابع من معاني الطول. و يقال: الطول أيضاً للامتداد الآخذ من رأس الإنسان إلى قدمه، ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه. و يقال: العرض للآخذ من يمين الإنسان أو ذوات الأربع إلى شماله وهو رابع معاني العرض. و يقال: العمق للآخذ من صدر الإنسان إلى ظهره ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض وهذا رابع معاني العمق.

[١٠٣] واعلم أن هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي، ومنها ما هي كميات مأخوذة مع إضافة إلى أمرٍ آخر كالمفروض ثانياً أو أولاً أو ثالثاً فإن كون الامتداد مفروضاً ثانياً إضافةٌ له إلى المفروض أولاً وبالعكس، وكونه مفروضاً ثالثاً إضافةٌ له إلى مجموع الأولين كما أن لمجموعهما أيضاً إضافة إليه.

[١٠٤] وقد يعتبر معه أي مع الكم إضافة ثالثة كالأطول فإنه أطول بالقياس إلى ما هو طويل مقيساً إلى قصير فههنا إضافتان الأطولية والطول المضايف للقصر؛ لكنه عبّر عن الأطولية بالإضافة الثالثة لأنها عارضةٌ لأمرٍ ثالث بين أمرين تحقق بينهما الطول، أو لأنه نظر إلى أن القصر أيضاً إضافةٌ مقابلةٌ للطول وفيه بعد لأن القصر ليس مأخوذاً مع الأطول، ولو عبّر عنها بالإضافة

daha açık olurdu. *Ya da dördüncü* bir izâfet dikkate alınır. *Buna örnek,* bir başkasına kıyasla daha uzun olan *başkasına nispetle daha uzundur.* Dolayısıyla orada üç izâfet vardır: İki daha uzunluk ve bir de izâfî uzunluk. İlk daha uzunluk, dördüncü bir şeyin ilişenidir. Bu sebeple onu daha önce geçen şeye kıyasla dördüncü bir izâfet yapmıştır. Oysa onun üçüncü yapılması daha uygundur.

[105] *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'de şöyle denilmektedir: Bu nicelikler bir şeye izafe edilmiş olarak alındığında bazen o şeye izafe edilmesi için başka bir şeye izafe edilme şartı olmaksızın alınır; bazen bir şeye izafe edilmesi için üçüncü bir şeye izafe edilmesi şartıyla alınır. Birincinin örneği, diğer çizgiye uzun değildir denildiği esnada bu çizgi uzundur denilmesi veya başka bir yüzeye geniş değildir denildiği esnada bu yüzey geniştir denilmesi yahut başka bir cisme büyük ve kalın değildir denildiği esnada bu cisim büyük ve kalındır denilmesidir. Bunun ayrık nicelikteki dengi şöyle denilmesidir: Bu sayı, kendisine kıyasla az olan başkasına kıyasla çoktur. İkincinin örneği ise daha uzun, daha geniş, daha derin ve daha büyüktür. Çünkü daha uzun, uzuna kıyasla daha uzundur. O şey de kısaya kıyasla uzundur. Diğer kısımlar hakkındaki söz de böyledir.

Dördüncü Maksat: [Bizzat ve Bilaraz Nicelik]

[106] *Nicelik ya bizzattır ya da bilarazdır. Bizzat nicelik yukarıda anlattığımız,* özelliklerini ve kısımlarını açıkladığımız niceliktir. *Bilaraz nicelik ise* dört *kısımdır. Birincisi, niceliğin mahallidir. Buna örnek cisimdir.* Cisim ya kendisine yerleşen miktar bakımından -ki bu, açıktır- ya da birden çok olduğu takdirde sayı bakımından niceliğin mahallidir. *İkincisi, niceliğe yerleşendir. Buna örnek, yüzeyle kâim olan ışıktır. Üçüncüsü, niceliğin mahalline yerleşendir. Buna örnek karalıktır. Çünkü* miktardan ibaret olan bitişik *nicelikle beraber karalığın mahalli, cisimdir.* Şayet cismin birden çok olduğu dikkate alınırsa ayrık nicelikle birlikte karalık, tek bir mahalde olurlar. *Dördüncüsü, niceliğin taalluk ettiği şeydir. Buna örnek "bu güç,* şiddet, süre veya sayıdaki *tesiri bakımından sonlu veya sonsuzdur" denilmesidir.* Bu anlamlar daha önce doyurucu bir şekilde incelenmişti. *Bizzat olmayan niceliğin anlattığımız özellikleri, bu* dört *kısımdan birine aittir.*

الثانية لكان أظهر **أو** إضافة **رابعة كالأطول بالنسبة إلى الغير** الأطول بالقياس إلى آخر فيكون هناك ثلاث إضافات؛ أطوليتان وطول إضافي، والأطولية الأولى عارضةٌ لأمرٍ رابع فجعلها إضافةً رابعة على قياس ما مرّ، وجعلها ثالثةً أولى.

[١٠٥] وفي المباحث المشرقية أن هذه الكميات إذا أخذت مضافةً إلى شيء فقد تؤخذ تارةً بحيث لا يكون من شرط إضافتها إلى ذلك الشيء إضافتها إلى شيءٍ آخر، وقد تؤخذ تارةً أخرى بحيث يكون من شرط إضافتها إلى شيء إضافتها إلى شيءٍ ثالث. مثال الأول أن يقال: هذا الخط طويل، عندما يقال للخط الآخر: إنه ليس بطويل، أو يقال: هذا السطح عريض، عندما يقال لسطحٍ آخر: إنه ليس بعريض، أو يقال: هذا الجسم كبيرٌ ثخين، عندما يقال لجسمٍ آخر: إنه ليس كذلك. ونظيره في الكم المنفصل أن يقال: هذا العدد كثيرٌ بالقياس إلى آخر، هو قليلٌ مقيساً إليه، ومثال الثاني الأطول والأعرض والأعمق والأكبر فإن الأطول أطول بالقياس إلى طويل، وذلك الشيء طويلٌ بالقياس إلى قصير، وكذا القول في سائر الأقسام.

المقصد الرابع

[١٠٦] **الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه** وبيّنا خواصه وأقسامه، **وإما بالعرض وهو أقسام** أربعة؛ **الأول محل الكم كالجسم** إما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر، وإما بحسب العدد إذا كان الجسم متعدداً. **الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح. الثالث الحال في محل الكم كالسواد فإنه مع الكم** المتصل الذي هو المقدار **محلهما الجسم** وإن اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محلٍّ واحد. **الرابع متعلق الكم كما يقال: هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها** إما في الشدة أو المدة أو العدة؛ وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة **فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كمّاً بالذات فلأحد هذه الوجوه** الأربعة.

[107] *Bil ki, bazı şeylerde bu dört kısmın ikisi bir araya gelir. Mesela harekette böyledir. Zira hareket, mesafeye örtüşür* ve örtüşme, yerleşme yerini tutar. Adeta hareket, bizzat nicelik olan mesafenin mahallidir veya bunun tersidir. *Dolayısıyla da ona azlık, çokluk* kısalık ve uzunluk *bakımından farklılık ilişir.* Ayrıca ona eşitlik, fazlalık ve eksiklik ilişir. Bu nedenle mesela "bu hareket şu harekete eşittir" denir. Bütün bunlar, hareketin mesafeye tâbi olmasıyladır. Yine *hareket, zamana örtüşür.* Sanki hareket zamanın mahallidir veya bunun tersidir. *Dolayısıyla* zamanın azlığı ve çokluğu sebebiyle *harekete hızlılık ve yavaşlık bakımından farklılık* ve yine zaman nedeniyle eşitlik ve farklılık *ilişir.* İşte bu, dört kısımdan biri olup harekette vardır. Hareket, miktarın mahalli olan *hareketli cisimle kâimdir. Dolayısıyla da onun bölünmesiyle bölünür.* Bu da sözü edilen kısımlardan biri olup harekette mevcuttur. Dolayısıyla hareket, iki yönden bilaraz niceliktir. Yönlerden birincisi, bizzat niceliğin harekete yerleşmesi; ikincisi ise hareketin bizzat nicelikle birlikte bir mahalle yerleşmesidir.

[108] *Ayrık nicelik* yerleşik olan ve yerleşik olmayan *bitişiğe ilişebilir. Nitekim zamanı saatlere ve metreyi santimlere böldüğümüzde* bitişik niceliğin parçaları çoğalır. İzafetlerde olduğu gibi bir kategoriye giren bir türün, o kategoriye giren başka bir türe ilişmesinde herhangi bir mahzur yoktur. *Bazen şey, hem bizzat* bitişik *nicelik hem de bilaraz* bitişik nicelik *olur. Mesela zaman,* daha önce geçtiği üzere parçaları, ortak bir sınırda yani anda karşılaştığı için *bizzat* bitişik *bir niceliktir ve mesafeye örtüşen harekete örtüşür.* Dolayısıyla zaman, hareket aracılığıyla, bizzat nicelik olan mesafeye örtüşür ve böylece bilaraz bitişik nicelik olur. O halde zamanda bizzat bitişiklik, bilaraz bitişiklik ve bilaraz ayrıklık bir araya gelmiştir.

Beşinci Maksat: Kelâmcılar Sayıyı İnkâr Etmiştir

[109] *Filozofların aksine kelâmcılar,* ayrık nicelik olan *sayıyı iki gerekçeden dolayı inkâr etmiştir. Birinci gerekçe şudur:* Çokluktan ibaret olan *sayı birliklerden bileşiktir. Birlik ise*

[١٠٧] واعلم أنه قد يجتمع في بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما في الحركة فإنها منطبقةٌ على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكأن الحركة محل للمسافة التي هي الكم بالذات أو بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلاً: هذه الحركة مساويةٌ لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان أيضاً فكأنها محل له أو بالعكس فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء بسببه قلة الزمان وكثرته، ويعرض لها أيضاً المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجهٌ من الوجوه الأربعة وجد في الحركة. وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فتتجزأ بتجزّئه فهذا وجهٌ آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضاً فهي كمٌّ بالعرض من وجهين؛ أحدهما حلول الكم بالذات فيها أو عكسه، والثاني حلولها مع الكم بالذات في محلٍّ واحد.

[١٠٨] والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما إذا قسمنا الأزمان بالساعات أو الأشل بالأذرع فتتعدد أجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوعٍ من مقولة لنوعٍ آخر منها كما في الإضافات، وقد يكون الشيء كمّاً متصلاً بالذات و كمّاً متصلاً بالعرض كالزمان فإنه كمٌّ متصلٌ بالذات لما مرّ من أن أجزاءه تتلاقى على حدٍّ مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كمّاً متصلاً بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض.

المقصد الخامس أن المتكلمين أنكروا العدد

[١٠٩] أن المتكلمين أنكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافاً للحكماء لمسلكين؛ أحدهما أنه أي العدد الذي هو الكثرة مركّبٌ من الوحدات، والوحدة

vücûdî değildir. Parçanın yokluğu, zorunlu olarak bütünün de yokluğunu gerektirir. O halde ademî birliklerden bileşik olan sayı da kesinlikle ademîdir.

[110] *Birliğin* dışta *var olmadığını açıklayan iki şeydir. Birincisi: Eğer* birlik *var olsaydı onun bir birliği olurdu* -çünkü her mevcut, bir olmakla nitelenir- *ve* birbiri ardına beraberce var olan birliklerde *teselsül ortaya çıkardı.* Filozoflar cevap olarak *şöyle demişlerdir: Birliğin birliği* varlığın varlığı hakkında söylenene kıyasla *birliğin kendisidir. Daha önce* bu türden bir istidlâl cevabıyla birlikte *geçmişti.*

[111] *İkincisi: Bir, kimi zaman bölünmeyi kabul eder. Buna örnek,* bir *cisimdir. Mahallin bölünmesi ise mahalle yerleşen şeyin de bölünmesini gerektirir. Çünkü* yerleşen -bu, mesela birliktir- *mahallin bir parçasındaysa* mahallin *tamamı değil o parçası birdir.* Çünkü birlik, o parçayla kâimdir. Oysa bunun tersi varsayılmıştı. *Şayet* yerleşen, *onun parçalarından birinde değilse zorunlu olarak* yerleşenle nitelendiğini varsaydığımız *mahallin sıfatı değildir.* Oysa bu da yanlıştır. *Şayet* yerleşen, mahallin *her bir parçasındaysa ya tam olarak böyledir ya da tam olmaksızın böyledir. Tam olarak öyle olması durumunda* şahıs bakımından *bir, çokla kâim olur.* Oysa bunun bedîhî olarak yanlışlığını öğrenmiştin. *Tam olmaksızın öyle olması durumunda onun bir parçası, bir parçayla, diğer parçası diğeriyle kâim olur ki bölünmeyle kastedilen budur* yani bu, mahallin bölünmesi bakımından yerleşenin bölünmesidir.

[112] Bu istidlâle şöyle itiraz edilmiştir: Yerleşen, bölünen mahallin toplam olması bakımından toplamıyla kâim olabilir ve onun bölünmesiyle bölünmemiş olsa da onun sıfatı olur. Böylesine ise sirâyet etme yoluyla gerçekleşmeyen yerleşme adı verilir. Bundan dolayı yazar buna ve istidlâlin cevabına şu sözüyle işaret etmiştir: "Sizin söylediğiniz *bu istidlâl, ancak* bölünen mahalle *yerleşmenin sirâyet yoluyla yerleşme olduğu durumda doğru olur.* Çünkü sirâyet yoluyla yerleşme olmadan mahallinin bölünmesiyle yerleşenin bölünmesi gerekmez." *diyen kimsenin sözünün hiçbir faydası yoktur. Çünkü biz,* sıfatın yerleştiği bölünen *mahallin her bir parçasının, o sıfatın bir parçasıyla nitelendiğini kanıtladık ve sirâyet etmenin de bundan başka bir anlamı yoktur.* Ancak bunda sorun vardır. Çünkü bu itirazın hâsılı şudur: Biz, yerleşen ve onun herhangi bir parçası, mahallin parçalarından birinde olmadığında onun sıfatı olmadığını kabul etmiyoruz. Zorunluluk iddiasına kulak asılmaz, zira toplam olması bakımından

ليست وجودية، وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورةً فالعدد المركّب من الوحدات العدمية يكون عدمياً قطعاً.

[١١٠] بيان أن الوحدة لا توجد في الخارج أمران؛ الأول لو وجدت الوحدة فلها وحدة لأن كل موجود موصوف بأنه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معاً. قالوا أي الحكماء في الجواب: وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود، وقد مرّ هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق.

[١١١] الثاني أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد، وانقسام المحل يوجب انقسام ما حلّ فيه لأنه إن كان الحال الذي هو الوحدة مثلاً في جزءٍ منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لأن الوحدة قائمةٌ به دون الكل والمقدّر خلافه، وإن لم يكن الحال في شيءٍ من أجزائه لم يكن بالضرورة صفةً له أي للمحل الذي فرضناه موصوفاً به وهذا أيضاً باطل، وإن كان الحال في كل جزءٍ من المحل فإما بالتمام فيقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد عرفت بطلانه بديهةً أو لا بالتمام فيكون جزء منه قائماً بجزء وجزء بآخر، وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب انقسام المحل.

[١١٢] وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفةً له وإن لم ينقسم بانقسامه، ومثل ذلك يسمى حلولاً غير سرياني فأشار إليه وإلى جوابه بقوله: وقول من قال هذا الذي ذكرتموه إنما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه إذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله ولا طائل له ولا فائدة فيه لأنّا برهنّا على أن كل جزءٍ من المحل المنقسم الذي حلّت فيه صفة متصفٌ بجزءٍ منها ولا معنى للسريان إلا ذلك وفيه بحث لأن حاصل ذلك الاعتراض أنّا لا نسلم أنه إذا لم يكن الحال ولا شيء منه في جزءٍ من أجزاء المحل لم يكن صفةً له، ودعوى الضرورة غير مسموعةٍ لجواز أن يكون حالاًّ

toplama yerleşmiş olması ama mahallin parçalarının hiçbirinde yerleşmiş olmaması mümkündür. Buna örnek, çizgi ve izâfetin varlığını kabul edenlere göre çizgideki nokta ve mahallindeki izâfettir. Bölünen mahalle yerleşenin mahalle bağlı olarak bölüneceği sâbit olduğuna göre *birlik vücûdî olması durumunda onun da* yerleştiği cismin bölünmesiyle *bölünmesi gerekir. Oysa* birliğin bölünmesi, *zorunlu olarak yanlıştır.* Dolayısıyla birliğin itibârî bir şey olması gerekir.

[113] Eğer şöyle dersen: "Cismin nefsü'l-emir açısından sıfatı olan birlik, vücûdî ise onun dış varlık bakımından bölünmesi gerekir; itibârî ise tevehhüm bakımından bölünmesi gerekir. Oysa her iki şık ta imkânsızdır." Ben şöyle derim: Akıl, toplamı, icmâl bakımından düşünmekte ve onun bölünmediğini yani birliğe sahip olduğunu dikkate almaktadır. Dolayısıyla birliğin kesinlikle bölünmesi gerekmez. Çünkü birliğin mahalli, birlikte bölünmeye imkân kalmaması bakımından düşünülmektedir. Aklî itibarların ise dış şeylerde düşünülmesi imkânsızdır.

[114] Kelâmcıların *ikinci* iki yolu, birliğin ademîliğinden yardım almaksızın *doğrudan şunu delillendirmektir: Çokluk ademîdir. Aksi halde* yani ademî olmayıp da vücûdî olması durumunda *eğer çokla kâim olursa* -en açığı yazarın şöyle demesidir: "Aksi halde çokluk çokla kâim olurdu." Çünkü çokluğun ne kendi başına ne de çoktan başkasıyla kâim olması düşünülebilir.- bu takdirde *ya çok olması bakımından* çokla kâim *olur ki bu durumda* şahıs olarak *birin çokla kâim olması gerekir.* Şayet o bir, tamamıyla çoktan her biriyle kâim olsaydı bu, yanlışlığı bedîhî olarak bilinen şeylerden olurdu. Ayrıca bu, burada başka bir imkânsızlığı da gerektirir. Zira mesela ikilik eğer iki birden her biriyle kâim olsaydı bir, iki olurdu; eğer ikilikten bir şeyin bununla ve diğer şeyin ötekiyle kâim olması şeklinde dağılım yoluyla çokla kâim olsaydı ikilik, sizin iddia ettiğiniz gibi şahsî birlikle bir olan tek bir sıfat olmazdı. *Ya da çoğun bir olmasını sağlayan bir şeyin ona ilişmesi bakımından* çokla kâim *olur ki bu durumda sözü* çoğun bir şey olmasını sağlayan ve çoğu şahıs olarak birinin *ona* yerleşmesine elverişli hale getiren o şeye *taşırız* ve şöyle deriz: O şey, çoğa ya çok olması bakımından yerleşir ki bu yanlıştır ya da çoğun bir olmasını sağlayan şeyin ona ilişmesi bakımından yerleşir *ve teselsül gerekir.* Dolayısıyla sayıdan ibaret olan çokluğun itibârî bir şey olması gerekir ki amaçlanan da budur.

في المجموع من حيث هو ولا يكون حالاً في شيءٍ من أجزائه كالنقطة في الخط والإضافة في محلها عند القائل بوجودهما هذا، وإذا ثبت أن الحال في المحل المنقسم يجب أن يكون منقسماً بحسبه فإذا كانت الوحدة وجوديةً لزم انقسامها بانقسام الجسم الذي حلّت فيه، وأنه أعني أنقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب أن تكون الوحدة أمراً اعتبارياً.

[١١٣] فإن قلت: الوحدة التي هي صفةٌ للجسم بحسب نفس الأمر إن كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج، وإن كانت اعتباريةً وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال. قلتُ: إن العقل يعتبر المجموع من حيث الإجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها أصلاً لأن محلها ملحوظٌ من حيثيةٍ لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الأمور الخارجية.

[١١٤] وثانيهما أي ثاني المسلكين أن يدل ابتداء أي من غير استعانة بعدمية الوحدة على أن الكثرة عدمية وإلا وإن لم تكن عدمية بل وجودية فإن قامت والأظهر أن يقال: وإلا قامت، أي الكثرة بالكثير إذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذٍ فإما أن تقوم بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير فإن قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحدٍ من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالاً آخر فإن الاثنينية مثلاً لو قامت بكل واحدٍ من الواحدين كان الواحد اثنين، وإن قامت بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم تكن الاثنينية صفةً واحدةً وحدة شخصية كما ادعيتموه، أو تقوم بالكثير من حيث عرض له أمر صار به واحداً فننقل الكلام إليه أي إلى ذلك الأمر الذي صار به الكثير شيئاً واحداً صالحاً لأن يحل فيه واحدٌ شخصي فنقول: ذلك الأمر إما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير وأنه باطل، أو من حيث عرض له ما به صار واحداً ويلزم التسلسل فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد أمراً اعتبارياً وهو المطلوب.

[115] *Bil ki: Bir, bildiğin gibi, bir kısım anlamlara dereceli eşitlik yoluyla söylenir. Bunlardan biri bitişiklikle ve toplanmayla bir olup bunun birliği, zorunlu olarak vücûdîdir.* Çünkü biz cisimlerin bitişikliğini ve toplandığını görüyoruz. Bazen şöyle denir: Görülen şey, bitişen ve toplanandır, birliğin kendisi değildir. Bitişiklik ve toplanmaya gelince bu ikisinin görülmesi bir yana mevcut olduklarını bile kabul etmiyoruz. Cismin bu ikisiyle nitelendiğine duyunun tanıklığı, körlükle nitelenmede olduğu gibi, onların görüldüğüne delâlet etmez. Bu, birlik, bitişiklik ve toplanmanın kendisi yapılması durumunda böyledir. Ama birlik, gerçekte de olduğu gibi, bitişiğe ve toplanana bitişiklik ve toplanma bakımından ilişenin bölünmemesi yapıldığında itibârî bir şey olur. Nitekim yazar şu sözünde bunu belirtmiştir: *Bir diğer anlam, birin bölünmemesidir. Çünkü onun bir şey değil de başka bir şeyin varsayıldığı bir niceliği yoktur. Bu, itibârîdir.* Çünkü onda yokluk alınmaktadır. *Çokluk ise birliklerin toplamından ibarettir. Dolayısıyla çokluk, varlıkta birliği izler.* Buna göre şayet bitişiklik ve toplanma birlikleri gibi birlikler mevcutsa onlardan bileşen çokluk da mevcuttur. Çünkü çokluğun o mevcut birliklerden başka bir parçası yoktur. Şayet bölünmemeler anlamındaki birlikler gibi birlikler yok olan durumlar ise onlardan bileşen çokluk da yok olacaktır. Bu takdirde ne "her sayı mevcuttur" demek ne de "hiçbir sayı mevcut değildir" demek doğrudur. Aksine doğrusu ayrıntılı olarak ele almaktır.

[116] Bu açıklama sorunludur. Zira o, bitişiklik ve toplanmanın vücûdî olmakla birlikte birliğin kendisi oluşuna dayalıdır. Oysa doğrusu şudur: Bitişiklik ve toplanma, daha önce işaret ettiğimiz gibi itibârî birliğin ilişmesinin sebebidirler. Sonra burada çokluğun mevcut olduğunu gösteren bir muâraza vardır. Bu muâraza şöyle denilmesidir: "Sayı, var olan sayılanlarla kâim tek bir şeydir. İbn Sînâ şöyle demiştir: Sayının bir şeylerde varlığı vardır bir de nefiste varlığı vardır ve onun yalnızca nefiste varlığı vardır diyenin sözüne aldırılmaz. Evet, o kimse 'sayının dış dünyadaki sayılanlardan soyutlanmış olarak varlığı yalnızca nefistedir' deseydi bu söz, doğru olurdu. Çünkü sayı, kendi başına var olacak şekilde dıştaki sayılanlardan soyutlanamaz. Mevcutlarda sayıların bulunmasına gelince bunda hiç kuşku yoktur. Sayının varlığı sâbit olduğuna göre onu kâim kılan birliğin varlığı da sâbit sâbittir."

[١١٥] **واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معانٍ كالواحد بالاتصال والاجتماع، ووحدته أمر وجودي بالضرورة** لأنّا نشاهد اتصال الأجسام واجتماعها، وقد يقال: إن المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة؛ وأما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلاً عن أن يكونا مشاهدين، وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى؛ هذا إن جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع، وإن جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمراً اعتبارياً كما صرّح به في قوله: **وككونه لا ينقسم إذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري** لأن العدم مأخوذٌ فيه، **والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود** فإن كانت الوحدات موجودةً كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركّبة منها موجودةً أيضاً إذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة، وإن كانت الوحدات أموراً معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركّبة منها معدومةً أيضاً وحينئذٍ لا يصح أن يقال: إن كل عدد موجود ولا أنه لا شي من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل.

[١١٦] وفيه بحثٌ لأنه مبنيٌّ على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين. والصواب أنهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا إليه، ثم إن ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال: إن العدد أمرٌ واحدٌ قائمٌ بالمعدودات الموجودة. قال ابن سينا: إن العدد له وجودٌ في الأشياء ووجودٌ في النفس، ولا اعتداد بقول من قال: لا وجود له إلا في النفس. نعم لو قال: لا وجود له مجرداً عن المعدودات التي هي في الأعيان إلا في النفس، لكان حقاً فإنه لا عنها قائماً بنفسه، وأما أن في الموجودات أعداداً فذلك أمرٌ لا شك فيه، ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقوّمة له.

[117] Allah rahmet eylesin yazar bu muârazanın define şu sözüyle işaret etti: *Bir olan* şey*in,* sayılanlardan ibaret *toplamla kâim olmasına gelince şayet bu tahayyül edilirse* o şey, bir ve mevcut olmaz, aksine *itibârî olur. Zira hüviyet bakımından bir olan* mevcut *şeyin, iki şeyle kâim olamayacağı zorunludur. Eğer* söylediğimiz şeyden daha fazla emin olmak *istersen dışta var olanı ve dışta var olmayanı düşün.* Çünkü bunlar, ikidirler yani o ikisiyle kâim olan ikiliktirler. Bu takdirde o ikiliğin hüviyet bakımından bir olması bir yana mevcut bir şey olması bile düşünülemez. *Yahut doğuda* bulunan *bir şahıs ile batıda* bulunan *başka bir şahsı* düşün. *Kuşkusuz bu iki şahıs* da *ikidirler* yani ikiliğin iliştiği şeylerdirler. *Zorunlu olarak bilinir ki, bu ikisiyle* hüviyet bakımından *bir olan anlam kâim olmamıştır.* Bununla birlikte çokluk barındıran bir anlam, var olan bu iki şeyle kâim olabilir. Halbuki önceki iki şeyde durum farklıydı. Zira önceki iki şeyle kesinlikle mevcut bir şey kâim olamaz. Nitekim bunu belirtmiştik. *Aksine* sayılanlarla kâim olan *o* şey, *sadece bir varsayım ve itibardan ibarettir* yani farazî ve itibârî bir şeydir. Bununla birlikte dıştaki sayılanlar onunla nitelenir. Çünkü dıştaki mevcutların itibârî şeylerle nitelenmesi mümkündür. Bununla şüphe çözülmekte ve onun kaynağı kesilmektedir. Zira dıştaki şeyler, hiç kuşkusuz sayıyla nitelenmektedir. Fakat onlara ilişen sayının dışta mevcut oluşu, kuşku bulunmayan şeylerden değildir. Dış mevcuda ilişen birlikte de durum böyledir.

Altıncı Maksat: Kelâmcılar Miktarı İnkâr Etmiştir

[118] *Kelâmcılar,* sayıyı inkâr ettikleri gibi *miktarı* da *inkâr etmişlerdir. Onlar bu görüşlerini* kendilerine göre *cismin bölünmeyen parçalardan bileşmesine dayandırmışlardır.* Nitekim ilerde gelecektir. *Buna göre* cismin bileştiği *parçalar arasında* onlara göre *bitişiklik yoktur* aksine gerçekte bu parçalar ayrıktır ama onların ayrıklığı, birbirlerine temas ettikleri eklemlerin küçüklüğünden ötürü duyularla algılanmamaktadır. Durum böyle olunca onlara göre *orada* cisimde *bir bitişiklik* yani haddi zâtında bitişik bir şey olup bu şeyin cisme yerleşen bir araz olduğu *ve* cisimde varsayılan *parçalar arasında* tıpkı miktarlarda ve mahallerinde olduğu gibi *ortak bir sınır bulunduğu nasıl kabul edilebilir!* Aksine cisim, bölünmeyen parçalardan bileştiğinde hiçbir ölçünün varlığı sâbit olamaz, çünkü orada yalnızca cevher-i fertler vardır. Bu cevherler bir sıraya dizildiğinde

[١١٧] فأشار المصنف رحمه الله إلى دفع هذه المعارضة بقوله: وأما أن أمراً واحداً يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فإن تخيل لم يكن ذلك الأمر واحداً موجوداً بل كان اعتبارياً ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمرٌ موجودٌ واحد بالهوية، وإن شئت زيادة استيقان لما ذكرناه فاستبصر بموجودٍ في الخارج ومعدومٍ فيه فإنهما اثنان أي الاثنينية قائمة بهما، وحينئذٍ فلا يتصور كونها أمراً موجوداً فضلاً عن كونها واحدةً بالهوية أو استبصر بشخصٍ موجودٍ في المشرق و بشخصٍ آخر موجود في المغرب فإنهما أيضاً اثنان أي معروضان للاثنينية ويعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنىً واحد بالهوية وإن أمكن أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنىً موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الأولين إذ لا يمكن أن يقوم بهما أمرٌ موجودٌ أصلاً كما ذكرناه بل ذلك الأمر القائم بالمعدودات مجرد فرضٍ واعتبار أي أمر فرضي واعتباري، وإن كانت المعدودات الخارجية متصفةً به فإن اتصاف الموجودات العينية بالأمور الاعتبارية جائز وبهذا تنحلّ الشبهة وتنحسم مادتها فإن الأعيان متصفةٌ بالعدد بلا شك، وأما أن العدد العارض لها موجودٌ خارجي فليس مما لا شك فيه، وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني.

المقصد السادس المتكلمون أنكروا المقدار

[١١٨] أنهم أي المتكلمين أنكروا المقدار كما أنكروا العدد بناءً على أن تركّب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزأ كما سيأتي فإنه لا اتصال بين الأجزاء التي تركّب الجسم منها عندهم بل هي منفصلةٌ بالحقيقة إلا أنه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماسّت الأجزاء عليها. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يسلم عندهم أن ثمة أي في الجسم اتصالاً أي أمراً متصلاً في حد ذاته ذو عرضٍ حالٍّ في الجسم وأن الأجزاء التي تفرض في الجسم بينها حدٌّ مشترك كما في المقادير ومحالها، بل إذا كان الجسم مركّباً من أجزاء لا تتجزأ لم يثبت وجود شيءٍ من المقادير إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة؛ فإذا انتظمت

onlardan tek bir yönde bölünen bir şey meydana gelir ki bazı kelâmcılar bu şeye, cevherî çizgi adını verir; iki sıraya dizildiklerinde iki yönde bölünen bir şey meydana gelir ki buna bazen cevherî yüzey adı verilir; üç yönde dizildiklerinde görüş birliğiyle cisim denen şey meydana gelir. Bu durumda çizgi yüzeyin bir parçası; yüzey de cismin bir parçasıdır. Dolayısıyla ortada yalnızca cisim ve onun parçaları vardır ve parçaların hepsi de cevherler kabilindendir. O halde filozofların iddia ettiği gibi çizgi, yüzey ya da matematiksel cisim olan bir arazdan ibaret hiçbir miktarın varlığı yoktur.

[119] Sonra yazar, niceliğin zikredilen üç özelliğine ve cismin cevher-i fertlerden bileştiği kabul edildiğinde bu özelliklerin cisimde nasıl düşünüleceğine işaret etmeye başladı ve şöyle dedi: Cisimler arasında küçüklük, büyüklük, fazlalık ve eksiklik bakımından *farklılık, parçaların azlığı ve çokluğundan kaynaklanmaktadır.* Buna göre parçaları daha az olan, hacimce daha küçük ve daha eksik olur. Bazen farklılık, parçaların bitişmesinin şiddeti ve aralarında açıklığın bulunması sebebiyle gerçekleşir. Bu durumda cisimde miktar denilen bitişiksel nicelik bulunmadan onun eşitlik ve eşitsizlikle nitelenmesi mümkün olmaktadır. Bu takdire göre cisme ilişen farazi *bölünmenin anlamı, bir cevherin değil de diğer cevherin farz edilmesidir.* Zira bu iki cevherden her biri, diğerinden başka bir şeydir. Dolayısıyla cisimde bitişiksel nicelik olmadan onun bölünmesi mümkün demektir. *Parçalardan başka cismi sayan da yoktur.* Yani cismin kendi parçaları olan cevher-i fertlerden her biriyle sayılması ve orada cismin sayılacağı başka hiçbir şeyin olmaması mümkündür. *Bir sayanın bulunduğu yalnızca vehmedilebilir.* Çünkü bazen cismin hacminin kendinde tek bir bitişik olduğu vehmedilir ve onda o bitişiğin bir kısmının onu saydığı varsayılabilir. Böylece orada kendisinde sayan bir birimin farz edildiği bitişik nicelik olan bir miktar tahayyül edilir. *Oysa vehmin hükmü reddedilir.* Çünkü vehmin hükmü, duyunun çok küçük şeylerin ayrıntılarını idrakten aciz olması nedeniyle mafsalların ve ayrıklığın duyumsanmamasından kaynaklanır. Dolayısıyla cisimde bitişiksel bir nicelik olmaksızın sayanın bulunması mümkün olmuştur. Söylediklerimizle açığa çıktı ki, üç şeyden birinin cisimde bulunması, cisimle kâim olan bir miktarın varlığına istidlâl etmek mümkün değildir.

في سمتٍ واحد حصل منها أمرٌ منقسمٌ في جهةٍ واحدة يسميه بعضهم خطّاً جوهرياً، وإذا انتظمت في سمتين حصل أمرٌ منقسمٌ في جهتين وقد يسمى سطحاً جوهرياً، وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسماً اتفاقاً فالخط جزءٌ من السطح والسطح جزءٌ من الجسم فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض إما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة.

[١١٩] ثم أنه شرع في الإشارة إلى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وأنها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركّبه من الجواهر الأفراد فقال: **والتفاوت** بين الأجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان **راجعٌ إلى قلة الأجزاء وكثرتها** فما هو أقل أجزاء يكون أصغر حجماً وأنقص، وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الأجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقداراً، **والقسمة** الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير **معناها فرض جوهرٍ دون جوهر** فإن كل واحدٍ منهما شيء مغاير للآخر فقد صحّ على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به **ولا عادّ له غير الأجزاء** أي يجوز أن يعد الجسم بكل واحدٍ من الجواهر الفردة التي هي أجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعدّ به أصلاً **اللهم إلا بالوهم** فإنه قد يتوهم أن حجم الجسم متصلٌّ واحدٌ في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعدّه فيتخيل أن هناك مقداراً هو كمٌّ متصلٌ يمكن أن يفرض فيه واحد عادّ **وحكمه مردود** لأنه نشأ من عدم الإحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن إدراك تفاصيل الأمور الصغيرة جداً فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية، وبما ذكرناه انكشف أنه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيءٍ من هذه الأمور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به.

[120] *Filozoflar, miktarın varlığını iki gerekçeyle delillendirmişlerdir. Birincisi: Bir cisme* mesela muma *peş peşe muhtelif miktarlar gelir. Bazen mumun uzunluğu bir karış ve genişliği yarım metre yapılır, bazen bunun tersi yapılır, bazen mum yuvarlak bazen de küp yapılır.* Küp, kendisini altı yüzeyin çevrelediği şeydir ki bu yüzeyler, eşit karelerdir. Bu takdirde muma birbiri peşi sıra farklı ölçüler gelir ama onun özel cisimselliği, infisâl olmadığı sürece, devam eder. O farklı miktarlar ise muma sirâyet eden ve üç yönde uzanan niceliklerdir. İşte bunlar, matematiksel cisimdir.

[121] *Şöyle denilemez:* Sizin söylediğiniz örnekte *miktar değişmemekte* aksine şekiller farklılaşmaktadır. Şekillerin farklılığı ise miktarın farklılığını gerektirmez, *çünkü alan,* değişen bu sûretlerin tamamında *birdir. Çünkü biz şöyle diyoruz: Alan bilkuvve birdir yani ikisinden birinin çarpımı, diğerinin çarpımı gibidir. Ama bilfiile gelince* miktardaki *farklılık açıktır.* Çünkü o cisim yuvarlakken yönlerde uzanan özel bir niceliğe; küpken yönlerde başka şekilde uzanan başka bir niceliğe sahiptir. Dolayısıyla birbiri ardına gelen miktarlar, bilfiil farklıdırlar. Bununla birlikte miktarlar, bilkuvve birdirler, çünkü onlardan çarpım yoluyla meydana gelen alan birdir. Bu birlik ise amaçlanan şeyin ispatını zedelemez. *Yine iki su, bitiştiklerinde bunların sahip olduğu* değişik *yüzey ortadan kalkar ve başka bir yüzey meydana gelir* ki bu yüzey birdir. Testideki su gibi bir olan *şey* mesela iki testiye dökülerek *kesildiğinde* onun bir olan yüzeyi ortadan kalkar ve *onda daha önce bulunmayan iki yüzey meydana gelir.* Cisimsel bir miktarın başka bir miktara dönüşmesi, iki yüzeyin ortadan kalkıp tek bir yüzeyin meydana gelmesi ve bir yüzeyin ortadan kalkıp iki yüzeyin meydana gelmesi gibi *bütün bu* söylediğimiz *şeyler,* matematiksel cisim ve yüzeyden ibaret olan miktarın *varlığını* verir. Çünkü ortadan kalkan ve yeni gelen söz konusu şeyler, salt yokluk değildir, aksine o ikisi mevcut olup biri ortadan kalkmış ve diğeri meydana gelmiştir. *Ve değişimi* yani cisimsel ve yüzeysel miktarların birbirinin yerini alma yoluyla peş peşe gelmesini *verir. Bu* değişim *sayesinde açığa çıkmaktadır ki miktar, parçaların kendisi olamaz* aksine ilave bir şeydir. Çünkü parçalar, matematiksel cisim ve yüzeyin aksine her iki durumda da meydana gelmiş olup değişmemektedir. Yüzey,

[١٢٠] واحتج الحكماء في إثباته بوجهين؛ الأول أن الجسم الواحد كالشمعة مثلاً تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارةً يجعل طوله شبراً وعرضه ذراعاً، وتارةً بالعكس وتارةً مدوّراً، وتارةً مكعباً وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذٍ فقد تواردت عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال، وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي.

[١٢١] لا يقال: لا يتغير المقدار فيما ذكرتم من المثال، بل تختلف الأشكال، واختلافها لا يستلزم اختلاف المقدار إذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدّلة لأنّا نقول: المساحة واحدة بالقوة أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر، وأما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لأن ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات، ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجهٍ آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل، وإن كانت متحدةً بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة، وهذا الاتحاد لا يقدح في إثبات ما هو المطلوب، وأيضاً فالماءان إذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد الذي كان لهما وحدث سطحٌ آخر هو واحد والشيء الواحد كالماء في كوز إذا قطع بأن صبّ مثلاً في كوزين زال عنه سطحه الواحد و حصل فيه سطحان بعد العدم، وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدارٍ جسمي إلى مقدارٍ آخر، ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد، ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين يعطي الوجود أي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لأن الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر، و يعطي التبدل أي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل، وبه أي بهذا التبدل تبيّن أنه أعني المقدار لا يكون نفس الأجزاء بل أمراً زائداً لأنها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح، ولما ثبت السطح مع كونه

konumda sonlu olmakla birlikte, sâbit olduğuna göre onun ucu olan çizgi de sâbittir. Nitekim cismin sonlu olduğu sâbit olduğunda yüzey de sâbit olur.

[122] Cisimsel ve yüzeysel miktarın ispatı hakkında söylenenlerin *cevabı: Bu, bölünmeyen parça görüşünü reddin uzantısıdır. Halbuki bölünmeyen parça* ve cismin ondan bileşik olduğu *görüşünü benimseyen kimse, olmayan şeyin meydana geldiğini ve olan şeyin yokluğunu kabul etmez, aksine* sizin bir cisim üzerine farklı miktarların peş peşe gelmesi hususunda söyledikleriniz hakkında şöyle der: *uzunluktaki parçalar, genişliğe geçmiş ve bunun tersi olmuştur.* Dolayısıyla orada farklı miktarların peş peşe gelmesi söz konusu değildir, bilakis parçaların bir yönden diğerine intikali ve onların konumunun değişmesi söz konusudur. Bundan dolayı cismin şekilleri değişmektedir. Yine o kimse sizin yüzeyin ispatı hususunda söyledikleriniz hakkında şöyle der: Orada yalnızca bir cismin parçalarının başka bir cismin parçalarına bitişmesi veya bir cismin parçalarının bir kısmının diğerinden ayrılması vardır. Bu nedenle onun görüşüne göre kesinlikle miktarın varlığı ispatlanmamaktadır.

[123] *İkinci* Gerekçe: *Cisim* hakiki olarak *genleşir ve* hakiki olarak *yoğunlaşır ama onun cevheri* yani özel hakikati ve belirli hüviyeti her iki durumda da *varlığını sürdürür.* Genleşme, cisme herhangi bir şey eklenmeden ve parçaları arasında boşluk meydana gelmeden onun hacminin artmasıdır. Buna örnek, aşırı derecede ısıtılan sudur. Yoğunlaşma ise cismin parçalarından herhangi bir şey gitmeden veya parçaları arasındaki boşluk kalkmadan cismin hacminin eksilmesidir. *Küçülme ve büyümeyi kabul edip değişen şey ise* muhafaza edilip varlığını sürdüren cevherliğine *zorunlu olarak zâittir ve vücûdîdir.* Zâittir, çünkü o, bu cevherin kendisi veya parçası olsaydı onun değişmesiyle cevherlik de değişirdi. Vücûdîdir, çünkü öğrendiğin üzere değişen, ortadan kalkan ve yenilenen şey, salt yokluk olamaz. Bu durumda çizgide sona eren yüzeyle son bulan cisimsel miktarın varlığı sâbit olmaktadır. Dolayısıyla bunların hepsi mevcut olmaktadır.

[124] *Cevap,* cismin hakiki genleşme ve yoğunlaşmayı kabul ettiğinin *men edilmesidir. Zira bu da heyûlânın* varlığının *ve onun muhtelif miktarları kabulünün uzantısıdır ve onun ispatı, bölünmeyen parçanın reddinin uzantısıdır.* Nitekim inşallah yakında bunu öğreneceksin.

متناهياً في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه، كما أنه إذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح أيضاً.

[١٢٢] **والجواب** عمّا ذكر في إثبات المقدار الجسمي والسطحي **أنه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وأما من قال به** ويتركّب الجسم منه **فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل** يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسمٍ واحد، **ما كان من الأجزاء في الطول انتقل إلى العرض وبالعكس** فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الأجزاء من جهةٍ إلى جهة وتبدّل أوضاعها وبذلك تختلف أشكال الجسم. ويقول فيما ذكرتم في إثبات السطح، ليس هناك إلا اتصال أجزاء جسمٍ بأجزاء جسمٍ آخر، أو انفصال أجزاء جسمٍ واحد بعضها عن بعض، فلا يثبت على رأيه وجود مقدارٍ أصلاً.

[١٢٣] الوجه **الثاني الجسم يتخلخل** تخلخلاً حقيقياً وهو أن يزداد حجمه من غير انضمام شيءٍ آخر إليه ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء؛ كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً **ويتكاثف** تكاثفاً حقيقياً وهو أن ينتقص حجمه من غير أن يزول عنه شيء من أجزائه أو يزول خلاءٌ كان فيما بينها **وجوهريته** أي حقيقيته المخصوصة وهويته المعينة **باقية** محفوظةً في الحالين **والمتغير القابل للصغر والكبر زائدٌ** على جوهريته المحفوظة الباقية إذ لو كان عينها أو جزءاً لها لتغيرت بتغيره **ووجودي ضرورة** لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدماً محضاً فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة.

[١٢٤] **والجواب منعه** أي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين **فإنه أيضاً فرع** وجود **الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع نفي الجزء** كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

Yedinci Maksat: [Kelâmcılar Zamanı İnkâr Etmiştir]

[125] *Kelâmcılar* sayıyı ve yerleşik bitişik nicelikten ibaret olan miktarı inkâr ettiği gibi yerleşik olmayan bitişik nicelik olan *zamanı* da *iki gerekçeden dolayı inkâr etmişlerdir.*

[126] *Birinci Gerekçe: Zamanın* var olduğu kabul edildiği takdirde onun *dünü bugününü önceler.* Çünkü zamanın zâtının sâbit olması mümkün değildir, aksi halde Nuh tufanı zamanında meydana gelen şey, bugün meydana gelen ve aksi olurdu. Oysa bu zorunlu olarak yanlıştır. Aksine onun parçalarının bir araya gelmesi imkânsız olmak zorundadır. Zamanın dününün bugününü öncelemesi, *illiyet, zât* yani tabiat, *şeref ve mertebe bakımından önceleme değildir.* Çünkü bu bakımlardan önce gelen, varlıkta sonra gelenle birlikte bulunur. Oysa dünün bugünle birlikteliği mümkün değildir. Yine zamanın parçaları, hakikat bakımından eşittir. Bu nedenle parçaların bir kısmının diğerine muhtaç olması, aksinden evlâ değildir. Dolayısıyla o ikisinin gerek illiyet gerekse zât bakımından önceliği düşünülemez. Parçalar kendiliklerinde şeref bakımından da eşittir. Dolayısıyla şeref bakımından öncelik yoktur. Mertebe bakımından da öncelik yoktur, çünkü mertebesel öncelik, itibarla değişir. Oysa dünün bugüne önceliği, zorunlu olup değişmez. *Şu halde o öncelik, zaman bakımındandır. Çünkü size göre* ey filozoflar *önceleme* beş durumla *sınırlıdır.* Bu beş durumdan dördü bulunmayınca beşincinin bulunduğu ortaya çıkar. *Bu takdirde zamanın bir zamanı olacaktır.* Çünkü zamansal önceliğin anlamı, zamanda öncenin önde, sonranın ise arkada olmasıdır. Buna göre dün zaman bakımından öncedir, bugün ise zaman bakımından dünden sonradır. *Oysa söz, o zaman* ve onun parçalarının bir kısmının diğerini öncelemesi *hakkındadır ve* beraberce var olan zamanlarda *teselsül gerekir* yani orada bir kısmı diğeriyle örtüşen sonsuz zamanların olması gerekir. *Bu ise* zorunlu olarak kendinde *imkânsızdır. Bununla birlikte* imkânsız olmasının yanında başka bir imkânsızı gerektirir ki bu, şöyle denilmesidir: Sonsuz olup bir kısmı diğeriyle örtüşen o *zamanların toplamının dünü bugününden zaman bakımından öncedir.* Çünkü bir araya gelmeleri imkânsızdır. Bu durumda toplamın dünü bir zamanda ve bugünü de başka bir zamanda gerçekleşmiştir. *Dolayısıyla toplamın zamanı, onun zarfıdır* zira toplam o zamanda gerçekleşmektedir. *Şu halde* o zaman da *hem toplama dahil hem de toplamın dışında olur. Dahil olur,* çünkü o, birbiriyle örtüşen zamanlardan bir zamandır. *Aksi halde* ona dahil olmaması durumunda bizim varsaydığımız *toplam, toplam olmaz.* Zira bu takdirde fertlerin bir kısmı onun dışında kalmaktadır. *Toplamın dışında kalır.*

المقصد السابع

[١٢٥] أنهم أعني المتكلمين كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار أنكروا أيضاً الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار لوجهين؛

[١٢٦] الأول أن الزمان على تقدير كونه موجوداً أمسه مقدّمٌ على يومه إذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات وإلا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم وبالعكس، وهو باطلٌ بالضرورة بل يجب أن تكون أجزاؤه ممتنعة الاجتماع، وليس تقدّم أمسه على يومه تقدّماً بالعلية والذات أي الطبع والشرف والرتبة لأن المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود، وليس الأمس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها إلى بعض أولى من عكسه فلا يتصور بينهما تقدمٌ بالعلية ولا بالذات، وهي في أنفسها متساويةٌ في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لأن التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار، وتقدم الأمس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم أيها الحكماء في خمسة فإذا انتفى أربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان زمان لأن معنى التقدم الزماني أن المتقدم في زمانٍ سابق والمتأخر في زمانٍ لاحق فيكون الأمس في زمانٍ متقدم واليوم في زمانٍ متأخرٍ عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض أجزائه على بعض، ويلزم التسلسل في الأزمنة الموجودة معاً أي يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وأنه محال في نفسه بالضرورة ومع ذلك أي ومع كونه محالاً يستلزم محالاً آخر وهو أن يقال: فمجموع تلك الأزمنة التي لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون أمسها مقدّماً على يومها تقدماً بالزمان لامتناع اجتماع فيكون أمس المجموع واقعاً في زمان ويومه واقعاً في زمانٍ آخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلاً في المجموع لأنه زمانٌ من الأزمنة المتطابقة وإلا وإن لم يكن داخلاً فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعاً لخروج بعض الآحاد عنه حينئذٍ و يكون خارجاً أيضاً عن المجموع

Çünkü şeyin zarfı, onun bir parçası olamaz. Bu yani onun toplama kıyasla hem içerde hem de dışarıda olması *ise imkânsızdır.*

[127] Bu gerekçe *şöyle cevaplanmıştır: Zamanın parçalarının* bir kısmının diğer kısmından *önce gelmesi,* zaman bakımından önceleme olsa bile *başka bir zamanla* önceleme *değildir.* Çünkü zamansal öncelik, zamanda önce ve sonradan her birinin diğerinden başka olmasını gerektirmez, aksine öndekinin sonrakinden, öncenin sonrayla bir araya gelemeyeceği bir şekilde, önce olmasıdır. Kuşkusuz bu öncelik, zaman olmadan olamaz. Eğer bu öncelikte önce gelen ve sonra gelen zamanın parçalarından olmazsa biri diğerinden önce gelen iki zamanda gerçekleşmek durumundadır; şayet zamanın parçalarından olursa oradaki önceleme, öncekine ilave bir zaman olmaz, aksine öncekinin ta kendisi olan bir zamanla olur. Çünkü söz konusu öncelik, zamanın parçalarının doğrudan ve başkalarının ise o parçalar aracılığıyla ilişenidir.

[128] Yazar buna şu sözüyle işaret etmiştir: *Öncelik, onlara* yani zamanın parçalarına *doğrudan, başkalarına ise onlar aracılığıyla ilişir. Çünkü* bir şeye ilişen *her öncelik,* başka bir şeye ilişen *başka bir öncelikten dolayı olmaz. Aksi halde teselsül olur* ve mesela babanın oğla önceliğiyle birlikte sonsuz sayıda önce gelenlere ilişen sonsuz sayıda öncelemeler olur. Bu ise kesinlikle yanlıştır. *Dolayısıyla önceliği bizzat olan bir şeye varıp dayanmak gerekir. İşte bu, zaman dediğimiz şeydir.* Çünkü zamanın mahiyeti, ilerde öğreneceğin üzere, akışın ve yenilenmenin yani istikrarın bitişikliğidir. O mahiyette parçalar varsayıldığında sözü edilen öncelik ve sonralık bu parçalara zâtları gereği ilişir; öncelik ve sonralığın parçalara ilişmesinde parçaların kendisi dışında herhangi bir şeye gerek duyulmaz. Oysa başkası böyle değildir. Çünkü başkası, öncelik ve sonralığın kendisine ilişmesinde zamanın parçalarına muhtaçtır. Bundan dolayı daha önce de işaret edildiği gibi öncelik zamanın parçalarına vardığında öncelik yönüne ilişkin soru kesilir.

[129] Buna da şöyle cevap verilmiştir: Dünün bugüne önceliği, mertebeseldir. Nitekim dün, geçmişten başlandığında önce olurken gelecekten başlandığında sonra olur.

لأن ظرف الشيء لا يكون جزءه وأنه أي كونه داخلاً وخارجاً معاً بالقياس إلى المجموع **محال**.

[١٢٧] **وأجيب** عن هذا الوجه **بأن تقدم أجزاء الزمان** بعضها على بعض وإن كان تقدماً بالزمان لكنه **ليس** تقدماً **بزمانٍ آخر** فإن التقدم الزماني لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمانٍ مغايرٍ له بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فإن هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فإن لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه القبلية من أجزاء الزمان فلا بد أن يكونا واقعين في زمانين أحدهما متقدمٌ على الآخر، وإن كانا من أجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمانٍ زائدٍ على السابق بل بزمانٍ هو نفس السابق لأن القبلية المذكورة عارضةٌ لأجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها.

[١٢٨] وإلى هذا أشار بقوله: **فالتقدم عارضٌ لها** أي لأجزاء الزمان **بالذات ولغيرها بواسطتها إذ لا يكون كل تقدم** عارض لشيء **لتقدم آخر** عارض لشيءٍ آخر **وإلا تسلسل** وكان مع تقدم الأب على الابن مثلاً تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطلٌ قطعاً **فلا بد من الانتهاء إلى ما تقدمه بالذات وهو الذي نسميه الزمان** فإن ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد أعني عدم الاستقرار؛ فإذا فرض فيها أجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها إلى أمرٍ سواها بخلاف ما عداها فإنه محتاجٌ في عروضهما له إلى أجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم إذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما مرّت إليه الإشارة.

[١٢٩] وقد أجيب عنه أيضاً بأن تقدم الأمس على اليوم رتبي. ألا ترى أنه ابتدئ من الماضي كان الأمس مقدماً، وإذا ابتدئ في المستقبل كان مؤخّراً.

[130] *İkinci* Gerekçe: Zamanın varlığı kabul edildiğinde *şimdiki zamanın var* olması gerekir. *Aksi halde zaman* kesinlikle *mevcut olmaz. Çünkü zaman şimdi, geçmiş ve gelecekle sınırlıdır. Geçmiş, şimdi olandı* ve kesildi, *gelecek ise şimdi olacaktır* ve beklenen şimdidir. *Şimdi* mevcut *olmadığına göre ne geçmiş ne de gelecek* vardır. *Dolayısıyla zamanın* kesinlikle *varlığı yoktur. Oysa bu, varsayılanın aksinedir. O* yani var olan şimdiki zaman *bölünmez. Aksi halde onun parçaları, ya birliktedir ya da ardışıktır. Birlikte olması durumunda zamanın parçalarının bir araya gelmesi gerekir. Oysa zorunluluk, bunun yanlışlığına hükmetmektedir.* Çünkü zamanın parçalarının bir araya gelmesi mümkün olsaydı önceki zamanda meydana gelen şey, bugünün meydana gelmişi olabilirdi. Ardışık olması halinde şimdinin parçalarının bir kısmı diğerinden önce gelir. *Bu takdirde şimdi bütünüyle şimdi olmaz* aksine bir kısmı şimdi olur. Oysa bu, bir çelişkidir. Yine sözü, şimdi olan o kısma taşırız. Bu durumda bölünmeyen bir şimdiye ulaşılması gerekir. Çünkü onun sonsuza dek bölünmesi imkânsızdır. Şimdiki *zaman, bölünmediğine göre* şimdinin hemen ardından gelecek *ikinci parça* ve ikincinin ardından gelecek *üçüncü* parça *hakkındaki söz de böyledir. Çünkü* ister geçmiş ister gelecek olsun zamanın parçalarından *her biri, bir zamanlar şimdidir.* Daha önce öğrenmiştin ki, şimdi bölünmezdir. Dolayısıyla zamanın parçaları bölünmezdir ki bunlara anlar denir. *O halde* zaman *birbiri ardına gelen anlardan bileşiktir. Varsayılan ise onun* yani zamanın *mevcut olduğudur. Bu durumda hareket, bölünmeyen parçalardan bileşik olacaktır, çünkü zaman, hareketin arazlarından olup ona örtüşür.* Mesafeden ibaret olan *cisim de aynı şekilde* bölünmeyen parçalardan bileşik olmaktadır. *Çünkü hareket, onun arazlarındandır* yani ona örtüşür.

[131] Özetle zaman, hareket ve mesafe, örtüşen şeylerdir. Öyle ki, bunlardan birinde bir parça varsayılsa diğer ikisinden her birinde de onun karşılığında bir parça varsayılır. Dolayısıyla onlardan biri, bölünmeyen parçalardan bileşirse diğer ikisi de böyle olur. Öyleyse ortaya çıkmaktadır ki, eğer zaman mevcut olsaydı şimdiki zaman, mevcut olurdu ve şimdiki zaman mevcut olsaydı cisim de bölünmeyen parçalardan bileşik olurdu. *Oysa siz, bunu* yani cismin bölünmeyen parçalardan bileştiğini *kabul etmiyorsunuz.* Şu halde size karşı istidlâlimiz ilzâm olarak tamamlanmış demektir. *Yahut onu* yani

[١٣٠] الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً وإلا لم يكن الزمان موجوداً أصلاً لأنه أي الزمان منحصرٌ في الحاضر والماضي والمستقبل، والماضي ما كان حاضراً وصار منقضياً والمستقبل ما سيصير حاضراً وهو الآن المترقب وإذا كان لا حاضر موجوداً فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان أصلاً وهو خلاف المفروض، وأنه أي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم وإلا فأجزاؤه إما معاً فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضيةٌ ببطلانه إذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثاً اليوم، وإما مترتبة فيتقدم بعض أجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضراً بل بعضه هذا خلف. وأيضاً ننقل الكلام إلى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء إلى حاضرٍ غير منقسم لامتناع انقسامه إلى ما لا يتناهى. وإذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر و الجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني إذ ما من جزء من أجزاء الزمان ماضياً كان أو مستقبلاً إلا وهو حاضر حيناً ما وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات فيتركّب الزمان من آناتٍ متتالية والمفروض أنه أي الزمان موجود فتكون الحركة مركّبةً من أجزاء لا تتجزأ لأنه أعني الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركّباً من أجزاء لا تتجزأ لأنها أي الحركة من عوارضه أي منطبقةً عليه.

[١٣١] وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمورٌ متطابقة بحيث إذ فرض في أحدها جزء يفرض بإزائه من كل واحد من الآخرين جزء فإذا تركب أحدهما من أجزاء لا تتجزأ كان الآخران كذلك فظهر أنه لو كان الزمان موجوداً لكان الزمان الحاضر موجوداً، ولو كان الزمان الحاضر موجوداً لكان الجسم مركّباً من أجزاء لا تتجزأ وأنتم لا تقولون به أي بتركّب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ فيتم الاستدلال عليكم إلزاماً، أو نبطله يعني

cismin parçalardan bileştiğini onun parçalardan bileşmesinin imkânsızlığını gösteren *delille çürütürüz.* Bu durumda istidlâl burhân olarak tamamlanmıştır.

[132] İkinci gerekçe, "zaman var olsaydı ya şimdide ya geçmişte ya da gelecekte var olurdu, oysa bunların tamamı da yanlıştır" sonucunu verdiğinden *İbn Sînâ bunu* şöyle diyerek *cevaplamıştır: "Niçin* zaman *var olsaydı ya şimdide ya geçmişte ya da gelecekte olurdu dediniz. Kuşkusuz bunlardan her biri, mutlak mevcuttan daha özeldir. Daha özelin yanlışlığından* ve geçersizliğinden *ise daha genelin yanlışlığı* ve geçersizliği *gerekmez."*

[133] *Ancak bu cevap sorunludur. Zira şey şimdide, geçmişte ve gelecekte yoksa onun* kendinde *varlığı, müteazzirdir* hatta tasavvur edilemez. İbn Sînâ *kendi kendisiyle çelişmiştir. Çünkü o,* hadislerin sonsuza dek birbiri peşi sıra var olmasının imkânsızlığına dair burhân-ı tatbîk yoluyla yaptığımız istidlâlimizin cevabında *şöyle demiştir:* "Sonsuz sayıda *geçmiş hareketlerin hepsi* kesinlikle *var olamaz* ki onlar hakkında tatbik düşünülebilsin ve fazlalık ve eksiklikle nitelenebilsinler. *Aksi halde ya geçmişte ya şimdide ya da gelecekte olurdu. Oysa bunların tamamı da yanlıştır."* Dolayısıyla İbn Sînâ orada üç zamandan birinde var olmayan şeyin, kesinlikle mevcut olmayacağına hükmetmiş, burada ise onu men etmiştir. Bu ise açık bir çelişkidir.

[134] Şöyle dersen: Çelişki yoktur. Çünkü mesela hareket gibi zaman olmayan ve zamansal adı verilen şey, zamanlardan birinde bulunmadığında zamanın aksine mevcut olmaz. Buna örnek, geçmiştir. Zira bize göre o kendinde mevcuttur. Bununla birlikte şimdi ve gelecekte mevcut değildir. Bu açıktır. Geçmişte de mevcut değildir. Çünkü şeyin kendi kendisinin zarfı olması imkânsızdır. Bunun açıklaması şöyledir: Mekân kendinde vardır. Bununla birlikte mekânların hiçbirinde mevcut değildir. Oysa mekânsal, bunun aksinedir. Çünkü mekânsal, bir mekânda bulunmadığında mevcut olamaz. Ben şöyle derim: Bu, lafzî bir tartışmadır. Çünkü kastedilen şudur: Zaman mevcut olsaydı o zaman ya geçmişin ya şimdinin ya da geleceğin kendisi olurdu. Halbuki öğrendiğin gerekçeden dolayı bunların tamamı yanlıştır.

تركب الجسم من تلك الأجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهاناً، ولما كان حاصل الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان فإما أن يوجد في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل والكل باطل.

[١٣٢] أجاب عنه ابن سينا بأن قال: لم قلتم: إنه لو وجد الزمان فإما في الآن أي الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل فإن كلاًّ منها أخصّ من الموجود المطلق، ولا يلزم من كذب الأخص وانتفائه كذب الأعم وانتفاؤه.

[١٣٣] وهو مشكلٌ لأن وجود الشيء في نفسه مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر بل هو غير متصور. وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة إلى غير النهاية: جميع الحركات الماضية التي لا تتناهى لا توجد أصلاً حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان وإلا ففي الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل فقد حكم هناك بأن ما لا يوجد في شيءٍ من الأزمنة الثلاثة لم يكن موجوداً قطعاً ومنعه ههنا وأنه تناقضٌ صريح.

[١٣٤] فإن قلت: لا مناقضة فإن ما ليس بزمان كالحركة مثلاً ويسمى زمانياً إذا لم يوجد في شيءٍ من الأزمنة لم يكن موجوداً بخلاف الزمان كالماضي مثلاً فإنه عندنا موجودٌ في حدّ نفسه وإن لم يكن موجوداً في الحال ولا في الاستقبال وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفاً لنفسه. وتوضيحه أن المكان موجودٌ في نفسه وإن لم يوجد في شيءٍ من الأمكنة بخلاف المكاني فإنه إذا لم يوجد في مكان لم يكن موجوداً. قلتُ: هذه منازعةٌ لفظية إذ المقصود أنه لو كان الزمان موجوداً لكان ذلك الزمان إما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل لما عرفته.

[135] *İbn Sînâ'nın "daha özelin yanlışlığı daha genelin yanlışlığını gerektirmez." sözüne karşı şöyle deriz: Daha genel, her biri de kendisinden daha özel olan birkaç şeyle sınırlı olduğunda ve o şeylerden hiçbiri var olmadığında daha genel de kesinlikle var olmaz. Çünkü genelin* dıştaki *varlığı* zorunlu olarak *özelin zımnındadır.*

[136] *İmâm Râzî*, İbn Sînâ'nın cevabını çürüttükten sonra *onu* yani zamanın yokluğuna delâlet eden ikinci gerekçeyi *hareketin kendisiyle nakzetti. Çünkü delil hareket hakkında geçerlidir.* Çünkü hareket, zaman gibi, üç kısımla sınırlıdır: Geçmiş, şimdi ve gelecek. Bunlardan geçmiş, daha önce şimdi olandır; gelecek ise şimdi olacak olandır. Şayet şimdiki hareketin bir varlığı olmasaydı hareket var olmazdı. Kuşkusuz hareketin şimdisi, bölünmez. Zira o, yerleşik değildir. Dolayısıyla hareketin bölünmeyen parçalardan bileşmesi ve de mesafenin bölünmeyen parçalardan bileşmesi gerekir. Oysa bu, bölünmeyen parça görüşünün yanlışlığını gösteren delil sebebiyle yanlıştır. O halde hareketin mevcut olmaması gerekir. Fakat *onun varlığı zorunlu* olup duyu ona tanıklık yapmaktadır. Şu halde deliliniz nakz olmuştur.

[137] Bu nakzın *cevabı şudur: Hareket* ilerde geleceği üzere eş adlılık yoluyla bazen *kat etme anlamında kullanılır.* Kat etme, başlangıç ile son arasındaki mesafede hareket eden için düşünülen bitişik şeydir *ki* bu anlamda *hareketin varlığı yoktur.* Çünkü hareket eden, sona ulaşmadığı sürece başlangıçtan sona uzanan o bitişik şey, mevcut olamaz; sona ulaştığında ise o aklî bitişik ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla onun dışta bir varlığı düşünülemez. Aksine kat etme anlamında hareket, ilerde de öğreneceğin gibi, yalnızca hayalde şekillenir. Bazen de *hareket "ortada meydana gelme" anlamında* kullanılır. Ortada meydana gelme, istikrâra aykırı bir durum olup bu durum sayesinde cisim daima başlangıç ile son arasında bulunur ve iki anda bir mekânda bulunamaz. Bu anlamda hareket, *mesafenin başından sonuna kadar devam eder* ve mesafeye örtüşmez. Aksine hareket, mesafe üzerinde varsayılan sınırların her birinde vardır fakat sürekliliği ve mesafenin sınırlarına nispetinin istikrarsızlığı nedeniyle, mesafeye örtüşen şeyin hayalde resm olmasını gerektirir. O halde ortaya çıkmaktadır ki, birinci anlamıyla hareketle nakz yapılamaz. Çünkü birinci anlamda hareketin, tıpkı zaman gibi, dışta varlığı yoktur. İkinci anlamda hareketle de nakz yapılamaz. Çünkü o, her ne kadar mevcut olsa bile,

[١٣٥] قوله: لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم. قلنا: إذا انحصر الأعم في عدة أمور كل منها أخص منه ولم يوجد شيء منها أي من تلك الأمور لم يوجد الأعم قطعاً فإن العام لا وجود له في الخارج إلا في ضمن الخاص بالضرورة.

[١٣٦] والإمام الرازي بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه أي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة نفسها إذ الدليل قائمٌ فيها لأن الحركة كالزمان منحصرةٌ في أقسامٍ ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل؛ والماضي منها ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة، ولا شك أن الحاضرة منها غير منقسمة لأنها غير قارة فيلزم تركّب الحركة من أجزاء لا تتجزأ وتركّب المسافة منها وهو باطلٌ بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة و لكن وجودها ضروري يشهد به الحس فانتقض دليلكم.

[١٣٧] والجواب عن هذا النقض أن الحركة كما سيأتي تطلق بالاشتراك اللفظي تارةً بمعنى القطع وهو الأمر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لأن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم يكن ذلك الأمر المتصل الممتد من المبدأ إلى المنتهى موجوداً، وإذا وصل إليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجودٌ في الأعيان بل الحركة بمعنى القطع إنما ترتسم في الخيال كما ستطلع عليه و تطلق أخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالةٌ منافيةٌ للاستقرار يكون بها الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيزٍ واحدٍ آنين، والحركة بهذا المعنى مستمرةٌ من أول المسافة إلى آخرها وليست منطبقةً عليها بل هي موجودةٌ في كل حدٍّ من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها إلى حدود المسافة تقتضي ارتسام ذلك الأمر المنطبق عليها في الخيال فظهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الأول إذ لا وجود لها في الأعيان كالزمان، ولا بالمعنى الثاني لأنها وإن كانت موجودة

mesafeye örtüşmez. Bu nedenle de onun bölünmemesinden ne mesafenin bölünmemesi ne de onun parçalarından birinin bölünmemesi gerekir. Aksine hareketin uzandığı yönde bölünmeyen farazî sınırların mesafede bulunması gerekir. *Böylesi* bir cevabı *zaman hakkında söyleyerek* delilin aslının çürütülmesi *mümkün değildir.* Yani zaman da hareket gibi sürekli bir şeydir denilmesi mümkün değildir. *Çünkü Tufan zamanı zorunlu olarak şimdi yoktur.* Şayet zaman sürekli bir şey olsaydı bütün zamanların gerçekten tek bir şey olması gerekirdi. Oysa bu, bedîhî olarak yanlıştır.

[138] Ancak bu sorunludur. Çünkü *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'de söylenen şudur: "Zaman da hareket gibi iki anlama sahiptir. Birincisi, dışta var olup bölünmez ve ortada oluş anlamında hareketle örtüşür. İkincisi ise vehmî olup dışta varlığı yoktur. Çünkü nasıl ki ortada olma anlamında hareket, kat etme anlamındaki hareketi yapıyorsa aynı şekilde ona örtüşen ve onun gibi bölünmeyen bu şey de akışıyla vehimde uzanan bir şeyi yapmaktadır ki bu şey, vehmî hareketin miktarıdır." İmâm Râzî şöyle demiştir: "Dışta olduğunu söylediğimiz bu zaman, akıcı ân denilen şeydir." Râzî'nin sözünden anlaşılan şudur: Hareket ve zaman arasında bunlardan mevcut olanın, bölünmeyen ve mesafeye örtüşmeyen bir şey olması bakımından herhangi bir fark yoktur ki bölünmeyen parçalardan bileşmeleri gereksin. Nasıl ki bölünmeyen akıcı hareketin sürekliliğinden uzanan harekette varsayılan parçaların bir kısmının diğeriyle birlikte olması gerekmiyorsa aynı şekilde bölünmeyen zamanın yani bölünmeyen hareketin miktarının sürekliliğinden bölünen hareketin miktarı olan bölünen zamanda varsayılan parçaların bir arada olması gerekmez. Tufan zamanının şimdide var olması nereden gerekmektedir! Eğer bu gerekseydi mesafenin başlangıcındaki hareketin mesafenin sonundaki hareketle birlikte olması gerekirdi.

[139] Sonra burada başka bir bahis vardır: Filozoflara göre zaman ya geçmiş, ya da gelecektir. Dolayısıyla onlara göre şimdi olan bir zaman yoktur. Aksine şimdi, çizgi üzerinde varsayılan nokta gibi, geçmiş ile gelecek arasında ortak bir sınır olan vehmî ândır. Bu ân, kesinlikle zamanın bir parçası değildir.

إلا أنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة، ولا أن يكون جزء من أجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة، **ولا يمكن أن** يبطل أصل الدليل بأن **يقال مثل ذلك** الجواب **في الزمان** أي لا يجوز أن يقال: إن الزمان أيضاً أمرٌ مستمرٌ كالحركة **فإن زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة** ولو كان الزمان أمراً مستمراً لوجب أن تكون الأزمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطلٌ بديهةً.

[١٣٨] وفيه نظر؛ إذ المذكور في المباحث المشرقية أن الزمان كالحركة له معنيان؛ أحدهما أمرٌ موجودٌ في الخارج غير منقسم وهو مطابقٌ للحركة بمعنى الكون في الوسط، والثاني أمرٌ متوهمٌ لا وجود له في الخارج فإنه كما أن الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الأمر الذي هو مطابقٌ لها وغير منقسمٍ مثلها يفعل بسيلانه أمراً ممتداً وهمياً هو مقدارٌ للحركة الوهمية. قال: فهذا الذي أثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال؛ فقد تحقق من كلامه أنه لا فرق بين الحركة والزمان في أن الموجود منها أمرٌ لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركّبهما من أجزاء لا تتجزأ فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض، كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم؛ أعني مقدار الحركة غير المنقسمة أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن أين يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن، ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع الحركة في آخرها.

[١٣٩] ثم إن ههنا بحثاً آخر وهو أن الزمان عند الحكماء إما ماضٍ وإما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حدٌّ مشتركٌ بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءاً من الزمان

Çünkü öğrendiğin gibi bitişik niceliğin parçaları arasındaki ortak sınırlar, hakikat bakımından ondan farklıdır. Bu takdirde geçmiş zamanın daha önce şimdi olan ve geleceğin şimdi olacak olması doğru değildir. Nasıl ki tek bir çizgide biri diğeriyle örtüşmeyecek şekilde karşılaşan iki noktanın varsayılması mümkün değilse aynı şekilde zamanda da böyle karşılaşan iki ânın varsayılması mümkün değildir. Dolayısıyla ne zaman, bir biri ardına gelen ânlardan bileşiktir ne de hareket bölünmeyen parçalardan bileşiktir. O halde ikinci gerekçe bütünüyle elenmektedir.

[140] *Filozoflar* zamanın varlığını *iki gerekçeyle delillendirmişlerdir. Birinci gerekçe: Biz* belirli *bir mesafede belirli bir hızda bir hareket* varsayıyoruz *ve onunla aynı hızda bir başka* hareket daha *varsayıyoruz. Şayet bu iki hareket beraberce başlar* ve beraberce biterlerse *o* belirli *mesafeyi beraberce kat ederler.* Bu durumda birinci süratliye ait hareketin başlangıcı ve bitişi arasında bir imkân vardır. Bu imkân, o belirli hızla söz konusu belirli mesafenin kat edilmesini kuşatan uzanım sahibi bir şeydir. Nitekim ikinci süratli, o imkânda ve o hızda birinciye ortak olduğundan o da söz konusu mesafe miktarını kat etmiştir. Bu halde bin hareket varsayılsa bile bu hareketlerin mesafenin miktarında eşit olmaları gerekir ve o miktarda farklılaşmaları kesinlikle mümkün değildir. *Şayet ikisinden biri* diğerinden *önce başlar ve beraberce biterlerse veya ikisinden biri önce biter ama beraber başlarlarsa bu durumda* birinci varsayıma göre sonra başlayan hareket ve ikinci varsayıma göre önce biten hareket, yanındakinden *daha az* mesafe kat etmiştir. Dolayısıyla sonra başlayan hareketin başlangıcı ile sonu arasında o belirli hızla daha az mesafe kat edilmesini içeren bir imkân bulunmaktadır. Bu imkân, birinci imkândan daha azdır hatta onun bir parçası olup diğer parçadan sonra gelir. Aynı şekilde önce biten hareketin başlangıcı ile sonu arasında o özel hızla daha az mesafe kat edilmesini içeren bir imkân vardır. Bu imkân da birinci imkândan daha azdır hatta ondan bir parça olup diğer parçadan önce gelir. *Eğer iki hareket hızlılık ve yavaşlıkta farklılaşır ama başlama ve bitişte birleşirlerse daha hızlı olan hareket* yavaş olandan *daha çok* mesafe *kat eder.* Bu durumda iki hareketin başlangıcı ile bitişi arasında belirli bir yavaşlıkla daha az mesafe kat edilmesini içeren ve belirli bir hızla daha çok mesafe kat edilmesini içeren bir imkân vardır. *Öyleyse* o mesafelerin kat edilmesini içeren uzanmış *bu* şeyler,

أصلاً لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذٍ أن الزمان الماضي ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر فكما أنه لا يمكن أن يفرض في خطٍّ واحدٍ نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق إحداهما على الأخرى، كذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آنان متلاقيان، كذلك فلا يكون الزمان مركّباً من آناتٍ متتالية ولا الحركة مركّبةً من أجزاء لا تتجزأ فيندفع حينئذٍ الوجه الثاني بالكلية.

[١٤٠] احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين؛ الأول أنّا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدارٍ من السرعة و نفرض حركةً أخرى مثلها في السرعة فإن ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً قطعتا تلك المسافة المعينة معاً فبين ابتداء حركة السريع الأول وانتهائها إمكان أي أمرٍ ممتدٍّ يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعيّنة. ألا ترى أن السريع الثاني لما شاركه في ذلك الإمكان وتلك السرعة قطع أيضاً مقدار تلك المسافة، ولو فرض ألف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلاً، وإن ابتدأت إحداهما قبل أي قبل الأخرى وانقطعتا معاً، أو انقطعت إحداهما قبل وابتدأتا معاً قطعت الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الأول، والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافةً أقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها إمكانٌ يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة، وهذا الإمكان أقل من الإمكان الأول بل جزءٌ منه متأخرٌ عن الجزء الآخر، وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها إمكانٌ يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة، وهذا الإمكان أيضاً أقل من الإمكان الأول بل جزءٌ منه متقدمٌ على الجزء الآخر، وإن اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافةً أكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما إمكانٌ يسع قطع مسافةٍ أقل ببطءٍ معيّن، ويسع قطع مسافةٍ أكثر بسرعةٍ معيّنة فإذن هذه الأمور الممتدة

imkânlar yani uzanımlar olup bir parçanın imkânı, diğerinin *imkânına ait olacak şekilde farklılığı kabul eder.* Nitekim yukarıda açıklanmıştı. *Artma, eksilme* ve parçalanmayı *kabul eden ise mevcuttur.* Çünkü sırf yokluk, zorunlu olarak bunları kabul etmez.

[141] *Bu* gerekçenin *telhîsi* ve açıklaması *şudur: Hareket* fazla ve eksik olmak sûretiyle *farklılaşır.* Bu farklılık, *mesafeden kaynaklanmamaktadır. Çünkü o* farklılık, *mesafe bir olmasına rağmen meydana gelmekte ve mesafe farklılığı olmasına rağmen de bulunmamaktadır.* Nitekim hızlı ve yavaş, aynı mesafeyi kat ettiğinde onların hareketleri, mesafede eşitliklerine rağmen, uzanan bir durumda kesinlikle farklıdır. Bu yani söz konusu farklılıkla birlikte mesafenin eşitliği, daha önce varsayılan formlarda zikredilmemektedir. Diğer yandan o farklılık, son olarak varsayılan hızlı ve yavaş hareketlerde olduğu gibi mesafe farklılığı olmasına rağmen bulunmamaktadır. Ayrıca o farklılık, *hızlılık ve yavaşlığa dönük değildir. Çünkü* farklılığın gerçekleşmesine sebep olan uzanan şey, *hızlılık ve yavaşlıkta farklılık bulunmasına rağmen aynı olur.* Nitekim zikredilen formda yani son olarak varsayılan hızlı ve yavaş hareketlerde durum böyledir. *Ve çünkü o şey,* hızda eşit ama başlangıç ve bitişte farklı oldukları varsayılan iki harekette olduğu gibi *hızlılık ve yavaşlıkta birliğe rağmen farklılaşmaktadır. Şu halde harekette* fazlalık ve eksiklik bakımından *farklılığı kabul eden bir şey vardır ve farklılığı zâtı nedeniyle kabul edene ulaşmak gerekir. İşte bu şey, niceliktir.* Çünkü daha önce geçtiği üzere eşitlik ve farklılığı kabul etmek, bizzat niceliğin özelliklerindendir. Bizzat niceliğin dışındakiler, ancak onun aracılığıyla eşitlik ve farklılıkla nitelenirler. Onun hakikati açıklanırken gelecektir ki, o, bitişik nicelik olup yerleşik olmayan bir hey'etin miktarıdır ve hareketlerin en hızlısıdır.

[142] Bu gerekçenin *cevabı şudur: Mesafenin başından sonuna kadar hareket* -ki bu kat etme anlamında harekettir- *tarafların görüş birliğiyle ancak vehimde var olabilir.* Daha önce dikkat çektiğimiz gibi zorunluluk da onun dışta varlığının imkânsız olduğuna hükmetmektedir. *İşte* vehmî hareketin miktarı olan *bu imkânlar* hiç şüphesiz *vehmîdir.* Çünkü mevcûdun, mevhûm ile kâim olması imkânsızdır. *Ayrıca* fazlalık ve eksikliği kabul eden *bu imkânlar,* sırf *yokluklarda varsayılır. Zira*

التي تسع قطع تلك المسافات **إمكانات** أي امتدادات **تقبل التفاوت بحيث يكون إمكان جزء لإمكانٍ** آخر كما تبيّن **وما كان قابلاً للزيادة والنقصان** والتجزئة **فهو موجود** لأن العدم الصرف لا يكون قابلاً لها بالضرورة.

[١٤١] **وتلخيصه** أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه **أن الحركة يلحقها تفاوتٌ** بالزيادة والنقصان **ليس** ذلك التفاوت **بالمسافة لحصوله** أي حصول ذلك التفاوت **مع اتحاد المسافة** كما إذا قطع سريعٌ وبطيءٌ مسافةً واحدة فإن حركتيهما متفاوتتان في أمرٍ ممتدٍّ قطعاً مع تساويهما في المسافة؛ وهذا أعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة، **وانتفائه** أي انتفاء ذلك التفاوت **مع تفاوت المسافة** كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً، **وليس** ذلك التفاوت أيضاً **عائداً إلى السرعة والبطء لاتحاده** أي اتحاد ذلك الأمر الممتد الذي قد يقع به التفاوت **مع الاختلاف في السرعة والبطء** كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً **ولاختلافه** أي اختلاف ذلك الأمر **مع الاتحاد في السرعة والبطء** كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع **ففي الحركة شيء يقبل التفاوت** بالزيادة والنقصان **ولا بد من الانتهاء إلى ما يقبله لذاته وهو الكم** لما مرّ من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات، وأن ما عداه إنما يتصف بهما تبعاً له، وسيأتي في بيان حقيقته أنه كمٌّ متصل ومقدارٌ لهيئةٍ غير قارة هي أسرع الحركات.

[١٤٢] **والجواب** عن هذا الوجه **أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها** وهي الحركة بمعنى القطع **لا توجد اتفاقاً إلا بحسب الوهم** والضرورة أيضاً قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبّهنا عليه فيما سبق **فهذه الإمكانات** التي هي مقدار الحركة الوهمية **وهمية** بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم، **ولأنها** أعني هذه الإمكانات القابلة للزيادة والنقصان **تنفرض في الإعدام** الصرفة **فإن ما**

Tufan günü ile Hz. Muhammed (s.a.) arasındaki zaman, Hz. Musa -a.s.- ile Hz. Muhammed (s.a.) arasındakinden daha çoktur. Kuşkusuz yok olan şeylere ilişmesi mümkün olan, dışta mevcut olamaz.

[143] Sonra tahkîk, öğrendiğin şu şeydir: Kat etme anlamında hareket ile onun miktarı olan zamanın dışta varlığı yoktur, aksine bu ikisi ancak hayalde resmolur. Fakat bunların hayaldeki irtisâmı, zorunlu olarak yok olan bir şeyden değil, dışta var olan iki şeyden alınır. Çünkü biz biliyoruz ki, hayalde resmolan o uzanımın dışta var olduğu ve onda parçaların bulunduğu varsayılsaydı bu parçaların bir araya gelmesi imkânsız olurdu ve parçaların bir kısmı diğerinden önce olurdu. Oysa aklî uzanım böyle değildir. Böyle olması için dışta istikrarlı olmayan ama sürekli olan bir şey, sürekliliği ve istikrarsızlığı bakımından akılda o uzanımı meydana getirmelidir. Bu iki hayalî uzanım, ilk bakışta açık olup bir tür gizlilik içeren o iki mevcut şeye delâlet ettiğinden bu ikisinin yerine konulmuş ve delâlet ettikleri iki mevcudun hallerinin bilinmesini sağlayan halleri araştırılmıştır. Bu açıdan vehimdeki bu iki şey, dış dünyada bulunup da halleri araştırılan şeyler hükmündedir. Bu böyledir.

[144] İmâm Râzî bu gerekçeye şöyle itiraz etmiştir: "Bu gerekçe, beraberce başlayıp beraberce biten iki hareketin varlığının imkânı üzerine kuruludur. Bu beraberlik ise yalnızca zamansal beraberliktir. Zamansal beraberlik de ancak zamanının ispatından sonra ispatlanabilir. Dolayısıyla kısırdöngü ortaya çıkar. Yine bu, biri daha hızlı diğeri daha yavaş iki hareketin varlığının imkânına dayalıdır. Hızlılık ve yavaşlığın ispatı ve tasavvuru ise zamanın ispatı ve tasavvuruna dayalıdır. Bu durumda da başka bir kısırdöngü ortaya çıkar. Yine hasım 'geçmiş zaman, fazlalık ve eksiliği kabul eder ve bu takdirde onun bir başlangıcı olacaktır' dediğinde buna şöyle cevap verdiniz: Geçmişin toplamı, herhangi bir vakitte var olmamıştır. Dolayısıyla onun fazlalık ve eksikliği kabul ettiğini söylemek doğru değildir. Nasıl olur da ispatlamaya çalıştığınız bu imkânın fazlalık ve eksikliği kabul ettiği hükmünü verebilirsiniz! Ayrıca o imkân da herhangi bir vakitte var olmamıştır. Bu çelişki değil midir?"

بين يوم الطوفان ومحمد ﷺ أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام ولا شك أن ما يمكن عروضه لأمور معدومة لا يكون موجوداً خارجياً.

[١٤٣] ثم التحقيق ما قد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما إنما يرتسمان في الخيال، لكن ليس ارتسامهما فيه من أمرٍ معدوم بالضرورة بل من أمرين موجودين في الخارج لأنّا نعلم أن ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معاً بل كان بعضها متقدماً على بعض، ولا يكون الامتداد العقلي كذلك إلا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد، ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادئ الرأي ودالّين على ذينك الأمرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقيما مقامهما وبحث عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين؛ فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الأعيان التي يبحث عن أحوالها هذا.

[١٤٤] وقد اعترض الإمام الرازي على هذا الوجه بأنه مبنيٌّ على إمكان وجود حركتين تبتدئان معاً وتنتهيان معاً، وليست هذه المعية إلا المعية الزمانية التي لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات الزمان فيلزم الدور، وأيضاً هو مبنيٌّ على صحة وجود حركتين إحداهما أسرع والأخرى أبطأ، ولا يمكن إثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما إلا بعد إثبات الزمان وتعقله فيلزم دورٌ آخر. وأيضاً لما قال الخصم: إن الزمان الماضي قابلٌ للزيادة والنقصان فيكون له بداية، أجبتم عنه بأن مجموع الماضي لم يوجد في وقتٍ من الأوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الإمكان الذي تحاولون إثباته مع أنه أيضاً لم يوجد في وقتٍ من الأوقات، وهل هذا إلا تناقض.

[145] Sonra İmâm Râzî ilk ikisini şöyle cevapladı: "Zamanın varlığı açıktır ve bilinmektedir. Bütün milletler zamanı günler, saatler, aylar ve yıllarla ölçmüşlerdir. Kastedilen ise onun özel hakikatini yani onun bir nicelik oluşunu ve hareketin miktarı olduğunu açıklamaktır. Kuşkusuz zamanın varlığını bilmek, beraberlik, hızlılık ve yavaşlığın sübûtu için bize yeter. Dolayısıyla herhangi bir kısırdöngü yoktur."

[146] İmâm Râzî üçüncüye şöyle cevap verdi: "Fazlalık ve eksikliği kabul eden şeyin parçalarının toplamı beraberce mevcut olmak zorunda değildir. Şüphesiz mesafenin başından sonuna kadar hareket, mesafenin ortasına kadar hareketten daha çoktur ve bununla birlikte hareketin parçalarının toplamının beraberce varlığı yoktur." Sonra İmâm Râzî şöyle dedi: "Fakat buna göre bir şey daha kalmaktadır. Bu şey şudur: Fazlalık ve eksiklik hükmünün doğruluğu, hakkında hüküm verilen şeyin varlığına dayanmadığı takdirde bu, onların esaslarından pek çoğunu zedeler. Bu husuta düşünülsün!"

[147] *İkinci* gerekçe: *Baba zorunlu olarak oğuldan öncedir.* Çünkü baba oğul yokken vardır, sonra oğul varlık kazanmıştır. Buna göre baba oğlun yokluğuyla -ki varlık bu yokluğu izlemiştir- birlikte olması bakımından dikkate alındığında ondan önce olur. Nitekim baba, varlığı oğlun varlığıyla birlikte olması bakımından dikkate alındığında onunla birlikte olur. *Bu öncelik, babanın* cevherinin *kendisi değildir, çünkü öncelik, izâfî* olup ancak iki şey arasında düşünülebilir; *ve babanın cevherinden başkadır,* zira babanın cevherinde kesinlikle izâfet yoktur. *Ayrıca babanın cevheri,* anlattığımız gibi *bazen oğulla birlikte olur.* Bu durumda babanın cevheri, oğlun beraberliğiyle birlikte var olur. Kuşkusuz babanın oğla önceliği, onun oğulla beraberliğiyle birlikte var olmaz. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Denilmiştir ki, o, beraber olmaz.* Yani öncelik ve öncelemekle nitelenen şey, bu durumdayken beraberlikle nitelenmez. Dolayısıyla öncelik, babanın cevheriyle bir araya geldiği gibi, beraberlikle bir araya gelmez. Bu durumda öncelik, babanın zâtına ilave olmaktadır. *Ayrıca o, onunla beraber oğlun yokluğunun dikkate alınması değildir.* Yani söz konusu önceleme, babayla beraber oğlun yokluğunun dikkate alınmasından ibaret de değildir. *Çünkü o* yani baba, oğla *eklenen* ve varlığından sonra ona gelen *yoklukla beraber dikkate alınır ve* bu açıdan babanın oğla *önceliği yoktur* aksine baba bu açıdan oğuldan sonradır.

[١٤٥] ثم أجاب عن الأولين بأن الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فإن الأمم كلهم قدّروه بالأيام والساعات والشهور والأعوام، والمقصود بيان حقيقته المخصوصة أعني كونه كمّاً ومقداراً للحركة، ولا شك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور.

[١٤٦] وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع أجزائه موجوداً معاً فإن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر من الحركة إلى منتصفها مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معاً، ثم قال: لكن يبقى على هذا شيء وهو أنه إذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه.

[١٤٧] الوجه **الثاني أن الأب مقدّمٌ على الابن ضرورةً** لأن الأب موجودٌ مع عدم الابن، ثم وجد الابن فإذا اعتبر الأب من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدّماً عليه، كما أنه إذا اعتبر من حيث أن وجوده مقارنٌ لوجود الابن كان معه، **وليس ذلك التقدم نفس** جوهر **الأب لأن التقدم أمرٌ إضافيٌ** لا يعقل إلا بين شيئين **دون جوهر الأب** إذ لا إضافة فيه أصلاً **ولأن جوهر الأب قد يكون معه** أي مع الابن كما صوّرناه فقد وجد جوهر الأب مع معيّة الابن، ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له، وإليه أشار بقوله: **وقيل: لا يكون مع** أي ما هو متصف بالقبلية، والتقدم لا يكون في تلك الحال متصفاً بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الأب فتكون القبلية أمراً زائداً على ذاته **ولا هو باعتبار عدم الابن معه** أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الأب **لأنه** أي الأب **يعتبر مع العدم اللاحق** بالابن الطارئ عليه بعد وجوده **ولا تقدم** للأب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخرٌ عنه.

[148] *Özetle öncelik ve sonralık, babayla birlikte dikkate alınan yokluğun kendisiyle farklılaştığı şeylerdendir.* Çünkü babayla birlikte dikkate alınan yokluk, bazen onun önceliğini gerektirir bazen onun sonralığını gerektirir. Nitekim bunu öğrendin. *Şu hale* öncelik, *yokluğun kendisi olamaz.* Aksi halde yokluğun babayla birlikte dikkate alınması, onun daima önce olmasını gerektirirdi ve sonralık da benzer gerekçeden dolayı yokluğun kendisi olmazdı. *Bazen* yokluk öncelik ve sonralıkla farklılaşır şeklinde söylediğimiz *bu* şey *şöyle ifade edilir:* Oğlun varlığından *önceki yokluk, tıpkı* oğlun varlığından *sonraki yokluk gibidir. Halbuki öncelik, sonralık gibi değildir* diğer deyişle öncenin önceliği, sonranın sonralığı gibi değildir. Dolayısıyla o ikisinden hiçbiri yokluğun kendisi değildir. Nitekim öncelik, ne sadece babanın kendisidir ne de oğlun yokluğuyla birlikte alınan babadır. Sonralık da ne oğlun kendisidir ne de babanın varlığıyla birlikte alınan oğuldur. Aksine öncelik ve sonralık, söz konusu şeylere ilave iki durumdur. Dolayısıyla öncelik ve sonralık, iki izâfettir ve bu nedenle bir mahalli gerektirirler. Böylece açıklığa kavuştu ki, öncelik ve sonralığın baba ve oğula ilişmesi, baba ve oğulun zâtları gereği değildir. Aksi takdirde öncelik ve sonralığın baba ve oğuldan ayrılması imkânsız olurdu ki bu, daha önce geçen gerekçeden dolayı yanlıştır. Şu halde öncelik ve sonralıkla zâtı gereği nitelenen başka bir şey olmalıdır.

[149] İkinci gerekçenin *telhîs* ve tahrîri *şudur: Kuşkusuz burada bir şey vardır* ve bu şeye zâtı gereği öncelik ve sonralık ilişir. Bu şey, baba ve oğul gibi örfte önce ve sonra denilen şeyden başkadır. İşte *bu şeyin öncesinin sonra ve sonrasının önce olması mümkün değildir.* Çünkü şeyin zâtının gerektirdiği durumun ondan ayrılması imkânsızdır. Örfte öncelik ve sonralıkla nitelenen *bu şeylere gelince bunların* öncesinin sonra ve sonrasının önce olması *mümkündür. Çünkü biz babanın cevherini cevher olmak bakımından düşünsek onun oğuldan önce ve sonra var olması imkânsız olmaz* aksine babanın cevherinin öncelik ve sonralığa nispeti eşittir. Oğlun cevherinde de durum aynıdır. Çünkü cevher olması bakımından onun babadan önce veya ondan sonra var olması imkânsız değildir. *İşte öncelik ve sonralık, bu* şeylere, zâtı gereği öncelik ve sonralığa konu olan *o şey sebebiyle ilişir. Dolayısıyla baba, önceki zamanda olduğu için önce, oğul ise sonraki zamanda olduğu için sonradır. Eğer* baba ve oğlun öncelik ve sonralığın doğrudan konusu olan *o* durumda bulunması *düşünülmeseydi aksine iki zât* yani baba ve oğlun cevheri,

[١٤٨] وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه أي مع الأب فإن العدم المعتبر معه قد يكون موجباً لتقدمه وقبليته، وقد يكون موجباً لتأخره وبعديته كما عرفت فلا تكون القبلية نفس العدم وإلا كان اعتبار العدم مع الأب موجباً لتقدمه أبداً، ولا تكون البعدية أيضاً نفس العدم لمثل ما ذكر. وقد يعبر عنه أي عن هذا الذي ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية بأن العدم قبل أي قبل وجود الابن كالعدم بعد أي بعد وجوده وليس قبل كبعد أي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم، كما أن القبلية ليست نفس الأب وحده ولا مأخوذاً مع عدم الابن، والبعدية أيضاً ليس نفس الابن وحده ولا مأخوذاً مع وجود الأب، بل القبلية والبعدية أمران زائدان على الأمور المذكورة وهما إضافتان فيستدعيان محلاًّ، وقد تبيّن أن عروض القبلية والبعدية للأب والابن ليس لذاتيهما وإلا امتنع انفكاكهما عنهما، وهو باطلٌ لما مرّ فلا بد من شيءٍ آخر يتصف بهما لذاته.

[١٤٩] وتلخيصه أي تلخيص الوجه الثاني وتحريره أن ههنا شيئاً تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف، إنه متقدمٌ ومتأخرٌ كالأب والابن، وهو شيءٌ لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل لأن ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه، وأما هذه الأشياء التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك أعني أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل لأنّا لو فرضنا جوهر الأب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك أي قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره إلى القبلية والبعدية على سواء، وكذا الحال في جوهر الابن فإنه من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل الأب أو بعده فهذه الأشياء إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر الذي تلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان الأب متقدماً لكونه في زمانٍ متقدم، والابن متأخر لكونه في زمانٍ متأخر ولو لم يلاحظ ذلك أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الأمر الذي هو معروضٌ بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان أعني جوهري الأب والابن من حيث مفهومها بلا

bunlardan başka bir şeyi dikkate almaksızın *mefhumları bakımından dikkate alınsaydı orada bir öncelik ve sonralık olmazdı.* Öncelik ve sonralığın doğrudan kendisine iliştiği *o şey, bizim zaman dediğimiz şeydir.* Çünkü bizim zamanla kastımız, onun öncelikle nitelenen parçasının sonralıkla nitelenmesi ve sonralıkla nitelenen parçasının öncelikle nitelenmesi imkânsızdır anlamında zâtı gereği kendisine ait bir parçanın bir parçadan önce ve zâtı gereği kendisine ait bir parçanın bir parçadan sonra olduğu şeydir.

[150] *İkinci* gerekçenin *cevabı şudur:* Sizin söylediğiniz *o şey* yani öncelik ve sonralık, *aklî bir itibar* olup dışta varlığı yoktur. *Çünkü* sizin baba ve oğul hakkında söylediğiniz tarzdaki öncelikle *hâdisin yokluğu, varlığından kesinlikle öncedir.* Dolayısıyla öncelik, yokluğa ilişmekte ve onun bir sıfatı olmaktadır. *Yokluğa ilişen ve onun sıfatı olan ise kesinlikle dışta gerçekleşmiş mevcut bir şey olamaz* aksine o, mevhûm ve itibârî bir durum olup mevcut bir mahalli gerektirmez. Şu halde öncelik ve sonralığın doğrudan doğruya iliştiği şeyin, sizin iddia ettiğiniz gibi, dışta gerçekleşmiş bir mevcut olması gerekmez.

Sekizinci Maksat: Zamanın Hakikati

[151] Hakikatinin belirlenmesi bakımından *zaman hakkında beş görüş vardır. Birinci görüş: Kadîm filozoflarından biri şöyle demiştir: Zaman,* araz değildir, kendisiyle birlikte hiçbir cisim bulunmayan maddeden *soyut bir cevher olup zâtı gereği yokluğu kabul etmez.* Dolayısıyla o, bizzat zorunludur. Zaman zâtı nedeniyle yokluğu kabul etmez dedik *çünkü eğer yok olsaydı yokluğu varlığından sonra olurdu ki bu, sonra ve öncenin bir araya gelmediği bir sonralıktır.* Söylenen *bu şey, zaman bakımından sonralıktır.* Çünkü daha önce geçtiği üzere zaman bakımından olmayan sonralıkta sonra önceyle bir araya gelir. *Buna göre zamanın yokluğuyla birlikte zaman vardır.* Bu durumda zaman, yok olduğu farz edildiği esnada var olacaktır. *Halbuki bu, çelişkidir.* Yokluğunun varsayılmasından onun varlığı gerektiğine göre onun yokluğu zâtı gereği imkânsızdır. Dolayısıyla onun varlığı zorunludur. Zamanın zâtı gereği zorunlu varlık sâbit olduğuna göre onun bizâtihî kâim ve maddenin kirlerinden soyutlanmış bir cevher olduğu da sâbit olmuştur. Amaçlanan da budur. Sonra onda hareket meydana geldiği ve hareketin parçalarının ona nispeti var olduğunda ona zaman adı verilir, şayet onda hareket var olmazsa ona dehr adı verilir.

اعتبار أمرٍ آخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الأمر الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان إذ لا نعني بالزمان إلا الأمر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء، وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع أن يتصف بالقبلية.

[١٥٠] والجواب عن الوجه الثاني أن ذلك الذي ذكرتموه أعني القبلية والبعدية اعتبارٌ عقلي لا وجود له في الخارج فإن عدم الحادث مقدّمٌ على وجوده ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الأب والابن قطعاً فيكون التقدم عارضاً للعدم وصفةً له وما يعرض للعدم ويكون صفةً له لا يكون أمراً موجوداً محقّقاً في الخارج بل يكون أمراً موهوماً اعتبارياً فلا يستدعي محلاً موجوداً فلا يلزم أن يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجوداً خارجياً كما ادّعيتموه.

المقصد الثامن في حقيقة الزمان

[١٥١] وفيه أي في الزمان باعتبار تعين حقيقته مذاهب خمسة؛ أحدها قال بعض قدماء الفلسفة: إنه أي الزمان جوهر لا عرض مجرّد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجباً بالذات. وإنما قلنا: إن الزمان لا يقبل العدم لذاته إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلف وإذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالاً لذاته فيكون وجوده واجباً، وإذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهرٌ قائمٌ بذاته مجرّدٌ عن شوائب المادة وهو المطلوب، ثم إن حصلت الحركة فيه ووجدت لأجزائها نسبةً إليه سمي زماناً، وإن لم توجد الحركة فيه سمي دهراً.

[152] *Bu* görüşün delilinin *cevabı birkaç yönden verilir. Birincisi:* Sizin kendisiyle istidlâl ettiğiniz *bu delil, zamanın ortadan kalkmasını* yani var olduktan sonra yok olmasını *nefyetmektedir ama onun başlangıçta* hiç var olmamak sûretiyle *yok olmasını nefyetmemektedir. Çünkü "eğer* zaman *kökten yok olursa onun yokluğu,* öncenin sonrayla bir araya gelmediği bir sonralıkla *varlığından sonra olur" demek doğru değildir* ki zamanın varlığı ve yokluğunun bir araya gelmesi gereksin. Bu imkânsızlığın gerekmesi için onun yokluğunun varlığından sonra olduğu farz edilmeli ve yine onun varlığının yokluğundan sonra olduğu farz edilmelidir. Dolayısıyla zaman hakkında imkânsız olan, onun varlığından sonra olan yokluk ve varlığından önce olan yokluktur. *Varlıktan sonraki* veya önceki *yokluk ise* mutlak *yokluktan daha özeldir. Bu nedenle onun imkânsızlığı bunun imkânsızlığını gerektirmez.* Çünkü mutlak yokluğun başka bir ferdi vardır. Bu fert, varlıkla öncelenmemiş ve varlığı da öncelememiş olan daimi yokluktur. Mutlak yokluğun bu ferdi, zaman hakkında imkânsız değildir. O halde zaman, zâtı nedeniyle zorunlu değildir.

[153] Delile verilen cevabın yönlerinden *ikincisi,* şöyle denilerek yapılan *nakzdır:* Sizin "onun yokluğu varlığından sonradır ve bu sonralık, sonranın önceyle bir araya gelemeyeceği bir sonralıktır ve böyle olan her sonralık da zamanla olur" sözünüz, *zamanın parçalarının bir kısmının diğerinden önce gelmesiyle* nakzedilir. *Çünkü parçaların bir kısmının diğerinden önce gelmesi, söylediğimiz gerekçeden dolayı zaman ile değildir.* Söylenilen gerekçe, bir araya gelip örtüşen zamanlarda teselsül olacağıdır. *O halde zamanın varlığının yokluğunu öncelemesi* veya onun yokluğunun varlığını öncelemesi *aynı şekilde mümkündür.* Yani zamanın varlığı ve yokluğu arasındaki öncelik ve sonralık, tıpkı zamanın parçaları arasında olduğu gibi, zamanla değildir.

[154] Ancak bu cevap sorunludur. Çünkü daha önce geçtiği üzere zamanın parçaları arasındaki öncelik zamansal bir önceliktir ama bu, önce ve sonraya zâit bir zamanla değildir, aksine o ikisinin aynısı olan bir zamanladır. Çünkü parçalar arasındaki öncelik ve sonralık, onların zâtından kaynaklanmaktadır. Oysa zamanın yokluğu böyle değildir. Çünkü zamanın yokluğu, zâtı gereği ne önceliği ne de sonralığı gerektirir, aksine onunla birlikte bir zaman bulunmalıdır ki bu zaman sayesinde ona öncelik ve sonralık ilişsin. Bunun tahrîri şudur: Öncelik ve sonralıktan her biri zaman olduğunda bunların herhangi birinde ona ilave bir zamana ihtiyaç duyulmaz. Bunların hiçbiri zaman olmadığında her ikisinde de zamana ihtiyaç duyulur. İkisinden biri zaman olup da diğeri zaman olmadığında ilkinde değil, diğerinde zamana ihtiyaç duyulur. İşte şu anda söz konumuz olan, bu kabildendir.

[١٥٢] **وجوابه** أي جواب دليل هذا المذهب **من وجوه؛ الأول أن هذا** الذي استدللتم به **ينفي انتفاء الزمان** وهو طريان العدم عليه بعد وجوده **ولا ينفي عدمه ابتداء** بأن لا يوجد أصلاً **لأنه لا يصدق** أن يقال: **لو عدم** الزمان **أصلاً ورأساً لكان عدمه بعد وجوده** بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معاً إنما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده، وعلى تقدير وجوده بعد عدمه أيضاً فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده، والعدم الذي يكون قبل وجوده، **والعدم بعد الوجود** أو قبله **أخصّ من العدم** المطلق **فلا يوجب امتناعه امتناعه** لأن العدم المطلق له فردٌ آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقاً بالوجود ولا سابقاً عليه، وهذا الفرد منه ليس ممتنعاً على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته.

[١٥٣] الوجه **الثاني** من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو **النقض** بأن يقال: قولكم: إن عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل بعدية كذلك فهي بالزمان، منقوضٌ **بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإنه ليس بالزمان لما قلنا** من لزوم التسلسل في الأزمنة المجتمعة المتطابقة **فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه** أو تقدم عدمه على وجوده **كذلك** أي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين أجزاء الزمان.

[١٥٤] وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين أجزائه تقدمٌ زماني لكنه ليس بزمانٍ زائدٍ على المتقدم والمتأخر بل بزمانٍ هو عينهما لأن التقدم والتأخر فيما بينها ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فإنه لا يقتضي لذاته لا تقدماً ولا تأخراً بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم أو التأخر بحسبه. وتحريره أن كل واحدٍ من المتقدم والمتأخر إذا كان زماناً لم يحتج في شيءٍ منهما إلى زمانٍ زائدٍ عليه، وإذا لم يكن شيء منهما زماناً احتيج فيهما إلى الزمان، وإذا كان أحدهما زماناً والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر إلى الزمان دون الأول وما نحن بصدده من هذا القبيل.

[155] Cevabın yönlerinden *üçüncüsü: Sizin "onun varlığından sonraki* veya önceki *yokluğu* ancak *zaman iledir" hükmünüz, sonralık* veya öncelik *yokluğa ilişseydi doğru olurdu. Halbuki bu* yani yokluğun söylenenlerin iliştiği şey olması, size göre *imkânsızdır. Zira* sonralık, sizin düşüncenize göre *mevcut bir şeydir* ve öncelik de böyledir. *Çünkü o olmasaydı* sizin öncelik ve sonralığın sübûtuyla *zamanı ispatlamanız mümkün olmazdı. Herhangi bir şekilde sübûtu bulunmayan ise salt olumsuzluk ve sırf yokluktur* yani zamanın yokluğudur. *Nasıl olur da ona* her ikisi de vücûdî olan *öncelik ve sonralık ilişir. Bu ancak* vakıaya örtüşmeyen *zihnî varsayım bakımından olabilir* ki o varsayım da kesinlikle dikkate alınmaz. Yokluk, nefsü'l-emir bakımından sonralığın iliştiği şey olmadığına göre o açıklama da tamamlanmış değildir.

[156] Zamanın hakikati hakkındaki görüşlerden *ikinci görüş: Zaman, en büyük felektir, çünkü en büyük felek* zamanın birlikteliğine muhtaç hareketli cisimlerin *hepsini kuşatır.* Nitekim zaman da bunları kuşatır. *Bu delil, ikinci şekilden iki olumluyla istidlâldir.* Dolayısıyla yerinde bilindiği üzere sonuç vermez. Ayrıca iki öncülde sözü edilen kuşatmanın anlamı kesinlikle farklıdır ve bu nedenle de orta terim birliği yoktur.

[157] *Üçüncü görüş: Zaman, en büyük feleğin hareketidir. Çünkü bu hareket,* tıpkı zamanın yerleşik olmaması gibi *yerleşik değildir. Bu* istidlâl *de önceki cinsindendir.* Çünkü bu da ikinci şekilden iki olumluyla istidlâldir ve dolayısıyla doğru değildir. Hareket, zamanın aksine, hızlılık ve yavaşlıkla hakiki olarak nitelenir.

[158] *Dördüncü görüş:* Bu filozoflar arasında meşhur olup *Aristoteles'in savunduğu şu görüştür: Zaman, en büyük feleğin hareketinin ölçüsüdür.* Aristoteles bu görüşü *şöyle delillendirmiştir: Zaman* fazlalık ve eksiklikle *farklılaşır. Dolayısıyla o, bir niceliktir.* Çünkü daha önce geçtiği gibi eşitlik ve farklılık, niceliğin özelliklerindendir. Ayrıca *bölünmeyen parçanın* ve cismin bundan bileşmesinin *imkânsızlığı* burhânla *sâbit olmuştur. Bu nedenle* zaman *birbiri ardına gelen ânlardan bileşmiş olamaz.* Aksi halde cisim, bölünmeyen parçalardan bileşir. O halde zaman, ayrık nicelik olamaz. Çünkü bu, onun birliklerinden ibaret olan ve birbiri ardına gelen ânlardan bileşik olmasını gerektirir. *Aksine o, bitişik niceliktir. Şu halde o, ölçüdür* yani parçaları varsayımsal ortak sınırlarda karşılaşan bitişik bir niceliktir.

[١٥٥] الوجه الثالث من وجوه الجواب أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده أو قبل وجوده ليس إلا بالزمان إنما يصح أن لو كان العدم معروضاً للتأخر أو للتقدم وأنه أي كونه معروضاً لما ذكر محالٌ عندكم فإنه أي التأخر أمرٌ موجودٌ على رأيكم، وكذلك التقدم إذ لولاه لم يمكن لكم إثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر، وما لا ثبوت له بوجهٍ ما فإنه نفيٌ محض وعدم صرف أعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتأخر الوجوديان اللهم إلا بحسب الفرض الذهني الذي لا يطابق الواقع ولا يعتدّ به أصلاً، وإذا لم يكن العدم معروضاً للتأخر بحسب نفس الأمر لم يتم ذلك البيان.

[١٥٦] وثانيها أي ثاني المذاهب التي في حقيقة الزمان أنه الفلك الأعظم لأنه محيطٌ بالكل أي بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان، كما أن الزمان محيطٌ بها أيضاً وهو استدلالٌ بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه؛ على أن الإحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط أيضاً.

[١٥٧] وثالثها أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة كما أن الزمان غير قار أيضاً وهو أعني هذا الاستدلال من جنس ما قبله فإنه أيضاً استدلالٌ بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح، كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقةً بخلاف الزمان.

[١٥٨] ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب إليه أرسطو من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم. واحتج أرسطو على ذلك بأنه أي الزمان متفاوتٌ بالزيادة والنقصان فهو كم لما مرّ من أن المساواة والمفاوتة من خواصه، وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وتركّب الجسم منه فلا يكون الزمان مركّباً من آناتٍ متتالية وإلا تركّب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ فلا يكون الزمان كمّاً منفصلاً لاستلزامه تركّبه من الآنات المتتالية التي هي الوحدات بل يكون كمّاً متصلاً فهو مقدار أي كمية متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدودٍ

Ama parçaları bir araya gelen *yerleşik bir şeyin ölçüsü değildir. Aksi halde* zaman da onun gibi *yerleşik olurdu.* Çünkü yerleşiğin ölçüsü, zorunlu olarak yerleşiktir. Fakat zamanın yerleşik olması imkânsızdır. Aksi takdirde peş peşe gelen hâdislerin hepsi bir araya gelirler.

[159] *Şu durumda zaman,* varlığı zaman olmaksızın hareketli olarak düşünülemeyen hareketli cisme ait *yerleşik olmayan bir hey'etin* ölçüsüdür. *İşte bu hey'et, harekettir.* Zamanın ölçüsü olduğu *bu hareketin kesilmesi imkânsızdır.* Aksi halde zaman da kesilirdi ve dolayısıyla onun varlığından sonra yokluğu gerekirdi ki bu, *birinci görüşün ispatlandığı delilin aynısı nedeniyle* imkânsızdır. *O halde zaman, döngüsel hareketin ölçüsüdür, çünkü doğrusal hareket, boyutların sonluluğu nedeniyle* hiç kuşkusuz *kesintiye uğrar.* Bu sebeple doğrusal hareketin seyrettiği doğrultuda sonsuza dek gitmesi mümkün değildir. *Ayrıca* tek bir hareketliden çıkan ama farklı yönlere giden *iki hareket arasında zorunlu olarak sükûn bulunacaktır.* Bu sebeple de hareketlinin kendi yönünden başka bir yöne sapmasıyla doğrusal hareketin sürekliliği ve devamı mümkün değildir.

[160] *Döngüsel hareket, felekî harekettir.* Hiç kuşkusuz hızlılık ve yavaşlıkta birbirinden farklı *bütün hareketler zamanla ölçülür.* Bu bağlamda mesela "bu hareket bir saattir" ve "o hareket iki saattir" denir. Binaenaleyh zaman *en hızlı hareketin ölçüsüdür.* Çünkü hareketlerin en hızlısının ölçüsü yani zamanı daha azdır. Zira zamanın azlığı, hareketin hızlı olmasını gerektirir ve bu takdirde onunla bütün hareketler ölçülür. *Çünkü* ölçü bakımından *daha büyük olan, daha küçük olanla ölçülür ama bunun aksi yapılamaz. Mesela "bu fersah, şu kadar mızraktır, bu mızrak şu kadar dirsektir ve bu dirsek şu kadar parmaktır" demir. Zira* daha büyük olan, daha küçüğü ve fazlasını kapsadığından *daha küçük, daha büyüğü sayar. Oysa daha büyük, daha küçüğü sayamaz.* Çünkü daha küçüğün, daha büyüğü kuşatması imkânsızdır. *Öğrenmiştin ki* var olan *hareketlerin en hızlısı,* en büyük feleğin hareketi olan *günlük harekettir. O halde zaman, günlük hareketin ölçüsüdür* ve dolayısıyla onunla öncelikle ve doğrudan o hareket ölçülür, ikinci ve dolaylı olarak da diğer hareketler ölçülür. *Amaçlanan da budur.*

[161] *Buna yönelik itiraz şudur: Bu delil, tamamı da men edilen bir kısım şeylere dayalıdır. Bu şeylerin birincisi, farklılığı kabul eden her şeyin nicelik olduğudur. Bu, ancak farklılığı kabul eden şeyin o farklılığı zâtı nedeniyle kabul ettiği açıklandığında doğru olabilir.* Oysa bu, zaman hakkında açıklanmamıştır. *İkincisi,*

مفروضةٍ مشتركة وليس مقداراً لأمرٍ قار تجمع أجزاؤه وإلا كان الزمان قاراً مثله لأن مقدار القار قار بالضرورة، لكن الزمان يستحيل أن يكون قاراً وإلا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعةً معاً.

[١٥٩] فهو مقدارٌ لهيئةٍ غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركاً بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها أي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها وإلا انقطع الزمان أيضاً فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي أثبت به المذهب الأول بعينه فيكون الزمان مقداراً لحركةٍ مستديرة لأن الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهي الأبعاد فلا يجوز حينئذٍ ذهاب المستقيمة على استقامتها إلى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحركٍ واحد فلا يجوز أيضاً استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها إلى جهةٍ أخرى.

[١٦٠] وهي أي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية ولا شك أنه يقدّر به أي بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال: هذه الحركة مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين؛ وعلى هذا فيكون الزمان مقداراً لأسرعها لأن أسرع الحركات يكون مقداره أي زمانه أقل فإن قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة وحينئذٍ أمكن أن يقدّر به الحركات كلها لأن الأكبر بحسب المقدار يقدّر بالأصغر ولا يعكس فيقال: هذا الفرسخ كذا رمحاً، وهذا الرمح كذا ذراعاً، وهذا الذراع كذا إصبعاً؛ فإن الأصغر يعدّ الأكبر لاشتمال الأكبر على مثل الأصغر مع زيادة والأكبر لا يعد الأصغر لاستحالة اشتماله على مثل الأكبر. وقد علمت أن أسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الأعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدّر به تلك الحركة أولاً وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض وهو المطلوب.

[١٦١] والاعتراض عليه أنه مبنيٌّ على أمورٍ كلها ممنوعة؛ الأول كل قابل للتفاوت كم وإنما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك في الزمان. الثاني

bölünmeyen parçanın imkânsızlığıdır. Aksi halde zamanın ayrık nicelik olması mümkün olurdu. Halbuki bölünmeyen parçanın imkânsızlığına dair ileri sürülen delil, ilerde öğreneceğin gibi, reddedilmektedir. *Üçüncüsü, zamanın yokluğunun imkânsızlığıdır.* Çünkü zamanın yokluğu mümkün olsaydı hareketin ölçüsü, doğrusal ve kesintili olabilirdi. Zamanın yokluğunun imkânsızlığına getirilen *delildeki* sorunu *öğrenmiştin. Dördüncüsü: Her iki hareket arasında bir sükûn vardır.* Zira bu zorunlu olmadığı takdirde söz konusu doğrusal hareketin dönme ve eğilme yoluyla kesintisiz bir şekilde sürekli olması ve zamanın da onun ölçüsü olması mümkündür. İki hareket arasında sükûn bulunduğu hakkında tutunulan delillin yanlışlığını ilerde öğreneceksin. *Beşincisi: Zamanın ya varlığının ya da arazlığının bir mahalli vardır.* En uygunu, ya, ya da şeklindeki ifade kalıbının terk edilip "varlığı ve arazlığının" denilmesiydi. Çünkü zamanın mevcut bir mahalli gerektirmesi, onun beraberce varlığı ve arazlığına dayanır. *Ama bu ikisi ispatlanmamıştır.* Yani zamanın varlığı ispatlanmamıştır çünkü onun delilleri sorunludur. Varlığı kabul edilse bile onun arazlığı ispatlanmamıştır. Dolayısıyla onun mahallinin en büyük feleğin hareketi olması bir yana onun bir mahallinin bulunması bile gerekmez. Sen farkındasındır ki, varlığın men edilmesi tabiat bakımından zikredilen diğer menlerden öncedir.

[162] Sonra yazar muârazaya başlayıp şöyle dedi: Aristoteles'in düşündüğü gibi zamanın var ve hareketin ölçüsü olduğunu *iki gerekçe iptal eder. Birincisi şudur: Eğer* zaman, sizin söylediğiniz gibi hareketin ölçüsü olarak *var olsaydı mutlak mevcudun ölçüsü olurdu* yani Yüce Zorunlu'ya varıncaya kadar her varlığın ölçüsü olurdu. *Halbuki ardbitişen yanlıştır. Önbitişen ile ardbitişen arasındaki gereklilik ilişkisi şöyledir: Biz, bir kısım hareketlerin* şu anda *mevcut olduğunu, bir kısmının* geçmişte *mevcut olduğunu ve bir kısmının da* gelecekte *var olacağını* zorunlu olarak *bildiğimiz gibi yüce Allah'ın da* şu anda hâdislerle birlikte *var olduğunu,* geçmişte hâdislerden önce *var olduğunu ve* gelecekte hâdislerden sonra da *var olacağını* yani mevcut olmaya devam edeceğini zorunlu olarak *biliriz. İkisinden birinin inkârı mümkün olsaydı diğerinin* de *inkâr mümkün olurdu.* Oysa bu kesinlikle yanlıştır. Dolayısıyla o ikisini beraberce kabul etmek gerekir. Meşhur olan zamansal öncelik, beraberlik ve sonralık, hareketlere iliştiği gibi yüce Allah'a ilişmektedir. Şayet zaman kendinde mevcut olsaydı, hareket için sâbit olsaydı, hareketin ölçüsü olsaydı ve harekete örtüşseydi yüce Allah'a ve diğer mevcutlara sübûtu, onların ölçüsü olması ve onlara örtüşmesi de zorunlu olurdu. *Gereğin yanlışlığının nedeni şudur:*

امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وإلا لجاز كون الزمان كمّاً منفصلاً، وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه. **الثالث امتناع عدمه** إذ لو جاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقداراً لحركةٍ مستقيمة منقطعة، **والدليل** الذي استدل به على امتناع عدمه **قد عرفت ما فيه** من الخلل. **الرابع أن بين كل حركتين سكوناً** فإنه إذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرةً بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها، وما يتمسك به في إثبات السكون بينهما ستقف على فساده. **الخامس أن له** أي للزمان **محلاًّ إما لوجوده أو لعرضيته** والأولى أن يترك هذا الترديد ويقال: لوجوده وعرضيته فإن اقتضاءه محلاًّ موجوداً يتوقف على وجوده وعرضيته معاً **ولم يثبتا** أي لم يثبت وجود الزمان لأن أدلته مدخولة، وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته أيضاً فلا يلزم أن يكون له محل فضلاً عن أن يكون محله حركة الفلك الأعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدّمٌ بالطبع على سائر المنوع المذكورة.

[١٦٢] ثم أنه شرع في المعارضة فقال: **ويبطله** أي يبطل كون الزمان موجوداً مقداراً للحركة على ما ذهب إليه أرسطو **وجهان؛ الأول لو وجد** الزمان على أنه مقدارٌ للحركة كما ذكرتم **لكان مقداراً للموجود المطلق** أي لوجب أن يكون مقداراً لكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى **والتالي باطل؛ أما الملازمة فلأنّا كما نعلم** بالضرورة **أن من الحركات ما هو موجود** الآن، **ومنها ما كان موجوداً** في الماضي، **ومنها ما سيوجد** في المستقبل **نعلم** أيضاً بالضرورة **أن الله تعالى موجودٌ** الآن مع الحوادث **وكان موجوداً** قبلها فيما مضى **وسيوجد** أي سيبقى موجوداً بعدها فيما يستقبل **ولو جاز إنكار إحدهما جاز إنكار الآخر** أيضاً وهو باطلٌ قطعاً فوجب الاعتراف بهما معاً، وإذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضةً له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجوداً في نفسه ثابتاً للحركة مقداراً لها ومنطبقاً عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات، وكونه مقداراً لها ومنطبقاً عليها. **وأما بطلان اللازم فلأنه**

Zaman, ya yerleşik değildir, dolayısıyla yerleşik olana örtüşmez ve onun ölçüsü olamaz *ya da yerleşiktir ve dolayısıyla yerleşik olmayana örtüşmez.* Bu durumda zaman bütün mevcutların ölçüsü olamaz, çünkü mevcutlar arasında yerleşik olanlar ve olmayanlar bulunmaktadır.

[163] *Şayet şöyle denirse: Değişenin değişene nispeti, zamandır;* değişenin *sâbite nispeti ise dehirdir; sâbitin sâbite nispeti sermeddir.* Dolayısıyla zaman, sâbitlere değil, değişkenlere ilişir. *Biz şöyle deriz:* Sizin söyledikleriniz *hiçbir anlamı olmayan gürültüden ibarettir.* [Gürültü olarak çevrilen] "ka'kaa" kelimesi, silah vb. sesini anlatmak için kullanılır. Yani bu ifadeler, bizim söylediklerimizi defedecek anlama sahip olmayan bir korkuluktur. Meselde "bana diş gıcırdatma" denir. Bazen bu söz şöyle ifade edilir: Mevcut, hareket gibi, bitişiksel ve yerleşik olmayan bir hüviyete sahip olduğunda bir araya gelmeyen önce ve sonrayı kuşatır. Bu açıdan onun yerleşik olmayan bir ölçüsü olur ki bu ölçü, zamandır. Bu takdirde o hüviyet, söz konusu ölçüye örtüşür ve onun önce gelen parçası, önce gelen zamana ve onun sonra gelen parçası, sonra gelen zamana mutabık olur. Böyle bir mevcut, tedrici değişken adını alır ve zamana örtüşme olmadan var olmaz. Ani değişkenler ise ancak zamanın bir ucu olan anda meydana gelir. Dolayısıyla o da onsuz var olmaz. Kendilerinde gerek tedrici gerekse ani kesinlikle değişiklik bulunmayan sâbit şeyler ise her ne kadar değişkenlere ilişen zamanla birlikte olsalar da kendiliklerinde zamandan müstağnidirler. Şöyle ki: Bunların zâtı dikkate alındığında zamansız var olmaları mümkündür. Bu bakımdan bir değişkenin başka bir değişkenle birlikte veya ondan önce olduğu söylendiğinde orada her iki tarafta da zaman bulunmalıdır. Bir sâbitin bir değişkenle birlikte veya ondan önce olduğu söylendiğinde ise taraflardan sadece birinde zaman bulunmalıdır. Bir sâbitin başka bir sâbitle birlikte olduğu söylendiğinde ise her iki taraf da -zamanla birlikte olsalar bile- zamandan müstağnidirler. İşte bunlar, farklı mâkul anlamlardır ve farklılıklarına dikkate çekilmek için farklı ibarelerle ifade edilmişlerdir. Bunlar hakkında düşünüldüğünde Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin "zaman varlığın ölçüsüdür" görüşü de reddedilir. Çünkü o şöyle demiştir: "Süreklinin ancak zamanda sürekli olduğu düşünülebilir. Ancak zamanda meydana gelen ve sürekli olanın ise sürekliliğinin zamansal bir ölçüsü bulunmalıdır. O halde zaman varlığın ölçüsüdür."

أعني الزمان **إما غير قار فلا ينطبق على القار** ولا يكون مقداراً له، **أو قار فلا ينطبق على غير القار** فاستحال أن يكون مقداراً للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة.

[١٦٣] **فإن قيل: نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، و** نسبة المتغير **إلى الثابت** هو **الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت** هو **السرمد** فالزمان عارضٌ للمتغيرات دون الثابتات. **قلنا**: ما ذكرتموه **قعقعة** وهي في الأصل حكاية صوت السلاح وغيره **ما تحتها طائل** وفائدة أي هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه، وفي المثل لا تقعقع لي بالشنان هذا، وقد يوجه ذلك القول بأن الموجود إذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملاً على متقدمٍ ومتأخرٍ لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار، ويكون جزؤها المتقدم مطابقاً لزمان متقدم، وجزؤها المتأخر مطابقاً لزمانٍ متأخر، ومثل هذا الموجود يسمى متغيراً تدريجياً لا يوجد بدون الانطباق على الزمان، والمتغيرات الدفعية إنما تحدث في آنٍ هو في طرف الزمان فهو أيضاً لا يوجد بدونه، وأما الأمور الثابتة التي لا تغير فيها أصلاً لا تدريجياً ولا دفعياً فهي وإن كانت مع الزمان العارض للمتغيرات إلا أنها مستغنية في حدّ أنفسها عن الزمان بحيث إذا نظر إلى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا زمان؛ فإذا نسب متغير إلى متغير بالمعية أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين، وإذا نسب بهما ثابت إلى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر، وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وإن كانا مقارنين له؛ فهذه معانٍ معقولة متفاوتة عبّر عنها بعباراتٍ مختلفة تنبيهاً على تفاوتها، وإذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب إليه أبو البركات من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال: إن الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في الزمان، وما لا يكون حصوله إلا في الزمان ويكون باقياً لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود.

[164] *İkinci* gerekçe: *Hareket* daha önce geçtiği *ortada olmaya* yani başlangıç ve son arasında bulunana *denir. Ortada olmak ise başlangıçtan sona kadar devam eden bir şeydir. Eğer zaman onun ölçüsü olsaydı* onun gibi *sâbit olurdu* ve dolayısıyla sizin düşündüğünüz gibi yerleşik olmayan bir ölçü olmazdı. Yine *başlangıçtan sona uzanan şeye* hareket denir. *Bunun dışta bulunmadığı hakkında görüş birliği vardır* ve daha önce geçtiği üzere dışta bulunmaması zorunludur. *Şayet* zaman *onun ölçüsü olsaydı* kesinlikle zaman dışta *var olmazdı,* dolayısıyla da sizin düşündüğünüz gibi dışta var olup hareketle kâim olan bir ölçü olmazdı. Daha önce bu gerekçenin incelemesine ilişkin şeyler geçmişti. Hatırlamalısın.

[165] Zamanın hakikati hakkındaki görüşlerin *beşincisi, Eş'arîlerin görüşüdür. Buna göre zaman, yenilenen* ve bilinen *bir şey olup onunla yenilenen* belirsiz *bir şey* belirsizliği giderilmek amacıyla *ölçülür. Bazen* yenilenen şeyler arasındaki ölçüm *tersine döner* ve kimi zaman bu ötekiyle kimi zaman da öteki bununla ölçülür. Tersine dönme, *muhatap tarafından tasavvur edilen* ve bilinen *şey bakımından olur.* Mesela *"Zeyd ne zaman geldi" denildiğinde şayet* soran muhatap *gün doğumu esnasında oradaysa* ama sorusunun gösterdiği gibi Zeyd'in gelişini görmemişse *"gün doğumunda" denir. Sonra başka birisi "gün ne zaman doğdu" dediğinde Zeyd'in gelişi esnasında orada bulunan* ama sorduğu gün doğumuna şahit olmayan *kimseye "Zeyd geldiğinde" denir. Bundan dolayı* yani bilinen ve yenilenen bir şey olup onunla belirsiz ve yenilenen bir şey ölçüldüğünden *zaman milletlere göre farklılaşmıştır.* Her bir millet, kendisi nezinde belirsiz olanı bilinen şeyle ölçer. *Mesela kârî "sana Ümmü'l-Kitâb'ı okumadan önce geleceğim" der. Hür kadın "falan kimse yün topunu eğirme miktarınca bende kaldı"* der. *Çocuk "üç yüze kadar saydığımda yumurta pişer"* ve "altmışa kadar saydığımda yarı kızarmış olur" der. Çünkü çocuklar ilk olarak saymayı öğrenirler. *Türk* "falan benim yanımda *bir kazan et pişene kadar* oturdu" der. *Böylece her bir* millet, *kendisi nezdinde ölçen* ve bilinen *şeyle başkasını ölçer.*

[166] Buna şu itiraz yönelir: Eğer zaman, o yenilenen şeyin kendisi olarak kabul edilirse zamanın onların düşündüğü gibi mevhûm değil mevcut bir şey olması gerekir. Yine o yenilenen kendinde bir vakitse kendisi kalarak bir süre devam ettiğinde devam süresi ile

[١٦٤] الوجه الثاني أن الحركة كما مرّ تقال للكون في الوسط أعني ما بين المبدأ والمنتهى وهو أي الكون في الوسط أمرٌ مستمرٌ من المبدأ إلى المنتهى، ولو كان الزمان مقداره كان ثابتاً مثله فلا يكون مقداراً غير قار كما ذهبتم إليه، و يقال أيضاً: للممتدة من المبدأ إلى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقاً وبالضرورة أيضاً كما مرّ فلو كان الزمان مقدارها لم يوجد الزمان في الخارج أصلاً فلا يكون مقداراً موجوداً في الخارج قائماً بالحركة كما هو مذهبكم، وقد سبق ما يتعلق بالتقصي عن هذا الوجه فتذكر.

[١٦٥] وخامسها أي خامس المذاهب في حقيقة الزمان مذهب الأشاعرة وهو أنه متجددٌ معلوم يقدّر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدّر تارةً هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا، وإنما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلومٌ للمخاطب. فإذا قيل مثلاً: متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس إن كان المخاطب الذي هو السائل مستحضراً لطلوع الشمس ولم يكن مستحضراً لمجيء زيد كما دلّ عليه سؤاله، ثم إذا قال غيره: متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضراً لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك أي ولأن الزمان متجدد معلوم يقدّر به متجدد مبهم اختلف الزمان بالنسبة إلى الأقوام فيقدّر كل واحدٍ منهم المبهم بما هو معلومٌ عنده فيقول القارئ: لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب، و تقول الحرة: لبث فلانٌ عندي قدر ما تغزل كبة، و يقول الصبي: ينطبخ البيض إذا عددت ثلاثمائة ويصير نيم برشت إذا عددت ستين؛ فإن أول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب، و يقول التركي: قعد فلانٌ عندي بقدر ما ينطبخ مرجل أي قدر من نحاس لحماً. وعلى هذا كلٌ من الأقوام بحسب ما هو مقدّر معلومٌ عنده يقدّر غيره.

[١٦٦] ويرد عليه أنه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو في مذهبهم، وأيضاً إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فإذا بقي مدة وهو واحدٌ بعينه وجب أن تكون

başlangıç ilkesinin bir ve aynı vakit olması gerekir. Oysa bu, kesinlikle yanlıştır. Şayet zaman, birliktelik ve beraberlik olarak kabul edilirse hiç kuşkusuz birlikte olan her iki şey, ancak bir şeyde birlikte olurlar ve her iki anlam, beraberce bir şeydedirler. Bu durumda beraberliğin bulunduğu o şey, ikisini bir araya getiren vakittir. O ikisinden her birinin ona delâlet eden yapılması mümkündür hatta ona bu ikisinden başka onda gerçekleşen şeylerle delâlet edilmesi mümkündür. Dolayısıyla beraberlik, hâdislerin meydana geldiği şeyin kendisi değildir, aksine gerçekleştikleri şeye kıyasla hâdislere ilişir. Aynı şekilde öncelik ve sonralık da böyledir. Bu, düşünen kimsenin anlamakta zorlanmayacağı şeylerdendir. Bu görüşü savunanlar, vakitlerin isimlerini de vakitler yapmışlardır. Bundan dolayı onlara göre vakitlerin belirlenmesi tersine dönebilmektedir. Hakikatte vakit olan şey dikkate alındığında vakitlerin belirlenmesinde tersine döndürme imkânsızlaşır.

Dokuzuncu Maksat: Mekân

[167] Yazar zamanın ardından mekânı inceledi. Zira mekân ve zamanın her ikisi de hareketle ilgili olmaları bakımından mekân zamanla ilişkilidir ve bazı görüşlere göre mekân bitişik niceliğin kısımlarına racidir. Yazar önce mekânın varlığını açıkladı, sonra da onun hakikatine işaret etti. Bu amaçla şöyle dedi: *Mekân, mevcuttur. Çünkü zorunludur ki "burada" ve "orada" sözleriyle mekâna* duyusal olarak *işaret edilir. Cisim ondan ve ona intikal eder.* Zira biz, cismi karşımızda görürüz sonra o kaybolur ve onun bulunduğu yere başka bir cisim gelir. *Yarım ve üçte bir, mekânı ölçer.* Zira yarımın mekânı, bütünün mekânının yarısıdır. Üçte bir ve dörtte birde de durum aynıdır. *Fazlalık ve eksiklik mekânda farklılaşmaktadır.* Çünkü büyüğün mekânı, küçüğün mekânından fazladır. *Halbuki* söylenen *bu şeylerden hiçbirinin sırf yokluğa ait olduğu düşünülemez.* Zira dışta yok olan, duyusal işareti kabul etmez; cismin ondan ve ona intikali düşünülemez; yarım ve üçte birle ölçülmeyi kabul etmez ve fazlalık ve eksiklikle nitelenmez. Bunlar dört gerekçe olup onlarla mekânın varlığına dikkat çekilir. Bununla birlikte mekân zorunludur. Nitekim yazar, "zorunlu olarak" sözüyle buna işaret etmiştir. Zira yazar "ona işaret edilmesi zorunluluğuyla" demiş fakat "çünkü ona işaret edilir" dememiştir. Yakında bunu açıklayacaktır.

مدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه وهو باطلٌ قطعاً، وإن جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك أن كل مقترنين إنما يقترنان في شيء، وأن كل معينين فهما في أمرٍ ما معاً فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما، ويمكن أن يجعل كل منهما دالاًّ عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة إلى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية، وذلك مما لا يشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الأوقات أوقاتاً ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس في التوقيت.

المقصد التاسع في المكان

[١٦٧] أورده عقيب الزمان لمناسبته إياه في تعلقهما بالحركة، ولكونه راجعاً إلى أقسام الكم المتصل على بعض الأقوال، وبيّن أولاً وجوده ثم أشار إلى حقيقته فقال: **وهو موجودٌ ضرورة أنه مشارٌ إليه** إشارة حسية **بهنا وهناك و** ضرورة **أنه ينتقل منه الجسم و** ينتقل **إليه** فإنّا نشاهد الجسم يكون حاضراً، ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو، **و** ضرورة **أنه مقدار له نصف وثلث** فإن مكان النصف نصف مكان الكل، وكذا الحال في الثلث والربع، **و** ضرورة **أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان** فإن مكان الكبير يزيد على مكان الصغير **ولا يتصور شيء منها** أي من الأمور المذكورة **للعدم المحض** فإن المعدوم في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية، ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه، ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث، ولا يتصف بالزيادة والنقصان. وهذه وجوهٌ أربعة نبّه بها على وجود المكان مع كونه ضرورياً، كما أشار إليه بلفظ الضرورة حيث قال: ضرورة أنه مشار إليه، ولم يقل: لأنه مشار إليه، وسيصرح بذلك عن قريب.

[168] *Mekânın* varlığı *hakkında şu kuşku ortaya atılmıştır: Eğer* mekân *varsa ya mütehayyizdir ki bu durumda onun bir mekânı olacaktır.* Çünkü mütehayyizin anlamı bundan ibarettir. Bu takdirde mekânlar, sonsuza dek *teselsül eder.* Çünkü bu takdire göre her mekânın başka bir mekânı olacaktır. *Ya da mütehayyize yerleşmiştir. Bu durumda* mekânın yerleştiği o mütehayyiz, *ya onun* mütemekkin *bulunduğu cisimdir ki bu* takdirde *mekân, cisimdedir, cisim mekânda değildir.* Oysa bu kesinlikle yanlıştır. *Yine* mekân *cismin intikaliyle intikal eder.* Çünkü yerleşen şey, mahallinin intikaliyle intikal etmek zorundadır. Dolayısıyla cismin mekândan ve mekâna intikali tasavvur edilemez. Oysa bunun yanlışlığı açıktır. *Ya da* o mekânda mütemekkin olan cisimden *başka bir cisimdir.* Halbuki bu da yanlıştır. Zira mütemekkin cismin mekânında meydana gelmesi *ya* onun mekânının mahalli olana cisimde *iç içe girmeyle olur* ve bu, onun mahalline hulûlünün sereyânî olmasıyla gerçekleşir *ki bu durumda iki cismin iç içe geçmesi gerekir.* Bu ise zorunlu olarak yanlıştır. *Ya da* mekânının hulûl ettiği cisme *temasıyla olur* ve onun mahalline hulûlünün sereyânî olmamasıyla gerçekleşir. Bu takdirde mekân, diğer cismin uçlarıyla kâim bir araz olur *ve her bir cismin ise zorunlu olarak bir mekânı olur.* Bu durumda diğer cismin üçüncü cisme yerleşen bir mekânı olur ve üçüncü cisme ise başka bir cisim temas eder ve böyle devam eder. *Dolayısıyla teselsül ve cisimlerin sonsuzluğu gerekir ki bunu* daha sonra *çürüteceğiz. Ya da ne mütehayyizdir ne de ona hulûl etmiştir* aksine soyut aklî bir cevherdir. Bu durumda *mekâna duyusal olarak işaret edilmez.* Çünkü aklî cevher, duyusal işareti kabul etmez. *Halbuki bu, zorunlu olarak yanlıştır.* Zira daha önce geçtiği üzere, burada ve orada diyerek mekâna işaret edilir. *Yine cismin* o takdire göre *mekânda bulunması, mümkün değildir.* Çünkü mekân, kendisini mekâna edinene mutabık olmak zorundadır. Oysa aklî cevherin cisme mutabık olması imkânsızdır. Aklî ihtimalleri kuşatan bu üç kısım geçersiz olduğuna göre mutlak olarak mekânın varlığı da geçersiz demektir.

[169] *Cevap: Mekânın varlığı zorunludur* ve her akıl sahibi tarafından bilinir. *Sizin söylediğiniz* mekânın varlığını hedef alan şüphe, kuşku duyulmayacak *bedîhîde kuşku çıkarmaktan ibaret olup cevabı hak etmeyen* bariz *bir safsata* ve açık bir mugâlatadır. Cevabı hak etmemektedir çünkü icmâlî nakzlarda olduğu gibi, hangi bakımdan kusurlu olduğu belirli olmasa da onun yanlışlığı, kesin olarak bilinmektedir.

[١٦٨] وشكّك عليه أي على وجود المكان بأنه لو وجد المكان فإما متحيز فله مكان إذ لا معنى للمتحيز إلا ذلك و حينئذٍ تتسلسل الأمكنة إلى غير النهاية إذ لكل مكانٍ مكان آخر على ذلك التقدير، أو حال في المتحيز؛ فأما لجسم أي فذلك المتحيز الذي حلّ فيه المكان، أما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان حينئذٍ في الجسم لا الجسم في المكان وهذا باطلٌ قطعاً، وأيضاً فينتقل المكان بانتقاله أي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان وإليه وفساده ظاهر. وأما جسم غيره أي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو أيضاً باطل لأن حصول الجسم المتمكن في مكانه إما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بأن يكون حلوله في محله سريانياً فيلزم تدخل الجسمين الباطل بالضرورة، وإما بالمماسة للجسم الذي حلّ فيه مكانه وذلك بأن يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان حينئذٍ عرضاً قائماً بأطراف الجسم الآخر، ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان حالّ في جسمٍ ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الأجسام وسنبطله فيما بعد، وإما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهراً معقولاً مجرداً فلا إشارة حينئذٍ إليه أي إلى المكان لأن الجواهر المعقولة لا تقبل الإشارة وأنه باطلٌ بالضرورة لأن المكان كما مرّ مشارٌ إليه بهنا وهناك وأيضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه أي في المكان على ذلك التقدير لأن المكان يجب أن يكون مطابقاً للمتمكن فيه، ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم، وإذا بطلت هذه الأقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقاً.

[١٦٩] والجواب أن وجوده ضروريٌّ معلومٌ لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيكٌ في البديهي الذي لا يشك فيه وأنه سفسطة ظاهرة ومغالطة بيّنة لا تستحق الجواب لأن بطلانه معلومٌ يقيناً، وإن لم يكن وجه الحال فيه معيّناً كما في النقوض الإجمالية، وسيعلم في جواب الشكوك الواردة

Onun yani söylediğiniz şeyin *çözümü,* mekânın hakikati hakkındaki *görüşlere karşı serdedilen kuşkuların cevaplarında bilinecek* ve böylece onun hangi yönden yanlış olduğu ortaya çıkacaktır. Mesela şöyle demek gibi: Mekânın başka cisme yerleşen ve cismin derinlikleriyle değil, uçlarıyla ilgili olan bir araz -ki bu, yüzeydir- olduğunu tercih ederiz. Bundan ise cisimlerin teselsülü ve sonsuzluğu gerekmez. Çünkü cisimlerin işin sonunda mekânı olmayan bilakis konumu bulunan bir cisme varıp dayanması mümkündür. Nitekim ilerde gelecektir.

[170] *Sonra mekân, mekândakinin dışındadır* yani onun bir parçası değildir. *Aksi halde onun intikaliyle* mekân da *intikal ederdi. Zira* mekândakinden ibaret olan *bütünün,* mekândan ibaret olan *parçadan ayrılması zorunlu olarak imkânsızdır.* Bu durumda da cismin mekânından ayrılması düşünülemezdi. Yine mekân mekândakine yerleşmiş bir şey değildir. Aksi halde onun intikaliyle intikal eder. Yazar bu şıkkı zikretmemiştir, çünkü hiç kimse bu görüşü ileri sürmemiştir. Oysa mekânın parça olduğunu savunanlar çıkmıştır. Zira *antik filozoflardan biri şöyle demiştir: Mekân heyûlâdır. Çünkü mekân,* kendisini mekân edinen *cisimlerin peş peşe gelişini kabul eder.* Sana *kapalı değildir ki, bu görüşün hâsılı* şöyle demekten ibarettir: *Mekân cisimlerin peş peşe gelişini kabul eder; heyûlâ* da *cisimlerin* yani cisimsel sûretlerin *peş peşe gelmesini kabul eder. Şu halde o, odur* yani birinci kâbil ikinci kâbilin, diğer deyişle mekân heyûlânın ta kendisidir. *Halbuki bunun* yani mekânın heyûlâ oluşunun *yanlışlığını öğrenmiştin.* Zira daha önce mekânın mekândakinin bir parçası olmayacağını, aksi halde onun intikaliyle intikal edeceğini öğrenmiştin. *Ayrıca ikinci şekilde iki olumlunun sonuç vermediğini* öğrenmiştin. Oysa onun zikrettiği, gördüğün gibi bu kabildendir. Eğer kıyasın “Mekâna peş peşe mütemekkinler gelir; kendisine çeşitli şeylerin peş peşe geldiği her şey ise heyûlâdır” denilerek düzeltilmesi istenirse büyük öncül açıkça yanlış olur.

[171] *Bu görüş, Eflâtun'a nispet edilir. Belki o, eşadlılık yoluyla mekâna heyûlâ demiştir.* Nitekim mekân ile heyûlâ arasında her ikisine de şeylerin peş peşe gelmesi bakımından ilişki bulunmaktadır. Aksi halde cismin bir parçası olan heyûlânın cismin mekânı olmasının imkânsızlığı, bırakın kavrayışta Eflâtun gibisini hiçbir akıl sahibinin anlamakta zorlanmayacağı şeylerdendir.

[172] *Onlardan biri şöyle demiştir: Mekân* cisimsel *sûrettir. Çünkü mekân, şeyi* çevreleyen, ölçen, *sınırlayan ve bizzat kapsayandır. Sûret de böyledir.* Çünkü sûret de şeyi sınırlayan, bizzat kapsayan ve ölçendir. *Bu görüş de birinciyle aynı tarzdadır.* Çünkü bu, ikinci şekilde

على المذاهب في حقيقة المكان حلّه أي حلّ ما ذكرتموه فيتعين وجه فساده كأن يقال مثلاً: نختار أنه عرضٌ حالٌّ في جسمٍ آخر متعلق بأطرافه دون أعماقه وهو السطح، ولا يلزم تسلسل الأجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها إلى جسمٍ لا مكان له بل له وضع كما سيأتي.

[١٧٠] ثم أنه أي المكان خارجٌ عن المتمكن أي ليس جزءاً له وإلا انتقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه، وليس المكان أمراً حالاً في المتمكن وإلا انتقل بانتقاله أيضاً ولم يذكره لأنه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فإنه قال بعض قدماء الحكماء: إنه أي المكان هو الهيولى فإنه يعني المكان يقبل تعاقب الأجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك أن حاصله هو أن يقال: المكان يقبل تعاقب الأجسام والهيولى أيضاً تقبل تعاقب الأجسام أي الصورة الجسمية فهو هو أي القابل الأول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني أعني الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى بما مرّ من أن المكان ليس جزءاً من المتمكن وإلا انتقل بانتقاله، و عرفت أنه أي الشان لا ينتج الموجبتين في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل كما ترى، ولو أريد إصلاحه بأن يقال: المكان تتعاقب عليه المتمكنات، وكل ما تتعاقب عليه أشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب.

[١٧١] وهذا المذهب يُنسب إلى أفلاطون ولعله أطلق لفظ الهيولى عليه أي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الأشياء عليهما وإلا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكاناً له مما لا يشتبه على عاقل فضلاً عمّن كان مثله في فطانته.

[١٧٢] وقال بعضهم: إنه الصورة الجسمية لأن المكان هو المحدد الحاصر المقدّر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فإن صورة الشيء محددةٌ له وحاويةٌ له بالذات ومقدّرةٌ إياه وهو من النمط الأول لأنه استدلالٌ بالشكل

iki olumluyla yapılan istidlâlden ibarettir. *Ancak delile "sınırlayan ve bizzat kapsayan şey, çoğalmaz" ilavesi yapılırsa* delil sonuç verir. Çünkü bu takdirde istidlâl, şu sözümüze döner: "Mekân, sınırlayan ve bizzat kapsayandır; her sınırlayan ve bizzat kapsayan ise sûrettir." Fakat ilave edilen bu hüküm, kabul edilmez. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: İlave edilen bu hüküm *şöyle çürütülür:* Birbirinden ayrı *iki zât, bazen bir gerekte ortak olabilirler.* Bundan ise bırakın o ikisinin bir olmasını, birinin diğerine doğru bir şekilde yüklenmesi bile gerekmez. Dolayısıyla bu takdirde büyük öncülün doğruluğu men edilmektedir.

[173] Bu görüş de Eflâtun'a nispet edilmektedir. Demişlerdir ki, Eflâtun mekânın feza ve soyut boyut olduğu görüşüne vardığından mekâna bazen biraz önce işaret edilen ilişki nedeniyle heyûlâ adını vermiş bazen de sûret adını vermiştir. Çünkü cisimsel cevherler, soyut cevherlerden farklı olarak heyûlâya nüfûz ederek mekânı kabul ederler. Dolayısıyla o, cisimlerin sûrî parçası gibidir. Bu iki görüş, şayet söylediğimiz anlama yorulursa Eflâtun'un birazdan gelecek görüşüne dönerler. Aksi halde yanlışlıkları bariz olduğundan dikkate almaya değmez.

[174] Mekân hakkındaki karışıklık, onun boyut mu yoksa boyuttan başka bir şey mi olduğu hakkındadır. Bu nedenle yazar, bunun hakkında konuşmaya başlamıştır. Yazar bunun hakkında konuşmaya başlayarak şöyle dedi: *Sonra cisim,* gerçek *mekânına örtüşür,* ona zâit değildir, *onu doldurur* ve ondan eksik değildir yani mekânının hiçbir şeyi cisimden yoksun kalmaz. *Mekân da* belirttiğimiz gibi *cismi kuşatır ve cisim tarafından doldurulur* yani cisim tamamıyla mekândadır ve cismin hiçbir şeyi mekânının dışına taşmaz. Bundan dolayı cisim "-fî/-de, -da" edatıyla mekâna nispet edilmiştir.

[175] Cismin mekândan intikalinin mümkün olduğunu öğrenmiştin. Cisim ve onun mekânının birbirine kıyasla *bu* durumu, *ancak* ikisi arasındaki *karşılaşmayla olabilir.* Bu karşılaşma ise *ya* mekânda bulunan şeyin her bir parçasının karşısına mekânın bir parçasının ve bunun aksinin varsayılacağı şekilde *tamlıkla olur.* Bu durumda mekândaki ile mekân, bütünüyle örtüşürler. Bu şekildeki karşılaşmaya *müdâhale denir.* Bu takdirde mekân *cismin nüfuz ettiği boyut olur* ve ona yerleşen boyut, o boyutun derinliği ve çaplarıyla örtüşür. *Ya da tamlıkla değildir, aksine uçlarladır* yani cismin derinlikleri değil, onun uçları, mekânıyla temas eder. Bu şekildeki karşılaşmaya *temas denir.*

الثاني من موجبتين **إلا أن يزاد عليه والمحدّد الحاوي بالذات لا يتعدد** فينتج لأن الاستدلال حينئذٍ يرجع إلى قولنا: المكان محدد حاوٍ بالذات وكل محدد حاوٍ بالذات هو الصورة؛ لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم وإليه أشار بقوله: **ويبطل** أي هذا الحكم الذي زيد **بأن الذاتين** المتباينتين **قد تشتركان في لازمٍ** واحد فلا يلزم في ذلك صدق إحداهما على الأخرى فضلاً عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذٍ ممنوعة الصدق.

[١٧٣] وهذا المذهب أيضاً ينسب إلى أفلاطون؛ قالوا: لما ذهب إلى أن المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارةً بالهيولى لما سبق من المناسبة، وأخرى بالصورة لأن الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للأجسام. فهذان القولان إن حملا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا إلى ما سيأتي في مذهبه وإلا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما.

[١٧٤] وإنما الاشتباه في أن المكان هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال: **ثم الجسم منطبقٌ على مكانه** الحقيقي ليس زائداً عليه **مالئ له** ليس ناقصاً عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه **والمكان محيط به** أي هوى بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجاً عنه ولهذا ينسب إليه بكلمة في **مملوء منه** كما ذكرناه.

[١٧٥] وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه **ولا يتصور ذلك** المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس إلى صاحبه **إلا بالملاقاة** بينهما وتلك الملاقاة **إما بالتمام** بحيث إذا فرض جزء من المتمكن يفرض بإزائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية **وتسمى** الملاقاة على هذا الوجه **المداخلة فيكون** المكان على هذا التقدير **هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم** وينطبق البعد الحالّ فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره **وأما لا بالتمام بل بالأطراف** أي تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه **وتسمى** الملاقاة على هذا الوجه **المماسة فيكون**

Bu takdirde mekân, *kuşatan şeyin, kuşatılan şeyin dış yüzeyine temas eden iç yüzeyi olur. Öyleyse mekân, ya boyuttur ya da kuşatan yüzeydir* ve üçüncü bir şık yoktur. *Bu ikisinden biri geçersizleştiğinde ikinci belirginlik kazanır. Boyut ise ya vardır ya da farazî* ve vehmîdir. *İşte bunlar, üç ihtimaldir* ve dördüncü bir ihtimal yoktur.

[176] Bunun ilave bir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak şekilde açıklaması şöyledir: Cisim bütünlüğüyle mekânında olup onu doldurduğundan mekânın bölünmeyen bir şey olması mümkün değildir. Çünkü bütün yönleriyle bölünen bir şeyin bölünmeyen bir şeyde tamamıyla meydana gelmesi imkânsızdır. Yine mekân, çizgi gibi sadece tek bir yönde bölünen bir şey de olamaz. Çünkü onun cismi bütünlüğüyle kuşatması imkânsızdır. Dolayısıyla mekân, ya iki yönde ya da bütün yönlerde bölünür. Birinciye göre mekân, arazî bir yüzeydir, çünkü bölünmeyen parça ve onun hükmündeki imkânsızdır. Onun, daha önce belirtilen gerekçeden dolayı, mekânda bulunan şeye yerleşmiş olması mümkün değildir, aksine onu kuşatan şeye yerleşmiştir. Onun, mekânda bulunan şeyin dış yüzeyine bütün yönlerde temas etmesi gerekir aksi halde onu doldurmaz. O halde mekân, kuşatan cismin kuşatılan şeyin dış yüzeyine temas eden iç yüzeyidir. İkinciye göre mekân bütün yönlerde bölünen ve cisimdeki boyuta biri diğerine örtüşecek ve bütünüyle sirayet edecek şekilde eşit olan bir boyuttur. İşte mekândan ibaret olan bu boyut, ya cismin işgal ettiği ve tevehhüm yoluyla doldurduğu mevhûm bir şeydir. Nitekim kelâmcının görüşü budur. Ya da mekândan ibaret bu boyut, mevcut bir şeydir ve onun, cisimle kâim maddî bir boyut olması mümkün değildir, çünkü cismin maddî boyutta husûlü, cisimlerin tedahülünü gerektirir. Dolayısıyla o, soyut bir boyuttur. İhtimaller üçe varmamaktadır.

[177] Bunlar, ilim ve tahkik ehlinin görüşüdür. Halk ise mekân lafzını şeyin düşmesini engelleyen şey anlamında kullanırlar. Bu nedenle canlının mekânını, onu kuşatan hava değil yer olarak görürler. Hatta bir kalkan bir kubbenin üzerine bir dirhem kadar yerleştirilse kalkanın mekânını, onun düşmesini engelleyen miktardan ibaret sayarlar.

[178] *Birinci ihtimal şudur: Mekân, kuşatanın, kuşatılanın dış yüzeyine temas eden iç yüzeyidir. Bu, Aristoteles'in görüşü olup*

المكان حينئذٍ **هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فإذن المكان إما البعد وإما سطح الحاوي** لا ثالث لهما **فإذا بطل أحدهما تعين الثاني، والبعد إما موجود أو مفروض** موهوم **فهذه ثلاثة احتمالات** لا رابع لها.

[١٧٦] وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال: لما كان الجسم بكلّيته في مكانه مالئاً له لم يجز أن يكون المكان أمراً غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلاً بتمامه فيما لا ينقسم ولا أن يكون أمراً منقسماً في جهةٍ واحدة فقط؛ كالخط مثلاً لاستحالة كونه محيطاً بالجسم بكلّيته فهو إما منقسم من جهتين أو في الجهات كلها. وعلى الأول يكون المكان سطحاً عرضياً لامتناع الجزء وما في حكمه، ولا يجوز أن يكون حالاًّ في المتمكن لما مرّ بل فيما يحويه، ويجب أن يكون مماساً للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته وإلا لم يكن مالئاً له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. وعلى الثاني يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات مساوياً للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر سارياً فيه بكلّيته فذلك البعد الذي هو المكان إما أن يكون أمراً موهوماً يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم، وإما أن يكون أمراً موجوداً ولا يجوز أن يكون بعداً مادياً قائماً بالجسم إذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الأجسام فهو بعدٌ مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة.

[١٧٧] هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق. وأما العامة فإنهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الأرض مكاناً للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكاناً إلا القدر الذي يمنعها من النزول.

[١٧٨] **الاحتمال الأول أنه** أي المكان **السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب أرسطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء**

İbn Sînâ, Fârâbî ve bunların takipçileri *gibi müteahhirîn filozoflar da bu görüştedir. Aksi halde* mekân yüzey olmasaydı *daha önce geçen gerekçeden dolayı boyut olurdu.* Biraz önce mekânın, ya yüzey ya da boyut olduğu belirtilmişti. *Halbuki* mekânın boyut olması *imkânsızdır. Mekânın varsayımsal bir boyut olmasının imkânsızlığının nedeni, daha önce belirtildiği üzere onun mevcut olmasıdır.* Buna delâlet eden dört gerekçe vardır.

[179] *Mevcut* boyuta *gelince bu, iki gerekçeden dolayı imkânsızdır. Birincisi:* Bu *boyut, ya zâtı gereği* mekânsal *hareketi kabul eder ya da* mekânsal hareketi *kabul etmez. Oysa her iki kısım da yanlıştır. Birincinin yanlışlığının nedeni şudur: Eğer* boyut, mekânsal *hareketi kabul etseydi bir mekândan diğerine hareket ederdi.* Zira mekânsal hareketin anlamı, bir mekândan diğer mekâna hareketten ibarettir. *Bu durumda* mekândan ibaret olan boyutun başka *bir mekânı olacaktır* ki bu mekân da boyuttur. Bu durumda söz, o boyuta taşınır: O boyut, mekânsal hareketi kabul eder, dolayısıyla onun üçüncü bir mekânı vardır *ve teselsül eder.* Dolayısıyla orada birbiri içine geçmiş sonsuz boyutlar olur. *Bu ise* zorunlu olarak *imkânsızdır. Nasıl* imkânsız olmaz ki! *O mekânların bütünü, bütün olması bakımından, intikal edebilir.* Çünkü onlardan birinin intikali mümkün olduğunda bütün olması bakımından bütün de intikal edebilir. Nitekim her biri mekânından çıktığında bütün de çıkar. Bu takdirde bütünün *bir mekânı vardır. Bu mekân ise* o *mekânların hem içindedir -çünkü onlardan biridir- hem de dışındadır -çünkü onların zarfıdır-. Oysa bu, bir çelişkidir.* Zira bu, iki çelişiği birleştirmektir. *İkinci kısmın yanlışlığının nedeni şudur: Boyut* zâtı gereği *hareketi kabul etmeyince cisim* de *hareketi kabul etmez. Çünkü cisimde boyut vardır. Bu nedenle cismin hareketi* cisme yerleşmiş bulunan *boyutun hareketini gerektirir. Dolayısıyla boyutun hareketinin imkânsızlığı, cismin hareketinin imkânsızlığını gerektirir. Gereken* yani cismin hareketi kabul etmemesi, cismin hareketi kabulüne delâlet eden gözlemle *yanlıştır. O halde gerektiren* yani boyutun hareketi kabul etmemesi *de böyle* yanlıştır.

[180] *İkinci* Gerekçe: *Eğer mekân, boyut olsaydı ve cismin de kendisine yerleşen bir boyutu bulunsaydı cisim mekânda bulunduğunda cismin boyutu, mekândan ibaret olan boyuta nüfuz ederdi.* Çünkü cisim mekânda bulunuduğu esnada iki boyutun beraberce yok olması mümkün değildir. Aksi halde gereğinin yok oluşuyla yok olan mekânlı, yok olan bir mekânda bulunmuş olurdu. Yine ikisinden birinin de yok olması mümkün değildir. Aksi halde var olan mütemekkin, yok olan bir mekânda bulunur veya tersi olur. İki boyut beraberce var olduğunda ise ikisinden biri diğerine nüfuz eder. *Bu durumda cisimde* iç içe geçmiş *iki boyut bir araya gelir ki bu zorunlu olarak imkânsızdır.* Çünkü her iki boyut,

كابن سينا والفارابي وأتباعهما وإلا أي وإن لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما مرّ آنفاً من أنه لا يخرج عنهما وأنه أي كونه بعداً محال؛ أما البعد المفروض فلما مرّ من أنه موجود بالوجوه الأربعة الدالة على ذلك.

[١٧٩] وأما البعد الموجود فلوجهين؛ الأول أن ذلك البعد إما أن يقبل لذاته الحركة الأينية أو لا يقبلها. والقسمان باطلان؛ أما الأول فلأنه لو قبل البعد الحركة الأينية فمن مكانٍ إلى مكان إذ لا معنى للحركة الأينية إلا الانتقال من مكانٍ إلى مكانٍ آخر فله أي لذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر هو بعد أيضاً وينقل الكلام إليه بأنه يقبل الحركة الأينية فله مكان ثالث وتسلسل فتكون هناك أبعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض، وأنه محالٌ بالضرورة وكيف لا يكون محالاً وجميع تلك الأمكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله لأنه إذا أمكن انتقال كل واحدٍ منها أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضاً. ألا ترى أنه إذا خرج كل واحدٍ عن مكانه فقد خرج الكل فله أي للجيمع مكان فذلك المكان داخلٌ في تلك الأمكنة لأنه أحدها وخارج عنها لأنه ظرف لها؛ هذا خلف لأنه جمع بين النقيضين. وأما القسم الثاني فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم أيضاً لا يقبلها لما فيه من البعد فإن حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحالّ فيه فامتناع حركة البعد مستلزمٌ لامتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله إياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد للحركة باطل.

[١٨٠] الوجه الثاني أنه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حالّ فيه فإذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان إذ لا يجوز أن يعدم البعدان معاً حال كونه حاصلاً فيه وإلا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلاً في مكانٍ معدوم، ولا أن يعدم أحدهما وإلا كان المتمكن الموجود في مكانٍ معدوم أو بالعكس، وإذا كان البعدان موجودين معاً نفذ أحدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وأنه محالٌ بالضرورة لأن كل بعدين فهما

hiç kuşkusuz birisinden daha çokturlar. Oysa miktarların büyüklükle nitelenmiş olmaları bakımından iç içe girmesi bedîhî olarak imkânsızdır. İster bu, nefsü'l-emirde birliği ve çokluğun kalkmasını gerektirsin isterse de konumda birliği ve duyusal işareti kabulü gerektirsin fark etmez.

[181] *Eğer* iki boyutun duyusal işarette bir hale gelecek şekilde iç içe girmesi *mümkün olsaydı âlemin bir hardalın mekânında iç içe girmesi mümkün olurdu.* Şöyle ki: Âlem hardal büyüklüğünde parçalara ayrılırdı; sonra bunların tamamı, bir tanesinde iç içe girerdi. Oysa bu, bedîhî olarak yanlıştır. *Yine* iç içe girmenin imkânsızlığı, *bizâtihî mütehayyiz için sâbit olan bir hükümdür. Bizâtihî mütehayyiz ise boyuttur, madde değildir.* Çünkü boyut, yönlerde bizâtihî uzanmıştır. Dolayısıyla onun kendi başına işgal ettiği bir hayyizi ve mekânı olmalıdır. Maddenin hayyizi gerektirmede ve iç içeliğin imkânsızlığında herhangi bir katkısı yoktur. Bu bakımdan ister iki maddî ister iki soyut isterse iki farklı olsunlar iki boyutun iç içe girmesi mutlak olarak mümkün değildir.

[182] Bazı nüshalarda "Yine o" ifadesindeki "yine" lafzı yoktur. Buna göre "o" sözü, şartlı önermenin açıklaması olmaktadır. Yani iki boyutun iç içe girmesi mümkün olsaydı âlemin bir hardalın mekânında iç içe girmesi de mümkün olurdu. Çünkü cisimler hakkında bilinen iç içeliğin imkânsızlığı, bizzat mütehayyiz için sâbit bir hükümdür. Zira bizzat mütehayyiz iki şeyden her biri, başlı başına bir hayyizin sahibidir. Bizzat mütehayyiz ise boyuttur, madde değildir. Çünkü maddenin kendinde miktarı yoktur. Bu nedenle hayyizi gerektirmez. Cisimlik sûret de değildir. Çünkü tek bir cisim bazen genleşir de büyük bir mekânı işgal eder; sonra yoğunlaşır ve küçük bir mekânı işgal eder. Bununla birlikte cisimlik sûret iki durumda da aynı kalır. Dolayısıyla cisimlik sûret, kendiliğinde hayyizi gerektirmez. Boyutların dışındaki diğer sûret ve arazların da hayyizi gerektirmediği açıktır. O halde duyulur cisimlerde hayyizi ve iç içeliğin imkânsızlığını gerektiren şey, boyutlardır. Bunların iç içe girmesi imkânsız olmadığında cisimlerin de iç içe girmesi imkânsız olmaz.

[183] *Yine o* boyutların iç içe girmesinin mümkün oluşu, *şahsî birliğe güveni kaldırır* ve ona güveni zedeler. *Zira* iç içe girme mümkün olduğu takdirde *bu* belirli ve somut *bir metrenin, iki metre* hatta pek çok metre *olması mümkündür.* Yine o takdirde

لا محالة أكثر من أحدهما وتداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجباً للاتحاد ورفع التعدد في نفس الأمر أو للاتحاد في الوضع وقبول الإشارة.

[١٨١] ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الإشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بأن ينقطع قطعةً قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم تتداخل كلها في واحدةٍ منها وهو باطلٌ بالبديهة، وأيضاً فإنه أي امتناع التداخل حكمٌ ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لأنه ممتدٌ بذاته في الجهات فلا بد له من حيزٍ ومكانٍ يشغله على انفراده دون المادة إذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقاً سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلفين.

[١٨٢] وقد فقد في بعض النسخ لفظة «وأيضاً»، وعلى هذا يكون قوله: فإنه بيانٌ للشرطية أي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لأن امتناع التداخل المعلوم في الأجسام حكمٌ ثبت للمتحيز بالذات إذ يجب أن يكون كل من المتحيزين بالذات منفرداً بحيزٍ على حدة، والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة إذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضيةً للحيز، ودون الصورة الجسمية لأن الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكاناً كبيراً، ثم يتكاثف فيشغل مكاناً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضيةً للحيز، وعدم اقتضاء سائر الصور والأعراض سوى الأبعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الأجسام المشاهدة إلا الأبعاد فإذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الأجسام أيضاً.

[١٨٣] وأيضاً فإنه أي تجويز التداخل بين الأبعاد يرفع الأمان عن الوحدة الشخصية ويقدح في الوثوق بها فإنه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعيّن المشخص ذراعين بل أذرعاً كثيرة، ويجوز على تقديره أيضاً

bir insan ferdinin iki fert hatta pek çok fert olması mümkündür. Bu durumda da böylesi bedîhîlere güven ortadan kalkar. Halbuki bu, açık bir safsatadır. *Yine* iki boyutun tedahülü mümkün olduğu takdirde *iki mislin bir araya gelmesi durumu ortaya çıkar.* Çünkü o iki boyut, tek bir maddede birleşmiş olan iki mütemâsildirler. *Oysa biz* daha önce *onu çürütmüştük.*

[184] *Birinci gerekçenin cevabı: Biz,* mekândan ibaret olan *boyutun* mekânsal *hareketi kabul etmediğini tercih ediyoruz. "Cisimde boyut bulunduğundan cisim* de *mekânsal hareketi kabul etmez" sözüne karşı şöyle deriz:* Bu gereklilik *men edilir. Çünkü cisimdeki boyut, maddeyle kâim* olup maddeye yerleşmiştir. *Oysa cismin içinde bulunduğu* boyut yani mekân, *kendi başına kâim* olup maddeye yerleşmiş değildir. *Bu iki boyut, hakikatçe farklıdır.* Bu takdirde ikisinden birinin hareketi kabul etmemesinden, diğerinin de hareketi kabul etmemesi gerekmez. Bu, ancak hakikatte mütemâsil olduklarında gerekir. *Oysa* mekânın kendi başına kâim bir boyut oluşunun çürütülmesinde *söylenen şu söz boyutların temâsülüne dayalıdır: "Boyut* kendi olması bakımından yani zâtı nedeniyle *mahalle kâim olmayı* ve mahalle muhtaçlığı *gerektirir. Aksi halde boyut* kendinde *ondan* yani mahalden ve mahalle kâim olmaktan *müstağni olur.* Zira muhtaçlık ile müstağnilikten ibaret olan muhtaç olmamak arasında vasıta yoktur. *Dolayısıyla* boyut kesinlikle *ona* yani mahalle *yerleşmez.* Çünkü zâtının kâim oluşunda bir şeye ihtiyaç duymayan şeyin o şeye yerleştiği düşünülemez. Fakat boyut, cisimlerde olduğu gibi bir mahalle yerleşmiştir. O halde boyut, kendisi olması bakımından mahalden müstağni değildir, aksine zâtı nedeniyle mahalle muhtaçtır ve mahalle kâim olmayı gerektirir. *Halbuki bu, her boyutun böyle olmasını gerektirir* yani her boyutun bir mahalle yerleşmiş ve onunla kâim olmasını gerektirir. Çünkü şeyin zâtının gereği, ondan geri kalmaz. Bu takdirde bir boyut kendi başına kâim olamaz ki mekân ondan ibaret olsun." Yani mekânın mevcut ve soyut bir boyut oluşunun çürütülmesi hakkındaki istidlâl, tıpkı birinci gerekçe gibi, maddî ve soyut boyutların temâsülüne dayalıdır. Oysa onun men edildiğini öğrenmiştin.

[185] *İkinci* gerekçenin *cevabı: Biz,* cismin boyutunun, mekândan ibaret olan boyuta nüfuz etmesi durumunda *iki boyutun bir cisimde bir araya geleceğini kabul etmiyoruz. Aksine* diyoruz ki *bir boyut vardır ki bu boyut cisimdedir, ondan ayrılmaz* ve cismin maddesine yerleşmiştir. *Bir boyut daha vardır ki cisim bu boyuttadır, bu boyut cisimden ayrılabilir* ve onun maddesine yerleşmiş değildir,

كون شخصٍ واحد من الإنسان شخصين بل أشخاصاً متعددة فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيات وأنه سفسطة ظاهرة، وأيضاً فإنه يلزم على تقدير تداخل البعدين اجتماع المثلين فإن ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادةٍ واحدة وقد أبطلناه فيما سبق.

[١٨٤] والجواب عن الوجه الأول أنّا نختار أن البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الأينية. قوله: فلا يقبلها الجسم أيضاً لما فيه من البعد. قلنا: هذا اللزوم ممنوع إذ البعد الذي في الجسم قائمٌ بالمادة حالّ فيها، و البعد الذي هو الجسم أعني المكان قائمٌ بنفسه غير حالٍّ في المادة وأنهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم حينئذٍ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر إياها؛ إنما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة. وما يقال في إبطال كون المكان بعداً قائماً بنفسه من أن البعد قد اقتضى من حيث هو هو أعني لذاته القيام بالمحل والحاجة إليه وإلا لاستغنى في حد ذاته عنه أي عن المحل والقيام به إذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه أي في المحل أصلاً لأن ما لا حاجة له في تقوّم ذاته إلى شيء لا يتصور حلوله فيه، لكن البعد قد حلّ في محل كما في الأجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنياً عن المحل بل محتاجاً إليه لذاته ومقتضياً للقيام به، وأنه يقتضي أن يكون كل بعد كذلك أي حالاًّ في المحل قائماً به لأن مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذٍ أن يكون بعداً قائماً بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه. وقوله: بناء خبر للمبتدأ الذي هو قوله: وما يقال، يعني أن هذا الاستدلال على إبطال كون المكان بعداً موجوداً مبنيٌّ كالوجه الأول على تماثل الأبعاد المادية والمجرّدة وقد عرفت أنه ممنوع.

[١٨٥] و الجواب عن الوجه الثاني أنّا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول: بعد هو في الجسم يلازمه وهو حالٌّ في مادته وبعد فيه الجسم يفارقه وليس حالاًّ في مادته بل هو

kendi başına vardır. Dolayısıyla orada biri maddî diğeri soyut iki boyut vardır. Bu boyutların biri diğerine nüfuz etmiş ve bunlar iç içe girmiştir. *Bu* maddî boyut ile soyut boyut arasındaki nüfûz ve tedâhülün *imkânsızlığı ise men edilir* ve zorunluluk iddiasına kulak asılmaz. *Çünkü her ne kadar bu iki boyut, boyut olmakta ortak iseler de hakikat bakımından farklıdırlar.* Zira öğrenmiştin ki, söz konusu iki boyutun gerekleri yani ayrılmanın mümkün oluşu ve imkânsızlığı birbirini nefyeder. Zorunlu olarak imkânsız olan, maddînin maddîye nüfuzu ve bu ikisinin tedâhülüdür. *Bundan* yani birbiri içine girmiş bu iki boyutun belirttiğimiz halinden *bilinir ki,* bunların tedâhül edebilmesinden gerek bir *metrenin iki metre olması* gerekse de bir ferdin iki fert olması *gerekmez. Çünkü metre,* maddeye *yerleşen boyuttan ibarettir.* Her ne kadar maddî ve soyut boyutlar arasında tedâhül mümkün olsa da maddî boyutlarda tedâhül imkânsızdır. Yine bununla bilinir ki âlemin bir hardan tanesinin mekânında iç içe girmesinin mümkün olması gerekmez ve soyut boyut, kendi başına mütehayyiz değildir ki maddî boyut gibi müstakil bir hayyizi gerektirsin, aksine soyut, hayyizin kendisidir. *Ayrıca iki mislin bir araya gelmesi gerekmez.* Çünkü iki boyut, hakikat bakımından farklıdırlar ve yanı sıra ikisinden yalnızca biri, maddeye yerleşmiştir. *Özetle* cismin boyutu ile mekândan ibaret olan boyutun tedâhülünün imkânsızlığı hakkında zikredilen *deliller,* maddî ve soyut *iki boyutun mütemâsil olduğuna dayanmaktadır. Halbuki hiçbir akıl sahibi bunu kabul etmez.* Çünkü iki boyuttan biri, başkasıyla kâim, diğeri ise kendi başına kâimdir. Nasıl olur da bunların hakikatin tamamında eşit olmaları düşünülebilir.

Mekânın yüzey oluşunun -çünkü, kavradığın üzere, mekânın boyut olmasının yanlışlığı onun yüzey olmasını gerektirmektedir- uzantıları

[186] Uzantıların *birincisi: Mekân tek bir yüzey de olabilir,* bir yüzeyden *daha çok da olabilir. Tek yüzeyin örneği havadaki kuştur.* Çünkü havayla kâim tek bir yüzey, o kuşu kuşatmaktadır. *Birden çok yüzeyin örneği ise yere konulmuş taştır. Çünkü o* taşın mekânı, *yer ve havadır.* Yani o, taşın altındaki yerin yüzeyi ile onun üstündeki havanın yüzeyinden bileşik bir yüzeydir.

[187] Uzantıların *ikincisi: Yüzeylerin ya hepsi hareket eder ya bir kısmı hareket eder ya da* kesinlikle *hiçbiri hareket etmez. Hepsinin hareket ettiğine örnek, akan sudaki balıktır.* Çünkü balık, akan suyun ortasında bulunduğunda onu çevreleyen yüzey, ister

قائمٌ بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرّد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخلا، وامتناع ذلك أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي لازميهما أعني جواز المفارقة وامتناعها وإن اشتركا في كونهما بعداً إنما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما، ومنه أي ومما ذكرنا من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم أنه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فإنه أي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الأبعاد المادية محال وإن جاز ذلك بين المادي والمجرد. وبهذا يعلم أيضاً أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة، وأن البعد المجرد ليس متحيزاً بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه، و أنه لا يلزم اجتماع المثلين لأن البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حالّ في المادة دون الآخر. وبالجملة فالأدلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا يقول به عاقل لأن أحدهما قائمٌ بغيره والآخر قائمٌ بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة.

فروع على كون المكان سطحاً فإنه اللازم من بطلان كونه بعداً كما تحققته؛

[١٨٦] الأول المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير في الهواء فإن سطحاً واحداً قائماً بالهواء محيط به أو أكثر من سطحٍ واحد كالحجر الموضوع على الأرض فإنه أي مكانه أرض وهواء يعني أن سطحٌ مركّبٌ من سطح الأرض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه.

[١٨٧] الثاني من تلك الفروع أنه قد تتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فإنه إذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء

bir olduğu ister birden çok şeyden bileşik olduğu varsayılsın, suyun hareketine bağlı olarak hareket eder. Mekân olan yüzeyin hareketi bizzat değil de bilaraz olduğundan mekânın başka bir mekânı olması gerekmemektedir. *Yüzeylerin bir kısmının hareketine örnek,* akan suya *yerleştirilmiş taştır.* Çünkü bu taşın yüzeyi, hareketsiz yerin yüzeyi ile hareketli suyun yüzeyinden bileşiktir. Yüzeyler hareket etmemesi durumunda ise mekân sakin olacaktır ki bu açıktır.

[188] Uzantıların *üçüncüsü: Bazen hem kuşatan hem de kuşatılan hareket eder.* Bunlar ya aynı yönde ya da farklı yönde hareket ederler. *Buna örnek, esen rüzgarda* esintiyle aynı veya farklı yönde *uçan kuştur. Veya yalnızca kuşatan* hareket eder. *Buna örnek, esen rüzgarda duran kuştur. Yahut sadece kuşatılan* hareket eder. *Buna örnek ise kuşun uçması ama rüzgarın durmasıdır.* Bazen şöyle denir: Kuş hareket ettiğinde önündeki hava sapar ve arkasında birleşir. Çünkü yüzey taraftarlarına göre boşluk olamaz. Bu durumda havanın da kuşun hareketi nedeniyle hareket etmesi gerekir. En uygunu, dışbükeyiyle başka bir kürenin içbükeyine ve içbükeyiyle de üçüncü bir kürenin dışbükeyine temas eden küre örneğini vermektir. Bu durumda yalnızca ortadaki küre hareketli olacaktır. Bu, tek başına kuşatan ve kuşatılanın hareketlerinden her birine örnek teşkil etmektedir.

[189] *İkinci ihtimal: Mekân mevcut bir boyut olup cisim ona nüfuz eder* ve cismin boyutu ona örtüşür. Buna, fıtrata uygun boyut [el-bu'du'l-meftûr] denir. Çünkü bedîhe fıtraten böyle algılar. Zira bedîhe tanıklık etmektedir ki, mesela su ancak kabın uçları arasındaki boşlukta bulunur. Nitekim bütün insanlar da buna hükmederler ve bu hükme varmak için herhangi bir nazar ve teemmüle ihtiyaç duymazlar. Sonra mekânın mevcut ve soyut boyut olduğunu düşünenler iki fırkaya ayrılır. Birinciler, bu boyutun cisimlerden yoksun kalmasını mümkün görürler. Bunlar boşluk taraftarlarıdır. İkinci fırka ise bunu reddeder. *Mekânın mevcut bir boyut oluşu,* meşhur olduğu üzere *Eflâtun'un görüşüdür.* Mekândan ibaret olan boyutun *mevcut oluşunun gerekçesi şudur: O ölçülür yani yarım, üçte bir, dörtte bir* vb. *ölçülmeyi kabul eder,* fazlalık ve eksiklikle *farklılaşır. Çünkü tasın iki ucu arasındaki mesafe, şehrin surları arasındaki mesafeden zorunlu olarak daha azdır. Oysa hiçbir yok, ölçülmez ve farklılaşmaz.*

فرض واحداً أو مركّباً من متعدد متحركاً بتبعية حركة الماء؛ ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر، أو يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه أي في الماء الجاري فإن مكانه مركّبٌ من سطح الأرض الساكن وسطح الماء المتحرك، أو لا يتحرك أصلاً فيكون المكان ساكناً وهو ظاهر.

[١٨٨] الثالث من تلك الفروع أنه قد يتحرك الحاوي والمحوي معاً إما متوافقين في الجهة أو متخالفين فيها كالطير يطير والريح تهب على الوفاق أو الخلاف، أو يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب، أو يتحرك المحوي وحده كالطير يطير والريح تقف وقد يقال: إذا تحرك الطير انحرف الهواء من قدّامه والتأم من خلفه؛ إذ لا يجوز الخلاء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالأولى أن يمثل بكرة تماس بمحدّبها مقعر كرةٍ أخرى، وبمقعرها محدّب كرةٍ ثالثة، وتكون المتوسطة متحركةً وحدها فيكون مثالاً لكل واحدةٍ من حركتي الحاوي والمحوي وحده.

[١٨٩] الاحتمال الثاني أنه أعني المكان بعدٌ موجودٌ ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعداً مفطوراً لأنه فطر عليه البديهة فإنها شاهدة بأن الماء مثلاً إنما حصل فيما بين أطراف الإناء من الفضاء. ألا ترى أن الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه إلى نظر وتأمل، ثم إن القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرّد فرقتان؛ فرقة تجوّز خلو هذا البعد عن الأجسام وهم أصحاب الخلاء، وفرقةٌ تمنعه وهو أي كون المكان بعداً موجوداً مذهب أفلاطون كما هو المشهور إما أنه أي البعد الذي هو المكان موجود فلأنه يتقدر أي يقبل التقدر بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فإن ما بين طرفي الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة، ولا شيء من المعدوم بمقتدر ومتفاوت.

[190] Şöyle denemez: "Bu ölçülme ve farklılaşma, farazî bir durumdur. Kuşkusuz akıl, tasın iki tarafı arasında bir şeyin gerçekleştiğini düşünmekte, onun surun iki tarafı arasında farazî olarak gerçekleşen şeyden daha az olduğuna hükmetmekte ve varsayımsal olarak gerçekleşen iki şeyden her birini, yarısı, üçte biri vb. ile ölçmektedir. Bu durumda söz konusu iki şeyin tarafları arasında boyutun var olması gerekmez." Çünkü biz şöyle diyoruz: Biz zorunlu olarak biliyoruz ki, o ikisi arasındaki farklılık, söz konusu varsayım dikkate alınmadan meydana gelmektedir. Ölçmeyi kabulde de durum böyledir.

[191] *Mekânın boyut olmasının gerekçesi ise şudur: Mekân boyut olmasaydı yüzey olurdu. Bunun sebebi daha önce geçmiş* ve onun ya boyut ya da yüzey olacağı belirtilmişti. *Mekânın yüzey olması ise birkaç nedenden ötürü yanlıştır. Birincisi: Her cismin* zorunlu olarak *bir mekânı vardır.* Mekân yüzey olsaydı her cismin başka bir cisimle veya birden çok cisimle çevrelenmesi gerekirdi. He ne olursa olsun her cismin ötesinde bir cisim bulunması gerekirdi. *Bu durumda da cisimlerin sonsuz olması gerekirdi. Oysa biz bunu ilerde çürüteceğiz.*

[192] *Şöyle denemez: "Biz* cisimlerin sonsuz olması gerekeceğini *kabul etmiyoruz aksine mekânsız bir cisimde sona ererler. Kuşkusuz* kendisi dışındaki bütün cisimleri kuşatıp yönleri *çevreleyen feleğin bize göre mekânı yoktur, yalnızca konumu vardır.* Çünkü onun hareketi, konumsal olup mekânların değil, konumların değişimini gerektirir." *Çünkü biz şöyle diyoruz: Her cisim, mütehayyiz olup zorunlu olarak burada ve orada sözleriyle ona işaret edilir.* Hayyiz ise mekândır. Yine burası ve orası lafzıyla kendisine işaret edilen şey, mekândan başkası değildir. Her cisim ise mekândadır. O halde mekânın bütün cisimleri kuşatması için yüzey değil, boyut olması gerekir. Zira yüzey, cisimlerin sonlu olmamasını veya kendisi dışındaki bütün cisimleri kuşatan cismin mekânda olmamasını gerektirir. Oysa ikincisi, daha önce zikrettiğimiz gerekçeden ötürü zorunlu olarak ve de tarafların görüş birliğiyle yanlıştır.

[193] *Filozoflar* cisimlere *doğal hayyiz nispet ettiklerinde* "biz *zorunlu olarak biliyoruz ki, sadece doğasıyla baş başa kalan her cisim bir hayyizdedir" dememiş midir?* Bu durumda her cismin bir mekânda olması gerektiğini itiraf etmişler, orada bu hükmü vermişler ve doğal mekânın kabulünü buna dayandırmışlardır. *Ne oluyor onlara da bunu unutmuşlar ve onu kabulle yüz yüze kaldıklarında inkâr etmişlerdir.* Dolayısıyla muhaddidin mekânı yoktur diyenler oradaki iddialarında kendi kendileriyle çelişmektedirler. Hatta şöyle deriz: *Nasıl* olur da

[١٩٠] لا يقال ذلك التقدر والتفاوت أمرٌ فرضي فإن العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس، ويحكم بأنه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضاً، ويقدّر كل واحدٍ من الواقعين المفروضين بالتصنيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذٍ وجود البعد فيما بين أطرافهما لأنّا نقول: نحن نعلم بالضرورة أن التفاوت بينهما حاصلٌ مع قطع النظر عن ذلك الفرض، وكذا الحال في قبول التقدير.

[١٩١] **وإما أنه** أي المكان **هو البعد فلأنه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مرّ** من أنه لا يخرج عنهما، وهو أي كون المكان هو السطح **باطلٌ لوجوه؛ الأول أن لكل جسم مكاناً** بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب أن يكون كل جسم محفوفاً بجسمٍ آخر أو بأجسام متعددة؛ وأيّاً ما كان فوراء كل جسمٍ جسم آخر **فيلزم عدم تناهي الأجسام وسنبطله.**

[١٩٢] **لا يقال: لا نسلم** لزوم لا تناهي الأجسام **بل تنتهي إلى جسم لا مكان له فإن المحدد** للجهات المحيط بما سواه من الأجسام **عندنا ليس له مكان بل وضع فقط** فإن حركته وضعية تقتضي تبدل الأوضاع دون الأمكنة **لأنّا نقول: كل جسم فهو متحيز مشار إليه بهنا وهناك ضرورة** والحيز هو المكان، وكذا المشار إليه بلفظ هنا وهناك وليس إلا المكان، وكل جسم في مكان فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليعمّ الأجسام كلها دون السطح لاستلزامه أن لا تكون الأجسام متناهية، أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الأجسام في مكان، والثاني باطلٌ بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضاً.

[١٩٣] **أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعي** للأجسام **قالوا**: نحن **نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز** فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان، وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه إثبات المكان الطبيعي **فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين ألزموا به** فالقائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لأنفسهم فيما ادّعوه هناك، بل نقول: **كيف** لا يكون

muhaddidin mekânı olmaz. Mekânın değişimini gerektirmeyen *konumsal hareket, ancak muhaddidin* toplam olması bakımından *toplamına ilişir. Ancak onun, yerin üzerinde veya altında olma durumları bakımından birbirinden ayrışmış olan iki yarısı,* hiç kuşkusuz *mekân değiştirirler ve* bir mekândan diğerine *intikal ederler.* Aynı şekilde muhaddidin parçalarının tamamı, döngüsel hareketleri esnasında mekânlarını başka mekânlarla değiştirirler. *Eğer döngüsel olarak hareket eden şeyin parçaları* bir mekândan diğerine *intikal etmeseydi ne Ay, Güneş ve diğer yıldızlar ne de bunların* çakılı bulunduğu *mekânları intikal edebilirdi.* Çünkü onlar, bir yüzeyi başka bir yüzeyle değiştirmezler. *Oysa zorunluluk, bunun yanlış olduğunu göstermektedir.* Nitekim onlar bazen yerin üstünde bazen de altındadır. Nasıl olur da bu durumda olmalarına rağmen bir mekândan diğerine intikal etmezler. Muhaddidin parçalarından her biri, bir mekânda olduğuna ve konumsal hareketi sebebiyle başka bir mekâna geçtiğine göre muhaddidin bütünü de onun parçalarının mekânından bileşen bir mekândadır. Şu halde mekânın yüzey değil, boyut olması gerekir. Bu böyledir.

[194] Denilmiştir ki, onlara göre hayyiz, cisimlerin duyusal işarette ayrışmasını sağlayan şeydir. Bu ise mekândan daha geneldir çünkü muhaddidin duyusal işarette başkasından ayrışmasını sağlayan konumu da içerir. Dolayısıyla o, mütehayyizdir ama mekânda değildir. Onu duyusal işarette başkasından ayrıştıran halin, onun için doğal olup konumlarından herhangi birinin ve altındakilere kıyasla nispetinin doğal bir şey olmamasında ise yadırganacak bir durum yoktur.

[195] Yine onlar “her cisim, mütehayyizdir” sözünü, mekân sahibi cisimlere mahsus yapabilirler. Bu durumda mekânı olmayan cisim bu sözün dışında kalır. Ayrıca burası ve orası sözüyle işaret edilen şeyin, duyusal işarette ayrıştıran durum olabileceğini söyleyebilirler. Bu takdirde de münâkaza giderilmiş olur.

[196] Döngüsel olarak hareket eden şeyin parçaları sözüne gelince bunun hakkında şöyle deriz: Eğer o parçalar, farazî ise bilfiil var olsalar bile onlara kesinlikle dıştan bir hareket ilişmez. Buna örnek, çakılı oldukları feleklerin cisimlerinden ayrılmış olan yıldızlardır. Onların zorunlu olarak bilinen durumu, felekte meydana gelen konumsal harekete tâbi olarak, sâbit şeylere kıyasla konumlarını değiştirmeleridir.

للمحدد مكان وأن الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان إنما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع. وأما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها فلا شك أنهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكانٍ إلى آخر، وكذلك جميع أجزاء المحدد تستبدل أمكنتها بأمكنةٍ أخرى حال حركته بالاستدارة، ولو كانت أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكانٍ إلى مكانٍ آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها الذي ركزت هي فيه نقلة أصلاً لأنها لا تستبدل سطحاً بسطح والضرورة تبطله. ألا ترى أنها تارةً فوق الأرض وتارةً تحتها فكيف لا تكون متنقلةً من مكانٍ إلى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها، وإذا كان كل جزءٍ من أجزاء المحدد في مكان ومستبدلاً بسبب حركته الوضعية مكاناً آخر كان المحدد كله في مكان مركّب من أمكنة أجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح.

[١٩٤] هذا وقد قيل: إن الحيز عندهم ما به تتمايز الأجسام في الإشارة الحسية وهو أعمّ من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الإشارة فهو متحيز وليس في مكان، ولا بعد في أن تكون الحالة التي تميزه في الإشارة الحسية عن غيره طبيعية له وإن لم يكن شيء من أوضاعه ونسبته بالقياس إلى ما تحته أمراً طبيعياً.

[١٩٥] وأيضاً لهم أن يخصّوا قولهم: كل جسم فهو متحيز بالأجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له، وأن يقولوا: إن المشار إليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الإشارة الحسية، وحينئذٍ تندفع المناقضة أيضاً.

[١٩٦] وأما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول: إن كانت تلك الأجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعاً، وإن كانت موجودةً بالفعل كالكواكب المنفصلة عن أجرام الأفلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس إلى الأمور الثابتة تبعاً للحركة الوضعية الحاصلة للفلك، وأما انتقالها من مكانٍ إلى مكان فليس مما علم بالضرورة.

[197] Mekânın yüzey olmasının yanlışlığına delâlet eden gerekçelerden *ikincisi: Eğer mekân yüzey olsaydı sâkinin* sâkin iken *hareket etmesi ve hareketlinin de* hareketli iken *sâkin olması gerekirdi.* Oysa gereken, zorunlu olarak yanlıştır. *Gerekliliğin açıklaması şöyledir: Havada* yani esen rüzgarda *duran kuş,* zorunlu olarak *sâkindir. Oysa* mekânın yüzey olmasından *kuşun* o durumda *hareketli olması gerekir. Çünkü* mekânsal *hareket, mekânın* başka bir mekânla *değiştirilmesinden ibarettir. Kuşkusuz o* durumdaki kuş, kendisini çevreleyen ve *birbiri ardına ona gelen yüzeyleri değiştirmektedir.* Dolayısıyla da mekânları değiştirerek mekânsal hareket yapmaktadır. *Ay* bildiğin gerekçeden ötürü *hareketlidir ve* mekânın yüzey olmasından *onun* hareket ettiği esnada *sâkin olması gerekir. Çünkü o,* kendi feleğinde çakılı olduğu *yüzeyi değiştirmemektedir.* Aynı durum, bir sandıkta bir ülkeden diğerine taşınan şey için de geçerlidir.

[198] *Bazen bu* ikinci *gerekçeye gereklilik men edilerek* şöyle *cevap verilir:* Mekân yüzey olsaydı sâkinin hareketli ve hareketlinin de sâkin olmasının gerekeceğini kabul etmiyoruz ve gerekliliğin açıklamasına dair söylenenler tam değildir. *Çünkü* mekânsal *hareket* sizin söylediğiniz gibi mekânların değişmesi değildir, aksine *sâbit şeylere olan nispetin değişimidir.* İster orada değişen şeylere olan nispet değişsin isterse aralarındaki nispet değişmeyecek şekilde hareket eden iki cisimde olduğu gibi nispet değişmesin fark etmez. Sâbit şeylere olan nispetin *bu* değişimi *ise* duran *kuşta gerçekleşmiş değildir.* Dolayısıyla o kuş, kendisine peş peşe gelen yüzeylere rağmen hareketli değil, sâkindir. *Fakat söz konusu nispet değişimi, Ay* ve sandıkta taşınan şey *hakkında gerçekleşmiştir.* Dolayısıyla bu ikisi, üzerlerindeki yüzeylerin değişmemesine rağmen hareketlidir.

[199] Bu cevabın *cevabı şudur:* Sâbit şeylere olan *nispetin değişimi, hareketin sonucudur.* Çünkü "cisim hareket etti de onun sâbit şeylere olan nispeti değişti" denir. O değişim, hareketin sonucu olduğuna göre *onun yokluğu da hareketin yokluğundandır* yani değişimin yokluğu -ki bu, nispetin sürekliliğidir- hareketin yokluğunun -ki bu, sükûndur- sonucudur. Değişimin varlığı, hareketin varlığının ve yokluğu da hareketin yokluğunun sonucu olduğuna göre değişim, hareketin kendisi değildir. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Yoksa o, onun hakikati değildir* yani değişim, hareketin sonucudur yoksa o, hareketin hakikati değildir. Bu durumda men düşmekte, hareketin mekânların değişimi olduğu belirginleşmekte ve sözü edilen gereklilik de doğru olmaktadır. Bazen şöyle denir: Hareketin

[١٩٧] الثاني من الوجوه الدالة على بطلان أن المكان هو السطح أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان، وأما بيان الملازمة فهو أن الطير الواقف في الهواء أي الريح الهابّة ساكنٌ بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك الحالة إذ ليس الحركة الأينية إلا استبدال المكان بمكانٍ آخر ولا شك أنه أي الطير في تلك الحالة مستبدلٌ للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركاً حركةً أينية باستبدال الأمكنة وأن القمر متحرك لما عرفت، ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لأنه غير مستبدل للسطح الذي هو مركوزٌ فيه من فلكه، وكذا الحال فيما نقل من بلدٍ إلى بلد في صندوق.

[١٩٨] وقد يجاب عنه أي عن الوجه الثاني بمنع الملازمة أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك، وما ذكر في بيانها غير تام فإن الحركة الأينية ليست استبدال الأمكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسبة إلى الأمور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة إلى الأمور المتغيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجهٍ لا تتغير النسبة بينهما، وهو أعني تغير النسبة إلى الأمور الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون متحركاً مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكناً حاصل في القمر وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما.

[١٩٩] والجواب عن هذا الجواب أن تغير النسبة إلى الأمور الثابتة معللٌ بالحركة إذ يقال: تحرك الجسم فتغيرت نسبته إلى الثابتات، وإذا كان ذلك التغير معللاً بالحركة فعدمه بعدمها أي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللاً بعدم الحركة وهو السكون، وإذا كان وجود التغير معللاً بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة، وإليه أشار بقوله: لا أنه حقيقتها أي التغير معلل بالحركة لا أنه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الأمكنة وصحّت الملازمة المذكورة، وقد يقال: إن كون الحركة

nispet değişiminden ibaret olması, gerekliliği menin senedidir. Dolayısıyla onun çürütülmesi size hiçbir fayda vermez. Fayda vermesi için o senedin mene eşit olması gerekir.

[200] İkinci gerekçenin *doğru* cevabı *şudur: Onlara göre* dışta var olan *hareket, mesafenin başından sonuna kadar* hareketlide *devam eden durumdur* yani başlangıç ve bitiş arasında bulunan sınırlarının her birinde hareketli için sâbit bir durumdur. Mâlûmdur ki, bu durum, mekânların değişiminin ta kendisi değildir, aksine ona *yöneliş* ve de aracılık *denir ve mekânın değişimi,* hareketten ibaret olan söz konusu *bu* durumun *gereklerindendir* yoksa onun ta kendisi değildir. *Dolayısıyla delil isabetli değildir.* Çünkü bu gereğin, rüzgarda duran kuşta bulunmasından gerektirenin yani hareketin de kuşta bulunması gerekmez. Zira gerek, daha genel olabilir. Kuşkusuz mekânların değişimi, o mekânları mekân edinenden kaynaklanıyorsa hareket olur; başkasından kaynaklanıyorsa -esen rüzgarda duran kuşta olduğu gibi- hareket olmaz.

[201] Ay'a gelince bu cevap onun hakkında geçerli değildir. Çünkü gereğin yani değişimin olmaması, gerektirenin yani hareketin de olmamasını gerektirir. Şayet yazar mekânın değişimi hareketten başkadır demekle yetinseydi onun Ay örneğine tatbiki de mümkün olurdu. Çünkü iki başkadan birinin varlığından diğerinin varlığı ve birinin yokluğundan da diğerinin yokluğu gerekmez. Bunların gerekmesi için iki başka arasında gereklilik olmalıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Ay'ın durumu hakkında zorunlu olarak bilinen şey, onun feleğinin konumsal hareketlerine bağlı olarak konumlarının değişmesidir, yoksa onun mekânsal olarak hareket etmesi değildir ki bir mekândan diğerine intikali gereksin.

[202] Gerekçelerden *üçüncüsü şudur: Eğer* mekân *yüzey olsaydı* mekânın *mekândakine eşit olmaması gerekirdi. Oysa gereken yanlıştır.* Çünkü mekândaki, mekâna örtüşür ve onu doldurur. Dolayısıyla da mekân ve mekândakinin eşit olması gerekir. Gerekliliğin *açıklaması şudur: Biz* mesela mum gibi *bir cismi alıp da onu yuvarlak yaptığımızda onun mekânı söz gelişi bir metre kare olur. Onu uzunluğu ve* de *genişliği on metre olan* son derece *ince bir yaprak haline getirdiğimizde* onun mekânı bu durumda *onun* yuvarlak haldeyken sahip olduğu mekânının *birkaç katı olur.* Bu takdirde mekân artmış demektir. *Oysa mekândaki olduğu*

عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم إبطاله نفعاً إلا إذا ثبتت مساواته للمنع.

[٢٠٠] والحق في الجواب عن الوجه الثاني أن الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من أول المسافة إلى آخرها أي ثابتة له في كل حدٍّ من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى. ومن المعلوم أن هذه الحالة ليست عين استبدال الأمكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط أيضاً واستبدال المكان من لوازمها أي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل إذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزم فيه أعني الحركة لجواز أن يكون اللازم أعمّ فإن استبدال الأمكنة إذا كان ناشئاً من المتمكن فيها كان حركة، وإذا كان ناشئاً من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابّة لم يكن حركة.

[٢٠١] وأما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لأن انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة، ولو اكتفى بأن استبدال المكان مغاير للحركة أمكن إجراؤه فيه إذ ليس يلزم من وجود أحد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه إلا إذا ثبت بينهما لزوم، وقد سبق منّا أن المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدّل أوضاعه تبعاً لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً حركة أينية ليجب انتقاله من مكانٍ إلى مكانٍ آخر.

[٢٠٢] الثالث من تلك الوجوه أنه لو كان المكان السطح لزم أن لا يكون المكان مساوياً للمتمكن واللازم باطل لأن المتمكن منطبقٌ على المكان مالئ له فيجب أن يكونا متساويين. بيانه أي بيان اللزوم أنّا إذا أخذنا جسماً كشمعة مثلاً فجعلناه مدوراً كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فإذا جعلناه صفحةً رقيقةً جداً طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك أي عشرة أذرع أيضاً كان مكانه في هذه الحالة أضعاف ذلك المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن

durmaktadır ve artmamıştır. Bazen mekândakinin olduğu gibi kalması men edilir, zira alan aynı olsa bile onun bilfiil ölçüsü değişmiştir. Yine suyla doldurulmuş *su kırbasının* bir kısmı *boşaltıldığında* o kırba, iç *yüzeyinin tamamıyla suya temas eder.* Nitekim o, dökülmeden önce de iç yüzeyinin tamamıyla suya temas etmekteydi. *Bu durumda* kırbanın iç yüzeyinden ibaret olan *mekân olduğu gibi kalmasına rağmen mekândaki* su *eksilmektedir.* Bazen mekânın olduğu gibi kaldığı reddedilir. Çünkü mekândan suyun bir kısmı döküldüğünde onun küreselliğe yakınlığı azalır. Yine *cisimde* derin *bir çukur kazdığımızda* mütemekkin olan cisim *azalır ama onun mekânı yani onu çevreleyen yüzey artar.* Bu, önce zikredilen ikisinden daha da imkânsızdır ve bazen şöyle cevaplanır: Onun hacmi azalsa bile mekânına temas eden dış yüzeyi artar. Onlar şöyle demişlerdir: *Mekân boyuttur dediğimizde bu üç mahzurdan hiçbiri ortaya çıkmaz.*

[203] Bil ki, asıl nüsha ile pek çok nüshada "dördüncüsü: cisimde ....kazdığımızda..." denilmektedir. Buna göre yazar, bu şıkkı mekânın yüzey olmasının imkânsızlığını gösteren gerekçelerin dördüncüsü yapmıştır. Doğrusu bizim de takrir ettiğimiz gibi bu şıkkın üçüncü gerekçenin tetimmesinden olmasıdır.

[204] Mekânın boyut olduğunu söyleyen *bu görüşü destekleyen şeylerden biri şudur:* Biz zorunlu olarak biliyoruz ki, havada duran *taşın çıktığı ve havanın doldurduğu mekân ortadan kalkmamaktadır. Halbuki* o taşı kuşatan *yüzey* bütünüyle *ortadan kalkmaktadır.* Bu ise mekânın ortadan kalkan yüzey değil, ortadan kalkmayan boyut olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde *mekânın, hareketlinin orada bulunmayı kastettiği şey olması* da bunu desteklemektedir. *Nitekim İbn Sînâ yönü ispat ederken şöyle demiştir:* Hareketlinin orada olmayı kastettiği şey, orada bulunmanın kastedildiği şey olduğunun düşünülebilmesi için hareket esnasında *mevcuttur. Buna göre* mutlak *ağırın -ki bu,* mesela taş gibi *merkezinin yerin merkezine örtüşmesi*ni gerektiren şey*dir- kastettiği mekân,* taşın onda bulunmayı isteyerek hareket ettiği varsayıldığı esnada *mevcuttur. Oysa* orada bu ağırı kuşatan mevcut *bir yüzey yoktur. Aynı şekilde* mutlak *hafifin -ki bu, çevresinin,* söz gelişi bir ateş parçası gibi bütün unsurların hareketlerinin yani Ay feleğinin içbükeyinin kendisinde sona erdiği *muhaddidin çevresiyle örtüşmesi*ni gerektiren şey*dir- kastettiği de böyle* olup

بحاله لم يزدد وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لأنه قد اختلف مقداره بالفعل، وإن كانت المساحة واحدة **و** أيضاً **زق الماء** المملوء منه **إذا صب منه** بعضه **كان** ذلك الزق **مماساً للماء بجميع سطحه** الداخل **كما كان** مما ساله كذلك قبل الصب **فقد نقص المتمكن** الذي هو الماء **والمكان** أعني السطح الباطن من الزق **بحاله** وقد يمنع بقاء المكان على حاله لأنه إذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة، **و** أيضاً **الجسم إذا حفرنا فيه حفرة** عميقة **فقد انتقص** الجسم الذي هو المتمكن **وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به** وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله، وقد يجاب بأنه وإن انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه. قالوا: **وإذا قلنا: إن المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة**.

[٢٠٣] واعلم أن الموجود في نسخة الأصل وكثير من النسخ هكذا. الرابع الجسم إذا حفرنا إلى آخره فقد جعل هذا وجهاً رابعاً من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح، والصواب أنه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه.

[٢٠٤] **ومما يؤيد هذا المذهب** وهو كون المكان هو البعد أنّا نعلم بالضرورة **أن المكان الذي خرج عنه الحجر** المسكن في الهواء **فملأه الهواء لم يبطل والسطح** الذي كان محيطاً بذلك الحجر **قد بطل** بالكلّية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل، **و** كذا يؤيده **أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه، وقد صرح ابن سينا في إثبات الجهة بأنه** أي مقصد المتحرك بالحصول فيه **موجودٌ** حال الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه **فالمكان الذي يقصده الثقيل** المطلق، **وهو** الذي يقتضي **أن ينطبق مركزه على مركز الأرض** كالحجر مثلاً **موجودٌ** حال ما يفرض الحجر متحركاً طالباً للحصول فيه **ولا سطح** هناك موجود يحيط بهذا الثقيل، **وكذا ما يقصده الخفيف** المطلق **وهو** الذي يقتضي **أن ينطبق محيطه** ويلتصق **بمحيط المحدد** الذي تنتهي إليه حركات العناصر أعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلاً يجب أن يكون موجوداً

bu hafifin orada bulunmayı isteyerek hareket ettiği varsayıldığı esnada mevcut olması gerekir. Halbuki orada bu hafifi kuşatan mevcut bir yüzey yoktur. Bu ise mekânın ağır ve hafifin hareketleri esnasında yok olan yüzey değil, var olan boyut olduğunu göstermektedir.

[205] *Yine mütemekkinin mekânını doldurduğu* ve ona örtüştüğü *bilinmektedir. Bu* yani onun mekânını doldurması *ise ancak* mekânın *her bir parçasının* mütemekkinin *bir parçasında olmasıyla* hatta mütemekkinin her bir parçasının da mekânın her bir parçasında olmasıyla *gerçekleşir. Oysa yüzey böyle değildir.* Eğer mekân yüzey olsaydı kendi mekânına yerleşmiş cismin parçalarının kesinlikle herhangi bir mekânı olmazdı.

[206] *Yine cisim yüzeyiyle değil, hacmiyle mekânında bulunmaktadır.* Eğer mekânın yüzey olduğu varsayılırsa cisim, hacmiyle değil, yüzeyiyle mekânda bulunacaktır. Bazen bu iki gerekçe şöyle reddedilir: Cismin mekânını doldurmasının anlamı, mekânının her bir parçasının cismin dış yüzeyine dokunmasından ibarettir. Cismin mekânında hacmiyle bulunmasının anlamı ise onun bütünüyle mekânın içinde bulunmasıdır, yoksa onun hacminin her bir parçasının mekânının her bir parçasına bitişik olması demek değildir.

[207] *Bazen* mekânın boyut oluşu hakkında *zorunluluk iddiasında bulunularak şöyle denir: Biz suyun kaptan çıktığını ve havanın* veya başka bir şeyin de kaba *girmediğini tevehhüm ettiğimizde kabın tarafları arasında kesinlikle* mevcut *bir boyut olacaktır.* Çünkü o, taraflarınca ölçülüp kuşatılmıştır. Oysa hiçbir yok, böyle değildir. *Aynı şekilde* o boyut, kabın tarafları arasında *onda su veya hava varken de* mevcut olacaktır. Çünkü biz zorunlu olarak biliyoruz ki, su ve havadan birinin kaba girmesi, aradaki o boyutu ortadan kaldırmaz, aksine onun boyutu ötekine örtüşür.

[208] İmâm Fahreddîn Râzî bunu şöyle cevaplamıştır: Kuşku yok ki sizin varsaydıklarınızdan boyut var olması gerekir. Fakat varsayılan bu şey yani boşluk, bize göre imkânsızdır. İmkansızın gerektirdiği de imkânsız olabilir.

[209] *Yine içbükey ve dışbükeye sahip şeyin iki yüzeyinin, kuşatan* cisme *ve kuşatılan* cisme *nispeti birdir.* Çünkü kuşatan, içbükeyiyle onun dışbükeyine temas ederken kuşatılan da dışbükeyiyle onun içbükeyine temas eder.

حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً إليه طالباً للحصول فيه، ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف.

[٢٠٥] **وأيضاً فمن المعلوم أن المتمكن مالئٌ لمكانه** منطبقٌ عليه **ولا يتصور ذلك** أي كونه مالئاً له **إلا بأن يكون في كل جزء** من المكان **جزء** من المتمكن بل وأن يكون كل جزء من المتمكن أيضاً في جزءٍ من المكان **والسطح ليس كذلك** فلو كان المكان هو السطح لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلاً.

[٢٠٦] **وأيضاً فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه** فلو فرض أن المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه، وقد يدفعان بأن معنى كونه مالئاً أنه لا يوجد شيء من مكانه إلا وهو ملاقٍ بسطحه الظاهر، ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه في داخل المكان لا أن كل جزء من حجمه ملاقٍ لجزءٍ من مكانه.

[٢٠٧] **وربما ادّعى** في كون المكان هو البعد **الضرورة في أنّا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء وعدم دخول الهواء** أو شيء آخر فيه **كان بين أطرافه بعد** موجود **قطعاً** لكونه متقدراً ومحاطاً بأطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك **فكذا** يكون ذلك البعد موجوداً بين أطرافه **عندما** كان **فيه ماء أو هواء** لأنّا نعلم بالضرورة أن دخول شيء منهما في الإناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه.

[٢٠٨] وقد أجاب عنه الإمام الرازي بأنه لا شك في أنه يلزم مما فرضتموه وجود البعد إلا أن هذا المفروض الذي هو الخلاء محالٌ عندنا، واللازم من المحال جاز أن يكون محالاً.

[٢٠٩] **وأيضاً فما له مقعر ومحدب نسبة سطحيه إلى** الجسم **المحيط**، **و** الجسم **المحاط** شيء **واحد** لأن المحيط مماس بمقعره لمحدّبه والمحاط مماس

Dolayısıyla kuşatan ve kuşatılandan her biri, iki yüzeyinden birinin tamamına temas eder. Eğer içbükeyiyle kuşatan, ortadaki cismin mekânı olsaydı dışbükeyiyle kuşatılan da onun mekânı olurdu. Çünkü her ikisine de nispeti eşittir. *Bu durumda* ortadaki cismin birisi onu kuşatanın içbükeyi, diğeri ise onun kuşattığı cismin dışbükeyi olmak üzere *iki mekânı olması gerekecektir. Adlandırmadan bahsetmiyoruz* yani o ikisinden her birine mekân adının verilmesi gerektiğini söylemiyoruz. Çünkü ikisinden sadece birinin örfte ortadakinin mekânı olarak adlandırılması mümkündür. *Bahsettiğimiz şey, hakikattir* ve kuşatan ve kuşatılanın yüzeyleri arasında mekânlık hakikati bakımından hiçbir fark yoktur. Eğer bunlardan biri, ortadaki cismin mekânı ise diğeri de böyledir. Bazen şöyle denir: Kuşatanın içbükeyi, ortadakini kuşatmış ve ortadakinden hiçbir şey onun dışına çıkmayacak ve hiçbir kısmı boş kalmayacak şekilde onu doldurmuştur. Bundan dolayı kuşatanın içbükeyi, ortadakinin mekânıdır. Halbuki kuşatılanın dışbükeyi böyle değildir. Nasıl olur da o ikisinin nispeti aynı olur!?

[210] Mekân hakkındaki *üçüncü ihtimal, onun varsayılan boyut yani boşluk olduğudur. Bunun hakikati, iki cismin birbirlerine temas etmeyecek ve* yine *aralarında her ikisine de temas eden şey bulunmayacak durumda olmasıdır.* Bu takdirde bu iki cisim arasında yönlerde uzanan ve üçüncü bir cismin işgaline elverişli ama şu anda herhangi bir işgal edenin bulunmadığı vehmî bir boyut olacaktır. *Kelâmcılar bunu mümkün görmüş,* mekânın yüzey olduğunu düşünen *filozoflar ise reddetmiştir.* Mekânın mevcut olduğunu düşünenler de zikredilen anlamda yani cisimler arasında varsayılan boyut anlamında boşluğu men ederler. Fakat bunlar ihtilaf etmişler ve bir kısmı, mevcut boyutun kendisini dolduran bir cisimden yoksun olmasını mümkün görmemişken bir kısmı mümkün görmüştür. Mümkün görenler, işgal edenden yoksun mekânın mümkün olduğu konusunda kelâmcılarla hemfikir iken bu mekânın vehmî bir boyut oluşu hususunda kelâmcılardan ayrılırlar. Şu halde filozofların tamamı, varsayılan boyut anlamında boşluğun imkânsızlığında hemfikirdirler. *Gerekçeleri ise da önce sözü edilen ölçülebilmedir.* Çünkü birbirine temas etmeyen iki cisim arasındaki şey, daha önce öğrendiğin gibi, yarım vb. ölçümü kabul eder ve birbirine temas etmeyen diğer iki cisim arasındakine kıyasla farklılıkla nitelenir. Oysa hiçbir yok, böyle değildir. Şu halde söz konusu iki cisim arasındaki, mevcut bir şey olup ya yüzey görüşünü benimseyenin düşündüğü gibi cisimdir ya da boyut görüşünü benimseyenin düşündüğü gibi soyut boyuttur.

محدّبه لمقعره فكل واحدٍ من المحيط والمحاط مماسٌ لأحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكاناً لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدّبه مكاناً له أيضاً لأن نسبتهما إليه على سواء فيلزم أن يكون له أي للجسم المتوسط مكانان أحدهما مقعر محيطه والآخر محدّب محاطه. والتسمية لا كلام فيها أي لا نقول: يجب أن يسمى كل واحدٍ منهما مكاناً إذ يجوز أن يسمى أحدهما في العرف مكاناً له دون الآخر إنما الكلام في الحقيقة وأنه لا فرق بين سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية فلو كان أحدهما مكاناً للجسم المتوسط لكان الآخر أيضاً كذلك. وقد يقال: مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبقَ شيء منه خالياً عنه فلذلك كان مكاناً له بخلاف محدّب المحاط فإنه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء.

[٢١٠] الاحتمال الثالث في المكان أنه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس أيضاً بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات صالحاً لأن يشغله جسم ثالث لكنه الآن خالٍ عن الشاغل وجوّزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بأن المكان هو السطح، وأما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضاً يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام، لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوّز خلو البعد الموجود عن جسمٍ شاغل له، ومنهم من جوّزه فهؤلاء المجوّزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل، وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مرّ من التقدر فإن ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابلٌ للتقدر بالتنصيف وغيره، ومتصفٌ بالتفاوت مقيساً إلى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين أمرٌ موجود إما جسم كما هو رأي القائل بالسطح، وإما بعد مجرد

Bu ihtilaf, yalnızca âlemin içindeki boşluk hakkında olup bu boşluğun kesinlikle ölçülebilir oluşuna ve onun ölçülmesinin de dışta daha önce var olmasını gerektirip gerektirmediğine dayalıdır.

[211] *Âlemin dışındaki* boşluğa *gelince bunda görüş birliği vardır.* Çünkü âlemin dışında nefsü'l-emir bakımından herhangi bir ölçüm yoktur. *O halde* âlemin ötesindeki boşluk hakkındaki *tartışma,* yalnızca *boyut olarak isimlendirip isimlendirilmeyeceğindedir. Çünkü o, filozoflara göre salt yokluk* ve sırf olumsuzluktur; *vehim onu olumlar* ve kendi kendine ölçer. Vehmin nefsü'l-emre örtüşmeyen ölçümü ise dikkate alınmaz. Dolayısıyla onun hakkı, ne boyut ne de boşluk diye adlandırılmasıdır. *Kelâmcılara göre ise* o, tıpkı onların görüşünce cisimler arasında varsayılan gibi vehmî *bir boyuttur.* Herhangi bir işgal edenin bulunmadığı mekân anlamında boşluğun mümkün olduğunu ispatta *kelâmcıların iki delili vardır.*

[212] *Birincisi: Pürüzsüz bir yüzeyin varlığı imkânsız değildir. Aksi halde ya parçaların bitişik olmaması ya da açıların sonsuza dek gitmesi gerekli olur.* Bunun açıklaması şöyledir: Pürüzsüz yüzey, varsayılan parçaları konumca eşit ve o parçalar arasında aralık bulunmayacak şekilde bitişik olandır. İster bu parçalar delikli olsun ve gözenek adını alsınlar isterse de deliksiz olsun ve açı adını alsınlar fark etmez. Biz parçalarının konumu eşit olan bir yüzey farz ettiğimizde şayet bu yüzey, pürüzsüz ise tamamdır, aksi halde onun pürüzsüz olmaması, ya parçalar arasında gerçekte bitişikliğin olmaması nedeniyledir ya da parçaları arasında açıların bulunması nedeniyledir. Birinci şık yanlıştır. Çünkü her ne kadar cismin yüzünde delikli gözenekler bulunsa da her iki menfez arasında veya menfezlerinden sadece iki menfez arasında bitişik bir yüzey bulunması gerekir ki bu da şu anda konuştuğumuz şey için bize yeter. Aksi halde yüzey, hakikatte birbirinden ayrı ve ayrılmış olan parçalardan ibaret olacaktır ki bu, bedîhî olarak yanlıştır. Parçaları arasında açıların bulunması şıkkına gelince o açılara başka parçalar koyarız. Şayet açılar ortadan kalkarsa, maksat elde edilmiş demektir. Aksi halde öncekilerden daha küçük olacaklardır. Bu durumda onlara da başka parçalar koyarız. Ya açılar ortadan kalkacak ya da açıların bilfiil bölünmesi sonsuza kadar gidecektir. Açıların sonsuza kadar bölünmesi yanlış olduğuna göre birincisi belirir ve yüzey, pürüzsüzleşir.

[213] İmâm Fahreddîn Râzî *Erbaîn*'de şöyle demektedir: Yüzeyde eşitliğin bulunmaması, ya parçaların yükseklik ve alçaklıktakı farklılığı sebebiyledir ya da yüzeyde bulunan gözenekler sebebiyledir. Birinci şıkkın sebebi, bir kısmı diğeriyle

كما هو رأي القائل به. وهذا الخلاف إنما هو في الخلاء داخل العالم بناءً على كونه متقدراً قطعاً، وأن تقدره هل يقتضي وجوده في الخارج أو لا.

[٢١١] **وأما** الخلاء **خارج العالم فمتفقٌ عليه** إذ لا تقدّر هناك بحسب نفس الأمر **فالنزاع** فيما وراء العالم إنما هو **في التسمية بالبعد فإنه عند الحكماء عدمٌ محض** ونفيٌ صرف **يثبته الوهم** ويقدّره من عند نفسه، ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر فحقه أن لا يسمى بعداً ولا خلاء أيضاً، **وعند المتكلمين** هو **بعدٌ** موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم **لهم** في إثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل **وجهان؛**

[٢١٢] **الأول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء وإلا لزم إما عدم اتصال الأجزاء أو ذهاب الزوايا إلى غير النهاية** بيان ذلك أن الصفحة الملساء هي ما تكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الأجزاء فرج سواء كانت نافذة، وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فإذا فرضنا صفحة يتساوى وضع أجزائها فإن كانت ملساء فذاك وإلا فعدم ملاستها؛ إما لعدم الاتصال بين الأجزاء في الحقيقة وهو باطل فإن صفحة الجسم وإن جاز أن يكون فيها مسام نافذة إلا أنه لا بد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كافٍ لما نحن بصدده وإلا كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وأنه باطلٌ بالبديهة، وإما لوجود الزوايا بين أجزائها فنضع فيها أجزاء أخرى فإن انتفت الزوايا حصل المطلوب، وإلا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى فإما أن تنتفي أو تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل إلى غير النهاية، والثاني باطل فتعين الأول وصارت الصفحة ملساء.

[٢١٣] قال الإمام الرازي في الأربعين: عدم الاستواء في السطح إما بسبب اختلاف أجزائه في الارتفاع والانخفاض، أو بسبب حصول المسام فيه. أما الأول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا

doğrusal olarak değil, açılı olarak bitişen küçük yüzeylerdir ve onun birbirine eşit olan küçük yüzeylerde sona ermesi gerekir. Aksi halde açıların sonsuza dek gitmesi gerekir ki, bu imkânsızdır. Yüzeyin parçalarında gözeneklerin bulunmasına gelince bu mümkün olsa bile her iki menfez arasında bitişik bir yüzeyin meydana gelmesi gerekir. Aksi halde yüzeyin birbirinden ayrı noktalardan bileşik olması gerekir ki bu imkânsızdır. O halde yüzeylerin eşit olduğunu söylemek gerekmektedir.

[214] *Yüzeylerin kendi benzerleriyle teması imkânsız değildir. Aksi halde sadece bölünmeyen parçalar arasında temas olabilir.* Yani pürüzsüz yüzeyi kendisi gibi bir yüzeye örtüştürdüğümüzde bunların tamamıyla temas etmesi ya da ikisinden birine ait olup iki yönde bölünen bir şeyin diğerinden kendi dengine temas etmesi gerekir. Aksi halde iki yüzey arasında meydana gelen temas, kesinlikle yalnızca bölünmeyen parçalarda olabilir. *Halbuki siz bunu* yani bölünmeyen parçaların temasını *kabul etmiyorsunuz.* Çünkü size göre bu imkânsızdır. O ikisi arasında ya tamamen ya da kısmen -ki bu kısım da pürüzsüz yüzeydir- temasın mümkün olduğu ortaya çıktığına göre şöyle deriz: O ikisinden birinin bütün yönleriyle birlikte *diğerinden bir anda kalkması imkânsızdır. Zira ikisinden birinin bir kısmı değil de diğer kısmı kalksaydı* üst yüzeyin parçalarının *ayrılması gerekirdi.* Çünkü üst yüzeyin parçalarının bir kısmı aşağıdakinden kalktığı ama bu kalkan kısma bitişik parça aşağıdakinden kalkmadığında -onların değirmen taşının parçalanmasından parçayı nefyederken söylediklerine kıyasla- ikisinden biri zorunlu olarak diğerinden ayrılacaktır. Diğer parçalar hakkında da böyle deriz. Bu durumda onların, herhangi biri dışarıda kalkmaksızın hep birlikte bir anda kalkması gerekmektedir.

[215] *Yine* üst yüzeyin parçalarından *hangi parça* alt yüzeyden *bir defada kalkarsa kalksın* iki yönde bölünen *bir yüzey olmadığı takdirde o* kalkan parça, *bölünmeyen parça* veya onun hükmünde *olur. Halbuki bu, size göre imkânsızdır.* O halde onların tek bir defada kalkabileceği sâbit olmuştur. *Onların ondan* bu şekilde *kalkabileceğini varsaydığımızda ise* iki yüzey arasında *zorunlu olarak boşluk meydana gelecektir.* Zira ikisi arasında başka bir cisim yoktur. Aksi halde cisimlerin tedahülü durumu ortaya çıkar. *Hava* veya başka bir cisim *ona ancak uçlardan geçer ve parçalara yavaş yavaş uğrar ve sonunda ortaya ulaşır. Uçlarda olduğu esnada orta* herhangi bir işgal edenden *yoksun olacaktır* ki amaçlanan da budur.

على الاستقامة بل على الزاوية، ولا بد من الانتهاء إلى سطوحٍ صغار مستوية وإلا لذهبت الزاوية إلى غير النهاية وهو محال، وأما حصول المسام في أجزاء السطح فإنه وإن جاز إلا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل وإلا لزم كون السطح مركّباً من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوحٍ مستوية.

[٢١٤] ولا يمتنع مماستها لمثلها وإلا لم يكن التماس إلا لأجزاء لا تتجزأ يعني إذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب أن يتماسّا بتمامهما، أو أن يماس شيء منقسم في جهتين من إحداهما نظيره من الأخرى وإلا لم يكن التماس الحاصل بينهما إلا لأجزاء لا تتجزأ أصلاً، وأنتم لا تقولون به أي بتماس الأجزاء التي لا تتجزأ لاستحالتها عندكم، وإذا ثبت جواز التماس بينهما إما بالتمام أو بالبعض الذي هو أيضاً صفحة ملساء فنقول: ولا يمتنع رفع إحداهما عن الأخرى دفعة بأن ترتفع جميع جوانبها معاً إذ لو ارتفع بعض إحداهما دون البعض لزم الانفكاك بين أجزاء الصفحة العليا فإنه إذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفكّ أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى، وهكذا نقول في سائر الأجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها معاً بلا تخلف بل دفعةً واحدة.

[٢١٥] وأيضاً فأي جزءٍ من أجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعةً واحدة لو لم تكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءاً لا يتجزأ أو ما في حكمه وهو محالٌ عندكم فقد ثبت إمكان ارتفاعها عنها دفعةً واحدة فإذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورةً أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر وإلا لزم تداخل الأجسام وأن الهواء أو جسماً غيره إنما ينتقل إليه من الأطراف ويمر بالأجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة إلى الوسط فعند كونه على الأطراف يكون الوسط خالياً عن الشاغل وهو المطلوب.

[216] *Bu gerekçe* nefsü'l-emir bakımından gerçek olanlardan bileşik burhânî bir kıyas değil, hasmın kabul ettiği düşünceye dayalı olup *ilzâm amacını gütmektedir. Zira kelâmcıya göre havanın ona* yani uçlardan ortaya *geçmesi zorunlu değildir, aksine yüce Allah havayı ortada aniden yaratabilir.* Bu durumda onun bir işgal edenden boşalması kesinlikle gerekmez. Yine kelâmcıya göre yüzeyin, aralarında havayla dolu küçük gözenekler bulunan bölünmeyen parçalar olması ve böylece o havanın ortaya nüfuz edip onu işgal etmesi mümkündür. Hatta bu takdirde orada bölünen ve benzerine örtüşen bir şey olmaz ki, onun boş kalması gereksin. Aksine örtüşen, bölünmeyen ve benzerelerine ayrılan parçalardır. Bu parçalardan biri benzerinden kalktığında ona komşu olan hava son derece dar gözeneklerde ona bitişir.

[217] Sen biliyorsun ki, bu gerekçeyle kastedilen şey, filozofları ilzâm etmek olduğuna göre düz yüzeyin ispatında böylesi zorlamaya gerek yoktur. Zira filozoflar, onun mümkün olduğunu hatta var olduğunu kabul etmektedir. Filozoflara yönelik *bu ilzâm, ancak aniden yani bir anda ortadan kalkmanın mümkün olduğu açıklandığında tamamlanabilir. Oysa filozof bunu men etmekte* hatta imkânsızlığına hükmetmektedir. *Zira ortadan kalkma bir harekettir. Filozofa göre her hareket de bir zamandadır.* Çünkü hareket bölünebilen ve bir kısmının kat edilmesi bütününün kat edilmesini önceleyen bir mesafede olmalıdır. Dolayısıyla hareketin bir anda değil, bir zamanda olduğu düşünülebilir. *Zaman ise sonsuza dek bölünür* yani bölünme, varıp durulacak bir sınırda sona ermez. *Onun kalktığı zaman içinde hava ucundan ortaya doğru hareket eder.* Dolayısıyla onun boş kalması gerekmez.

[218] Şöyle denemez: "Yüzeyi kaldırdığımızda onlara göre ânî olan dokunmama meydana gelir ve boş kalma ortaya çıkar. Çünkü hareket, tedrîcîdir. Şu halde ilzâm yerindedir." Çünkü biz şöyle diyoruz: Dokunmama, her ne kadar temas gibi ânî olsa da, ancak hareketten sonra meydana gelir. Nitekim temas, hareketten sonraki bir anda meydana gelmiştir ve dokunmamayı gerektiren hareketin başlangıcı, temasın var olduğu bir andadır. Dolayısıyla dokunmama ancak başka bir anda var olur. İki an arasında ise bir zaman olmalıdır. İşte o zamanda cisim uçtan ortaya doğru hareket eder. Şu halde ilzâm söz konusu değildir.

[٢١٦] **وهذا** الوجه **إلزاميٌّ** مبنيٌّ على ما هو مسلمٌ عند الخصم لا برهاني مركّب مما هو حق بحسب نفس الأمر **فإن عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء إليه** أي إلى الوسط من الأطراف **بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة** فلا يلزم خلوّه عن الشاغل أصلاً، وأيضاً يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تتجزأ بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ إلى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذٍ شيء منقسم هو منطبقٌ على مثله حتى يلزم خلوّه بل المنطبق أجزاء لا تتجزأ متفاصلة على مثلها فإذا ارتفع واحدٌ منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جداً.

[٢١٧] وأنت تعلم أنه إذا كان المقصود بهذا الوجه إلزام الحكماء فلا حاجة إلى ذلك التكلف في إثبات الصفحة الملساء فإنهم معترفون بجوازها بل بوجودها أيضاً **ولا يتم هذا الإلزام** عليهم **إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة أي في آن، والحكيم يمنعه** بل يحكم باستحالته **فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان** إذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدّمٌ على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان، **وأنه** أي الزمان **منقسمٌ إلى غير النهاية** أي لا ينتهي في الانقسام إلى حدٍّ يقف عنده **ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها إلى الوسط** فلا يلزم خلوّه.

[٢١٨] لا يقال: إذا رفعنا الصفحة حصلت اللامماسة التي هي آنية عندهم، ويلزم الخلو لأن الحركة تدريجية فيصح الإلزام لأنّا نقول: اللاممـاسة وإن كانت آنية كالمماسة إلا أنها لا تحصل إلا بعد الحركة، كما أن المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللامماسة في آن يوجد فيه المماسة فلا توجد اللامماسة إلا في آنٍ آخر، ولا بد أن يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف إلى الوسط فلا إلزام.

[219] Boşluğun mümkün olduğunu gösteren iki gerekçeden *ikincisi: Şayet* cisimler arasında *boşluk var olmasaydı* mesela her ne kadar çok az bir hareket olsa da *bir tahtakurusunun hareketiyle* bütün *âlemin cisimleri çarpışır* ve hareket ederdi. *Ardbitişen zorunlu olarak yanlıştır. Şart ilişkisinin açıklaması şöyledir:* Tahtakurusu gibi *hareket eden bir cisim,* hareketi sayesinde kendi mekânından başka *bir mekâna geçer. Varsayım, o* diğer mekânın *başka bir cisimle dolu olmasıdır.* Çünkü varsayılan, cisimler arasında boşluk bulunmadığıdır. *O* diğer cisim *ise* kesinlikle *kendi mekânından taşınır. Çünkü iki cisim, zorunlu olarak iç içe girmez ve* diğer cisim, *birinci* cismin *mekânına taşınmaz. Çünkü onun ona taşınması,* iki cismin iç içe girmesi durumu gerekli olmasın diye *birincinin ondan taşınması şartına bağlıdır. Onun ondan intikali* yani birincinin kendi mekânından intikali *ise bu* diğer cismin *kendi mekânından ona* yani birincinin mekânına *intikali şartına bağlıdır.* Çünkü onun o mekânı boşaltması gerekir ki birinci ona intikal edebilsin. *Bu durumda da kısırdöngü çıkar.* Zira iki intikalden her biri, diğeri şartına bağlı ve ona dayalıdır. *İşte o* diğer cisim, ilk ikisinden *başka bir cismin mekânına intikal eder ki o* üçüncü cisim *hakkındaki söz de* onu önceleyen *birinci* yani ikinci cisim *hakkındaki söz gibidir.* Çünkü üçüncü mekânından intikal etmelidir ki ikincinin ona intikali düşünülebilsin. Üçüncünün gerek ikincinin gerekse birincinin mekânına intikali mümkün değildir. Zira bu, öğrendiğin gibi, kısırdöngüyü gerektirir. Bilakis dördüncü cismin mekânına taşınır. Bu durumda da söz, bu cisme taşınır *ve teselsül eder* ve bütün âlemin cisimleri hareket eder.

[220] *Bu* ikinci gerekçe *de* birinci gerekçe gibi *ilzâmî* olup filozofların esaslarına dayalıdır. *Çünkü kelâmcılara göre* âlem dolu olduğu takdirde *Allah,* hareket eden cismin *önündeki cismi* hareketiyle kendi mekânına intikal ettiği esnada *yok eder.* Böylece onu hareketliyle doldurur *ve Allah hareketlinin mekânında başka bir cisim yaratır* ki onun mekânını doldursun. Dolayısıyla ne boşluk ne de cisimlerin çarpışması durumu gerekli olur. *Bu ilzâm ancak genleşme ve yoğunlaşma çürütüldüğünde* filozoflara karşı *geçerli olabilir. Aksi halde onun ardındakinin genleşmesi* yani hareketlinin ardında kalan cisimlerin miktarının artması, böylece artan miktarıyla kendi mekânını doldurup ardındakinin onun mekânına intikalinin gerçekleşmemesi *ve onun önündekinin yoğunlaşması* yani önündeki cisimlerin miktarının azalması, böylece

[٢١٩] الثاني من الوجهين الدالين على جواز الخلاء أنه لولا وجود الخلاء فيما بين الأجسام تصادمت أجسام العالم بأسرها وتحركت بحركة بقة مثلاً وإن كانت تلك الحركة قليلةً جداً واللازم باطلٌ بالضرورة. بيان الشرطية أن الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركته إلى مكانٍ آخر والفرض أنه أي ذلك المكان الآخر مملوءٌ بجسمٍ آخر إذ المفروض أن لا خلاء فيما بين الأجسام وهو أعني ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه البتة إذ لا يتداخل جسمان ضرورةً ولا ينتقل الجسم الآخر إلى مكان الجسم الأول لأن انتقاله إليه مشروطٌ بانتقال الأول عنه لئلا يلزم تداخلهما، وانتقاله عنه أي انتقال الأول عن مكانه مشروطٌ بانتقال هذا الجسم عن مكانه إليه أي إلى مكان الأول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الأول إليه فيدور لأن كل واحدٍ من الانتقالين مشروطٌ بالآخر وموقوفٌ عليه فهو أي الجسم الآخر إذن ينتقل إلى مكان جسمٍ آخر مغايرٍ للأولين. والكلام فيه أي في هذا الجسم الثالث كما في الأول السابق عليه وهو الجسم الثاني إذ لا بد أن ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني إليه، ولا يجوز أن ينتقل الثالث إلى مكان الثاني ولا إلى مكان الأول لاستلزامه الدور كما عرفت بل إلى مكان جسمٍ رابع فننقل الكلام إليه ويتسلسل فتتحرك أجسام العالم كلها.

[٢٢٠] وهذا الوجه الثاني أيضاً أي كالوجه الأول إلزاميٌّ مبنيٌّ على قواعد الحكماء فإن عند المتكلمين على تقدير كون العالم مملوءاً قد يعدم الله الجسم الذي قدّامه أي قدّام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته إلى مكانه فيملؤه المتحرك ويخلق جسماً آخر في مكانه أي مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الأجسام، ولا يتم هذا الإلزام على الحكماء إلا بإبطال التخلخل والتكاثف وإلا جاز أن يتخلخل ما خلفه أي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الأجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير أن ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدّامه أي ينتقص مقدار ما قدامه من الأجسام فيخلي له

kendi mekânından intikal etmeksizin ona bir yer açılması *mümkün olur.* Bu kadarla ilzâm defedilmektedir. Fakat yazar daha da açıklayarak şöyle demiştir: Ardındaki ve önündekiler, *hareketin gücü ve zayıflığına bağlı olarak o* genleşme veya yoğunlaşmaya *boyun eğinceye dek.*

[221] Bunun tasviri şöyledir: Havada hareket eden şey, önündeki havayı iter ve o hava da başka bir havayı iter. Bu böyle devam eder. Fakat bu itme farklılaşır, zayıflar ve itmenin zayıflığı nedeniyle itmeye boyun eğmeyen bir havada sona erer. İşte onun ittiği şey ile itilmeyen şey arasında bulunan bu itme, daha önce sahip olduğundan daha az bir hacmi kabule mecbur olur. Bu hareketlinin ardında bıraktığı hava da aynı şekilde kendisine yakın olana çekilir ve bu çekilenin ardından gelen de ona doğru çekilir ve böyle devam eder. Çekilme zayıflar ve çekilmeyen şeye vardığında sona erer. Bu nedenle ortadaki, daha büyük bir hacmi kabule mecbur olur. Kuşkusuz sözü edilen itme ve çekilme, hareketin gücü ve zayıflığı bakımından farklılaşır. İtme ve çekme, hareket güçlü olduğunda çok mesafeye uzanırken zayıf olduğunda az bir mesafede olur.

[222] *Şayet şöyle denirse:* Cisimlerdeki *genleşme ve yoğunlaşma,* ancak cismin parçaları arasındaki *boşluğun çokluğu ve azlığı nedeniyle* olur. Dolayısıyla onun miktarı, parçalar arasındaki boşluk çok olduğunda büyük olurken az olduğunda küçük olur. Dolayısıyla genleşme ve yoğunlaşma, boşluğun olmasını gerektirir ki amaçlanan budur. *Biz şöyle deriz:* Genleşme ve yoğunlaşmanın söylediğiniz gerekçeden ötürü olmasını *men ediyoruz. Aksine* bu ikisinin *nedeni şudur: Heyûlâ, küçük ve büyük ölçüyü kabul eden bir şeydir. Çünkü onun kendinde ölçüsü yoktur* ve küçük ve büyük ölçülere nispeti eşittir. Bu nedenle bir ölçüyü çıkarır, küçük veya büyük başka bir ölçüyü giyer. *Bu* daha sonra *gelecektir.*

[223] Bu ilzâma onda sözü edilen *kısır döngü yanlışlığı men edilerek* de *cevap verilebilir. Çünkü bu kısırdöngü,* dayanma ve önceleme kısırdöngüsü değil, *beraberlik kısırdöngüsüdür. Kuşkusuz cismin mekândan intikali ve diğerinin o mekâna intikali,* zaman bakımından *beraberce gerçekleşir. Bu durum, kendi etrafında dönen halkanın parçalarına benzer.* Bundan o iki intikalden her birinin diğerinin illeti olması gerekmez ki önceleme kısırdöngüsü gereksin. Aksine o ikisinden hiçbirinin diğerinin illeti olmaması mümkündür. Dolayısıyla orada kesinlikle önceleme olmaz. Yahut

مكاناً من غير أن ينتقل عن مكانه، وبهذا القدر يندفع الإلزام إلا أنه زاد في البيان فقال: إلى غاية ما يطيع ما خلفه أو ما قدّامه لذلك التخلخل أو التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها.

[٢٢١] وتصويره أن المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدّامه ويدفع ذلك الهواء هواءٌ آخر وهكذا، لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف إلى أن ينتهي إلى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به يضطر إلى قبول حجم أصغر مما كان، وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب إليه ما يقرب منه ويتجذب إلى هذا المنجذب ما يليه وهكذا، ويضعف الانجذاب حتى ينتهي إلى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط إلى قبول حجم أكبر، ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فإذا كانت الحركة قوية امتدّا في مسافةٍ كثيرة، وإن كانت ضعيفة كانا في مسافةٍ قليلة.

[٢٢٢] فإن قيل: التخلخل والتكاثف في الأجسام إنما يكونان لكثرة الخلاء وقلّته فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيراً ومع قلته صغيراً فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب. قلنا: ممنوع كونهما لما ذكرتم بل هما لأن الهيولى أمرٌ قابلٌ للمقدار الصغير والكبير إذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها إلى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقداراً وتلبس مقداراً آخر أصغر أو أكبر وسيأتي ذلك فيما بعد.

[٢٢٣] ويمكن أيضاً الجواب عن هذا الإلزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فإنه دور معية لا دور توقف وتقدم فإن انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر إليه يقع كلاهما معاً بحسب الزمان كأجزاء الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك أن يكون كلٌّ منهما علةً للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم أصلاً، أو يكون

yalnızca biri diğerinin illeti olur. Bu takdirde öncelemenin iki yönden birinde olması hususunda parmak ve yüzüğün hareketleri gibi olurlar.

[224] *Özetle* ilzâm etmek amacıyla istidlâl yapan kimse *şayet dayanma ile ayrılmanın imkânsızlığını kastetmişse bu* anlamda dayanma *karşılıklı olabilir* ve dolayısıyla iki yönden de gerçekleşir. *Bu ise* daha önce geçtiği gibi *imkânsız değildir.* Bu durumda cismin mekânından intikali ve diğerinin onun mekânına intikali durumlarından herbiri diğerine dayalı olabilir yani ondan ayrılması imkânsızdır. *Şayet* dayanma ile *kastettiği şey, önceleme sıfatıyla ayrılmanın imkânsızlığıysa burada onu men ederiz.* Yani bu anlamda dayanmanın iki intikal arasında bulunduğunu men ederiz. Aksine iki intikal arasında kesinlikle dayanma yoktur yahut dayanma daha önce dikkat çektiğimiz gibi sadece bir yöndendir.

[225] Bu ilzâma şöyle de cevap verilmiştir: Eğer o doğru olsaydı balığın denizde hareket etmesi imkânsız olurdu. Çünkü suda boşluğun bulunması düşünülemez. Zira su, doğası gereği akıcı olup boş yerlere akar. Orada boşluk bulunmadığına göre denizin dibinde bir balık hareket ettiğinde sizin söylediğiniz gerekçenin aynısı nedeniyle denizin bütününün dalgalanması gerekirdi. Eğer bunu kabul ederseniz âlemin cisimlerinin tek bir tahtakurusunun hareketi nedeniyle itiştiğini ve çarpıştığını kabul ederiz. Halbuki bu reddedilir. Çünkü bize göre Fâil-i Muhtâr'ın suyun boş mekânlara akışını engellemesi mümkündür. Bil ki, kelâmcıların tutunduğu iki gerekçe, doğruluğu kabul edildiği takdirde, ancak boş mekânın sübûtuna delâlet eder. Fakat kelâmcıların düşündüğü gibi bu mekânın mevhum bir boyut oluşu, soyut ve mevcut boyutun çürütülmesine ihtiyaç duyar.

[226] *Filozoflar* ister farazî ister mevcut olsun bir işgal edenin bulunmadığı boş mekânın imkânsızlığına üç *yönden delil getirmiştir. Birincisi: Eğer boşluk varsa boş bir mesafede* irâdî, zorlamalı yahut doğal *bir hareket varsayalım. Bu hareket bir zamanda olacaktır*. Zira her hareket ancak bölünen bir mesafede olur. Dolayısıyla mesafenin bir kısmının kat edilmesi, bütününün kat edilmesini önceler. Bu sebeple hareketin bir anda gerçekleşmesi düşünülemez, aksine bir zamanda gerçekleşmesi düşünülebilir. Bu zaman *bir saat olsun. Bu harekete benzer başka* hareket daha varsayalım. Yani hareket ettirici güç, hareket eden cisim ve mesafenin miktarı bakımından birinciye eşit olan ve su gibi koyu kıvamlı *bir dolulukta* bir hareket daha varsayalım. Bu ikinci hareket,

أحدهما فقط علةً للآخر فيكونان حينئذٍ كحركتي الإصبع والخاتم في أن التقدم من أحد الجانبين.

[٢٢٤] وبالجملة فإن أراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال كما مرّ فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر إليه متوقفاً على الآخر أي يمتنع الانفكاك عنه، وإن أراد بالتوقف امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه ههنا أي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما أصلاً أو التوقف من جانبٍ واحدٍ فقط كما نبّهنا عليه.

[٢٢٥] وقد أجيب عن هذا الإلزام أيضاً بأنه لو صح لامتنعت حركة السمكة في البحر إذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لأنه سيالٌ بالطبع يسيل إلى المواضع الخالية وإذ لا خلاء هناك؛ فإذا تحركت سمكةٌ في قعر البحر لزم تموّجه بكلّيته لما ذكرتم بعينه، فإن التزمتم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بحركة بقةٍ واحدةٍ. وهو مردود إذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء إلى الأمكنة الخالية. واعلم أن ما تمسّك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته إنما يدل على ثبوت المكان الخالي، وأما كونه بعداً موهوماً كما هو مذهبهم فيحتاج إلى إبطال البعد المجرد الموجود.

[٢٢٦] احتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعداً مفروضاً أو موجوداً بوجوهٍ ثلاثة؛ الأول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما إرادية أو قسرية أو طبيعية في مسافةٍ خالية فهي في زمان لأن كل حركة إنما هي على مسافةٍ منقسمة فقطع بعضها مقدّمٌ على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان وليكن ذلك الزمان ساعة، و لنفرض حركة أخرى مثلها أي مساوية للأولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملء غليظ القوام كالماء فتكون هذه الحركة الثانية في زمانٍ أكثر من زمان الحركة

zamanı uzatan hareket yavaşlığını gerektiren *engelin varlığı nedeniyle* birinci hareketin zamanından *daha uzun bir zamanda olmak durumundadır.* İkinci hareket mesela *on saatte olsun. Onun benzeri olan* yani yine hareket ettirici güç, hareketli ve mesafenin miktarı bakımından birincinin benzeri olan üçüncü bir hareket *varsayalım. Bu hareket* hava gibi ince *başka bir dolulukta ve birinci* doluluğun *kıvamının onda biri kıvamda olsun. Bu* üçüncü hareket *de* ilk hareket gibi *bir saatte olacaktır. Çünkü* hareketlerdeki *zaman farklılığı,* yalnızca *engelin farklılığından kaynaklanır.* Engel ne kadar çok olursa hareket o kadar yavaş ve zaman o kadar uzun olur. Engel ne kadar az olursa hareket o kadar hızlı ve zaman o kadar kısa olur. *O* engel, hareketlinin delip geçtiği mesafeyi dolduran cisme ait *kıvamdır. Şayet engel* birinci doluluğa kıyasla ikinci doluluk gibi diğer engelin *onda biri ise* daha az engel karşılığında gerçekleşen *zaman* da bizim bu örneğimizde olduğu gibi daha fazla engelin zamanının *onda biri olur. Bu öncüller sâbit olduğuna göre hem* bu mesafede harekete *herhangi bir engel olmaksızın boşluktaki hareket hem de ince doluluktaki hareket -ki bu* doluluk kendisinde hareket eden şeyin yarma ve itmeye gerek duyması nedeniyle hareketi *engeller-* belirttiğimiz gibi *bir saatte olur. Bu durumda engelin varlığı ve yokluğu eşit olmaktadır.* Çünkü her ikisinde de hareketin hızlılık ve yavaşlık bakımından durumu değişmemiştir. Aksi halde zaman da değişirdi. *Bu ise bir çelişkidir.* Çünkü bedîhe engel az olsa bile engele karşı gerçekleşen hareketin herhangi bir engel olmaksızın gerçekleşen hareketten daha yavaş ve daha uzun zamanlı olduğuna tanıklık etmektedir.

[227] Bu gerekçenin *cevabı* Ebu'l-Berekât'ın söylediği gibi *şudur: O, tek bir öncüle dayalıdır. Bu öncül şudur:* Son *iki hareketin zamanlarının farklılığı, iki engelin farklılığı bakımındandır.* Öyle ki, engel onda bir olduğunda zamanın da onda bir olması gerekir. *Bu* iki zamanın farklılığının iki engelin farklılığı gibi oluşu *ise ancak hareket* kendi olması bakımından *zâtı nedeniyle* kendisinin karşılığında gerçekleşen *bir zamanı gerektirmediğinde doğru olur.* Fakat hareket, bu zamanı gerektirmektedir. Çünkü hareket kendi olması bakımından ancak bölünen ve birinci yarısının kat edilmesi, diğer yarısının kat edilmesinden önce gelen bir mesafede gerçekleşir. Dolayısıyla kendi olması bakımından hareketin ancak bir zamanda var olduğu düşünülebilir. Hareketin mahiyetinin gerektirdiği bu zaman, bütün hareketlerde korunmaktadır.

الأولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم لطول الزمان، ولتكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلاً، ونفرض حركة ثالثة مثلها أي مثل الأولى أيضاً في القوة المحركة والمتحرك مقدار المسافة في ملءٍ آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملء الأول فتكون هذه الحركة الثالثة في ساعةٍ أيضاً كالحركة الأولى لأن تفاوت الزمان في الحركات إنما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق أكثر كانت الحركة أبطأ والزمان أطول، وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر، وهو أي المعاوق القوام يعني قوام الجسم المالىء للمسافة الذي يخرقه المتحرك فإن كان المعاوق عشراً من معاوقٍ آخر كالملء الثاني بالقياس إلى الملء الأول كان الزمان الواقع بإزاء المعاوق الأقل عشراً أيضاً من زمان المعاوق الأكثر كما في مثالنا هذا، وإذا ثبتت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة في الخلاء مع أنه لا معاوق عن الحركة في هذه المسافة، والحركة في الملء الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك إلى خرقه ودفعه كلاهما في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء وإلا اختلف الزمان أيضاً. هذا خلف لأن البديهة تشهد بأن الحركة مع المعاوقة وإن كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زماناً من الحركة التي لا معاوقة معها أصلاً.

[٢٢٧] والجواب عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات أنه مبنيٌّ على مقدمةٍ واحدة وهي أن تفاوت زماني الحركتين الأخيرتين إنما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب أنه لما كان المعاوق عشراً كان الزمان أيضاً عشراً وذلك أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين إنما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها من حيث هي هي تقتضي زماناً واقعاً بإزائها لكنها تقتضيه لأن الحركة من حيث هي لا تتحقق إلا على مسافةٍ منقسمة يكون قطع نصفها الأول مقدّماً على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي إلا في زمان، وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظاً في جميع الحركات، وما

Ona eklenen şey ise engel bakımındandır. Bu takdirde delilin temelini oluşturan o öncül, tamam değildir. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Aksi halde* hareket zâtı nedeniyle olmaksızın bir zamanı gerektiriyorsa hareketin mahiyetinin gerektirdiği *o* zaman *miktarına ilave şey, engelin karşılığında gerçekleşendir* yoksa zamanın tamamı değildir. *Bu durumda o* ilave *miktar,* zikredilen örnekteki *iki engelin farklılığı bakımındandır, yoksa hareketin aslı bakımından değildir* yani hareketin aslının zamanı bakımından değildir. Zira bu zaman, iki engelin farklılığına bağlı olarak farklılaşmaz, aksine bütün hareketlerde korunur. Çünkü şeyin zâtının gereği ne farklılaşır ne de şeyden geri kalır. *Bu durumda varsayılan örnekte* -ki bu, katı doluluktaki harekettir- *hareketin aslı için bir saat vardır* ki bu, boşlukta gerçekleşen harekette olduğu gibi, kesinlikle engelle ilgili değildir. Çünkü boşluktaki hareketin saati, engelin değil, hareketin karşılığındadır. Katı doluluktan ibaret olan *engelin karşılığında ise dokuz saat vardır.* Bu dokuz saat, engelin farklılığına bağlı olarak farklılaşır. Bu dokuz saatten *ince kıvamın payı, onun onda biri olur ki bu, dokuz saatin onda biridir. O* dokuz saatin onda biri *ise* tek bir *saatin onda dokuzudur. Böylece* onda dokuz, *hareketin zâtı nedeniyle gerektirdiği şeye eklenir. Hareketin zâtı nedeniyle gerektirdiği şey ise bir saattir. Bu durumda onun* ince doluluktaki *hareketi, bir saat ve onun onda dokuzu olur. Dolayısıyla da* engelin varlığı ve yokluğu arasında *eşitlik bulunması gerekmez.*

[228] Müteahhirînden biri şunu açıklamakla meşgul olmuştur: "Hareket zâtı nedeniyle bir zamanı gerektirmez aksi halde o zamanda gerçekleşen hareket, *en hızlı hareket olurdu.* Çünkü bir hareketin o zamandan daha az bir zamanda meydana gelmesi mümkün olmaz. Oysa o hareketin ve herhangi bir hareketin, hareketlerin en hızlısı olması *düşünülemez. Çünkü o, bir zamanda meydana gelir. Zaman ise sonsuza dek bölünür. Dolayısıyla o* hareketin gerçekleştiği zamanın *bir yarısı vardır. Eğer hareketin o* yarımda *gerçekleştiği varsayılırsa* yarımda gerçekleşen *hareket, ondan* yani bütünde gerçekleşen hareketten -mesafeleri bir olduğunda- *zorunlu olarak daha hızlı olacaktır.* Bu durumda o hareket, hareketlerin en hızlısı olmaz. O halde açığa çıktı ki, hareketin mahiyeti, herhangi bir zaman miktarını gerektirmez, aksine bütün zamanlar, engelin karşılığındadır ve engelin farklığına bağlı olarak farklılaşır ve çelişki tamamlanır.

زاد عليه يكون بحسب المعاوق وحينئذٍ لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل وإليه أشار بقوله: وإلا أي وإن لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زماناً بل كانت مقتضيةً له كان الزائد على ذلك القدر الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بإزاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب تفاوت المعاوقين في المثال المذكور لا أصل الحركة أي لا زمان أصلها فإنه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظٌ في الحركات كلها لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف ففي المثال المفروض وهو الحركة في الملء الغليظ تكون ساعة لأصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق أصلاً كما في الحركة الواقعة في الخلاء فإن ساعتها بإزاء الحركة دون المعاوق، وتسع ساعات بإزاء المعاوق الذي هو الملء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق وتكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشراً منها وهو عشر تسع ساعات، وهي أي عشر تسع ساعات تسعة أعشار ساعة واحدة فتضاف تسعة الأعشار إلى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته في الملء الرقيق في ساعة وتسعة أعشارها فلا تلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه.

[٢٢٨] ومن المتأخرين من اشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضي زماناً لذاتها وإلا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان أسرع الحركات إذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركةٍ ما من الحركات أسرع الحركات لأنها واقعة في زمان والزمان منقسمٌ إلى غير النهاية فيكون له أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف، ولو فرض وقوعها فيه أي في ذلك النصف كانت الحركة الواقعة في النصف أسرع منها أي من الواقعة في الجميع بالضرورة إذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات فظهر أن ماهية الحركة لا تقتضي مقداراً من الزمان بل الزمان كله بإزاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف.

[229] Fâdıl Tûsî'nin söylediklerinin özü olan *bu* cevap, *ancak* hareketin mahiyetinin gerektirdiğini varsaydığımız *o zamanın bir parçasında hareketin gerçekleşmesinin* nefsü'l-emir bakımından *mümkün olduğu açıklandığında tamam olur. Oysa* hareketin o zamanda gerçekleşme imkânının açıklaması *yalnızca tevehhüm bakımından olabilir.* Çünkü hareketin o parçada gerçekleştiğini tevehhüm etmek mümkündür. Fakat nefsü'l-emir bakımından asla! Zira hareketin gerektirdiği zaman, bilfiil bölünmeyi kabul etmez aksine tevehhümde bölünür. Nasıl olur da tahakkuk etmiş hareket, zamanın vehmî bir parçasında gerçekleşir!

[230] Biz diyoruz ki, onlara göre zaman tek bir bitişiktir, onda bilfiil bölünme yoktur ve ancak zamanlardan ibaret parçalara farazî olarak bölünür ki bu bölünme herhangi bir sınırda durmaz. Aynı şekilde hareket, mesafe ve zamana örtüştüğü için bitişiktir ve yalnızca hareketlerden ibaret parçalara bölünür. Nitekim mesafe ancak bölünen ve her biri mesafe olan parçalara bölünür. Bunlar, bölünmeyen parça düşüncesini reddetmenin gereği olan hükümlerdir. Şayet onu kabul edersen hareketlerden hangisi farz edilirse edilsin herhangi bir hareketin zamanı herhangi bir şekilde bölündüğünde o parçalardan her biri zaman olacak ve o hareketin parçalarından bir parçanın zarfı olacaktır. Bu parça da mesafenin parçalarından bir parçada gerçekleşen bir harekettir. Mesafenin parçası da kendinde bir mesafedir. Bundan çıkan sonuç şudur: Hareketin kendi olması bakımından mahiyeti, zaman ve mesafe için varsayılan parçalardan herhangi birinde gerçekleşmeye elverişlidir. Dolayısıyla hareket, zâtı nedeniyle, belirli bir miktarda zamanı ve mesafeyi gerektirmez, aksine mutlak olarak zaman ve mesafeyi gerektirir. Mutlak zaman ve mesafe ise zaman ve mesafenin parçalarından her birinde mevcuttur. Şu halde bizim hareketin zâtı nedeniyle bir zamanı iktiza etmesi, hareketlerin en hızlısını gerektirir iddiasına ihtiyacımız yoktur ki, gereğin çürütülmesinde mesafe bir olmakla birlikte hareketlerin en hızlısının zamanının yarısında hareketin gerçekleştiğini açıklamaya ihtiyaç duyalım. Şayet parçanın nefyini kabul etmezsek yukarıdaki cevap, hakikatte cevap olur.

[231] *Yine* itiraz edenin *sözü, mutlak hareket hakkında değil, o özel hareket hakkındadır.* Yani onun itirazı, hareketin kendi olması bakımından mahiyeti bir zamanı gerektirir şeklinde değil ki, anlattığımız şekilde "bu itiraz yanlıştır zira ya hareketlerin en hızlısının varlığını gerektirir ya da hareketin

[٢٢٩] **وهذا** الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي **إنما يتم لو بيّن أن وقوع الحركة في جزءٍ من ذلك الزمان** الذي فرضنا أنه تقتضيه ماهية الحركة **ممكن** بحسب نفس الأمر، **وأنّى له** بيان إمكان وقوعها فيه **إلا بحسب التوهم** إذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء، وأما بحسب نفس الأمر فكلا لجواز أن يقال: الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزءٍ وهميّ من الزمان.

[٢٣٠] ونحن نقول: الزمان عندهم متصلٌ واحد لا انقسام فيه بالفعل، وإنما ينقسم بالفرض إلى أجزاء هي أزمنة انقساماً لا يقف عند حد، وكذلك الحركة متصلةٌ بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم إلا إلى أجزاء هي حركات، كما أن المسافة لا تنقسم إلا إلى أجزاء منقسمة كل واحدٍ منها مسافة، وهذه أحكامٌ لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزأ فإن سلمته لزمك الاعتراف بأن زمان أية حركةٍ فرضت من الحركات إذا جزئ على أي وجهٍ أريد كان كل جزءٍ منه زماناً وكان ظرفاً لجزءٍ من أجزاء تلك الحركة، وذلك الجزء أيضاً حركة واقعة في جزءٍ من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضاً مسافة فيظهر من ذلك أن ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لأن تقع في أي جزءٍ كان من الأجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدراً معيّناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزءٍ من أجزائها فلا حاجة بنا إلى دعوى أن اقتضاء الحركة لذاتها زماناً يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في إبطال اللازم إلى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الأسرع مع اتحاد المسافة، وإن لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة.

[٢٣١] **وأيضاً فإن الكلام** من المعترض إنما هو **في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة** أي ليس اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زماناً حتى يدفع بأنه باطل إما لاستلزامه وجود أسرع الحركات، أو لأن ماهية

mahiyeti, herhangi bir zaman parçasında bulunan herhangi bir hareket parçasının zımnında mevcuttur" şeklinde cevaplansın. Aksine şu şekilde cevaplanır: Özel bir mesafede bulunan özel hareket bunu gerektirir. Çünkü o, hareket ettiren güç, hareket eden cisim ve belirli mesafe bakımından bir miktar zamanı gerektirir. Kuşkusuz aklın bedîhesi, yırtılan engelden sarf-ı nazar edildiğinde buna hükmetmektedir. Sonra zaman, engel sebebiyle artar. Dolayısıyla zamanın bir kısmı engele karşılık, bir kısmı da zikredilen şeylerden dolayı harekete karşılıktır ki bu, boşluğun zamanıdır. Engele karşılık olan zaman parçası, engelin farklılığına bağlı olarak farklılaşırken o şeylere karşılık olan zaman, onların farklılığına bağlı olarak farklılaşır, engelin farklılığına bağlı olarak değil. O şeylerin şu anda söz konumuz olan hususta farz edilen hareketlerde eşit olduğu varsayıldığından onların o husustaki zamanı farklılaşmamış, aksine sadece engele karşılık olan farklılaşmıştır. Dolayısıyla kavramış olduğun gibi herhangi bir mahzur gerekmemektedir.

[232] Birinci gerekçeye şöyle de cevap verilmiştir: Bu gerekçe, engellemesi, ilk olarak varsayılan doluluğun engellemesine nispeti, boşluğun zamanının doluluğun zamanına nispeti gibi olan kıvamın mümkün olduğuna dayalıdır. Oysa bu, men edilir. Çünkü doluluğun kıvamının, kendisinden daha ince bir kıvamın bulunmadığı ve o nispetin söz konusu edilemeyeceği bir kıvamda sona ermesi mümkündür. Ayrıca engel, hareket ettirici güce kıyasla varlığı ve yokluğu eşit olacak şekilde zayıf olabilir. Bu durumda onun sebebiyle hareket farklılaşmaz.

[233] Boşluğun imkânsızlığını gösteren gerekçelerden *ikincisi: Cisim eğer boşlukta meydana gelseydi* ister mevhum isterse mevcut bir boyut olsun *onun bir hayyize değil de diğerine özgülüğü, parçalarının benzerliği nedeniyle mürecchsiz bir tercih olurdu.* Çünkü varsayılan boyutta farklılık tasavvur edilemez. Soyut mevcut boyutta da durum böyledir. *Zira misiller,* ancak *maddeyle farklılaşır.* Bu takdirde bir cismin bir hayyizde meydana gelişi varsayıldığında şayet cisim o hayyizde sakinse onun o hayyize özgülüğü herhangi bir müreccih olmaksızın gerekli olur; şayet cisim o hayyizden hareket ederse onun hayyizi terk etmesi ve başka birini talep etmesi gerekli olur. Halbuki her iki hayyiz de eşittir. Bu da onun diğer hayyize özgülüğünün bir türüdür ve müreccihsiz bir tercihtir.

الحركة موجودة في ضمن أي جزءٍ من الحركة يوجد في أي جزءٍ كان من أجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التي توجد في مسافةٍ مخصوصة تقتضي ذلك إذ هي باعتبار القوة المحركة، والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدراً من الزمان فإن بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروط، ثم إن الزمان يزداد بسبب المعوقة فيكون بعضٌ من الزمان بإزاء المعاوق، وبعضٌ منه بإزاء الحركة لأجل الأمور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بإزاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته، وما يكون بإزاء تلك الأمور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق؛ ولما فرض تساوي تلك الأمور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بإزاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققته.

[٢٣٢] وقد أجيب عن الوجه الأول أيضاً بأنه مبنيٌّ على إمكان قوامٍ تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الملء المفروض أولاً كنسبة زمان الخلاء إلى زمان الملء؛ وهو ممنوعٌ لجواز أن ينتهي قوام الملء إلى قوامٍ لا يمكن ما هو أرقّ منه، ولا يكون هو مما تأتى فيه تلك النسبة وبأن المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس إلى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه.

[٢٣٣] **الثاني** من وجوه امتناع الخلاء **الجسم لو حصل في الخلاء** سواء كان بعداً موهوماً أو موجوداً **كان اختصاصه بحيزٍ دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه أجزائه** فإن البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف، وكذا الحال في البعد الموجود المجرد **إذ اختلاف الأمثال** إنما يكون **بالمادة** فإذا فرض حصول جسم في حيز فإن كان ساكناً فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح، وإن كان متحركاً عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما، وذلك أيضاً نوع اختصاصٍ له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح.

[234] *Cevap: Âlemin bütününün herhangi bir hayyize özgülüğü yoktur. Zira o,* bütün *hayyizleri doldurur.* Çünkü mekândan ibaret olan boşluk, âlemin miktarı kadardır ve dolayısıyla da onunla doludur. Bu nedenle de onun herhangi bir hayyize özgülüğü yoktur ve dolayısıyla tercih söz konusu değildir.

[235] *Eğer şöyle denirse:* Biz, âlemin toplamı ve onun hayyizi hakkında konuşmuyoruz ki, sizin söylediğiniz bize cevap olsun. Aksine *söz,* âlemin parçalarından *her biri* ve o parçanın bulunduğu boş mekânlar *hakkındadır. Biz şöyle deriz: Belki* âlemin parçalarından her birinde belirli hayyizler için meydana gelen *özgülük, cisimlerin uyuşması ve uyuşmaması nedeniyledir.* Çünkü mesela yer, ağırlığı nedeniyle, âlemin ortasında bulunmayı gerektirir. Âlemin ortası ise felekten en uzak hayyizdir. Sen biliyorsun ki, burada boşluk hakkındaki tartışma, işgal edenin bulunmadığı mekân anlamında boşluk hakkındadır yoksa varsayılan veya var olan boyutun mekân olmaya elverişli olmadığı hakkında değildir. Âlem bütün hayyizleri doldurduğuna göre bu anlamda boşluk yoktur. Yine âlemin bütün hayyizleri doldurması, ancak mekân, âlemin miktarına eşit, soyut ve mevcut bir boyut olduğu takdirde düşünülebilir. Çünkü varsayımsal boyutun âleme eşitlikle nitelenmesi mümkün değildir ki, âlemle dolsun.

[236] Onlardan biri bu gerekçeden şu istidlâli yaptı: "Mekânın soyut bir boyut olması imkânsızdır, çünkü bu, öğrendiğin gerekçeden dolayı, hiçbir cismin bir hayyizde durmamasını ve de ondan hareket etmemesini gerektirir". Bu istidlâl yazarın söylediğiyle cevaplandı: O boyut, âleme eşittir ve âlemin parçalarının hayyizlerine özgülüğünün nedeni, uyuşma ve uyuşmamadır.

[237] Gerekçelerden *üçüncüsü: Bir taş yukarıya atıldığında eğer doluluk* o taşın hareketini *engellemeseydi taş, göğe ulaşırdı.* Çünkü taşın göğe yükselmesi, onu zorla hareket ettirenden aldığı güç nedeniyledir. O güç ise devam ettiği sürece taş yukarı doğru harekete devam eder. O güç, kendi başına yok olmaz, aksine mesafedeki dolulukla çarpışmalar nedeniyle yok olur. Mesafe boş olduğunda ise güç göğe kadar yok olmaz. Halbuki bu, duyu verilerinin gösterdiği üzere yanlıştır.

[٢٣٤] **والجواب أن كل العالم لا اختصاص له بحيز** دون حيز **فإنه مالئٌ للأحياز** كلها إذ الخلاء الذي هو المكان إنما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح.

[٢٣٥] **فإن قيل**: ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل **الكلام في كل جزءٍ** من أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الأمكنة الخلائية. **قلنا: لعل الاختصاص** الحاصل لأجزاء العالم بأحيازها المعينة إنما يكون **لتلاؤم الأجسام وتنافرها** فإن الأرض مثلاً لثقلها تقتضي الحصول في الوسط الذي هو أبعد الأحياز عن الفلك. وأنت تعلم أن النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في أن البعد المفروض أو الموجود لا يصلح أن يكون مكاناً، وإذا كان العالم مالئاً للأحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى، وأيضاً ملء العالم لكل الأحياز إنما يتصور إذا كان المكان بعداً موجوداً مجرداً مساوياً لمقدار العالم فإن البعد المفروض لا يمكن أن يوصف بمساواته إياه حتى يمتلئ به.

[٢٣٦] وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون المكان بعداً مجرداً لاستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه أيضاً لما عرفته. فأجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساوياً للعالم، وكون اختصاص أجزائه بأحيازها لما بين الأجسام من الملاءمة والمنافرة.

[٢٣٧] **الثالث** من تلك الوجوه **أنه إذا رمي حجرٌ إلى فوق فلولا معاوقة الملء** لذلك الحجر عن الحركة **لوصل إلى السماء** وذلك لأن صعوده إليها إنما هو بقوةٍ فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركاً نحو الفوق؛ وهي أعني تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذي في المسافة فإذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل إلى السماء وهو باطلٌ بالمشاهدة.

[238] *Cevap:* Sizin söylediğiniz *bu* delil, doğru olduğu takdirde *gök ile yer arasının tamamının boş olmasını nefyeder.* Çünkü bu takdirde orada göğe ulaşmayı engelleyen bir mani olmayacaktır. *Ama delil, mutlak olarak boşluğun varlığını nefyetmez. Çünkü bu mesafede baskın olan şey,* zorlamalı meylin ortadan kalkıncaya dek zayıflamasını gerektiren engelleyici bir doluluktan ibaret *hava olabilir ve* bunun yanı sıra *ikisi arasında pek çok boşluk bulunabilir.* Müellif nüshasında "onun arasında" ifadesi geçmektedir ki bunun anlamı mesafenin arasında demektir.

[239] Şöyle de cevaplanabilir: Zorlamalı gücü yok eden şey, hareketin başlangıcında mağlup durumda olan tabiattır. Bu tabiat, yavaş yavaş güçlenerek galip hale gelmektedir. Bu, onların görüşlerine göredir. Fakat bize göre hepsi de Fâil-i Muhtâr'a dayalıdır.

[240] *Belki filozoflar boşluğun imkânsızlığına bir takım duyusal alametlerle delil getirebilirler. Bu alametlerin ilki, sürrakalardır.* Sürrâka, başı dar ve altında dar bir delik olan kaptır. Farsça'da ab düzd denir. Bu kap suyla *doldurulup girişi açıldığında* dar delikten *su çıkar.* Giriş *kapatıldığında ise* suyun çıkışı ve inişi *durur.* Suyun doğası inmesini gerektirdiği halde dar delikten çıkan suyun *durmasının nedeni şudur: Eğer* giriş kapalı olmasına rağmen su *çıksaydı boşluğun var olması gerekirdi.* Ama giriş açık olduğunda boşluğun var olması gerekmemektedir. Çünkü çıkan su miktarınca hava girmektedir. Kabın başı dar tutulmuştur ki onun kesinlikle hava girmeyecek şekilde kapatılması mümkün olsun. Altındaki delik dar tutulmuştur, zira geniş olduğu takdirde su oradan iner ve diğer taraftan hava girer.

[241] *İkincisi zürrâkalardır.* Zürrâka, bakırdan yapılan bir borudur. Bu borunun yarısı ince, içi son derece dar yapılır; diğer yarısı da kalın ve içi geniş yapılır. Uzunca bir ahşap, kalınlığı borunun geniş boşluğunu dolduracak şekilde tesviye edilir. Bu boru suyla doldurulduğu ve ahşap onu kapatacak şekilde onun girişine yerleştirildiğinde diğer taraftan su çıkmaz. Sonra *ahşabın geniş kısma girdiği miktarda* dar boşluktan güçlü bir şekilde *su çıkar* ve bir mesafe kat eder. *Eğer* o borunun içinde

[٢٣٨] **والجواب أنه** أي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته **إنما ينفي كون ما بين السماء والأرض كله خلاء** إذ حينئذٍ لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول إلى السماء **ولا ينفي وجود الخلاء مطلقاً لجواز أن يكون الغالب في هذه المسافة الهواء** الذي هو ملءٌ معاوقٌ يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل، **و** يكون مع ذلك **فيما بينهما خلاءٌ كثير** وفي نسخة المصنف وفيما بينها أي بين المسافة.

[٢٣٩] ويمكن أن يجاب أيضاً بأن معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال، ثم تتقوى شيئاً فشيئاً حتى تعود غالبة هذا على رأيهم. وأما عندنا فالكل مستندٌ إلى الفاعل المختار.

[٢٤٠] **وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلاماتٍ حسية؛ الأولى السراقات** جمع سراقة وهي الآنية الضيقة الرأس في أسفلها ثقبة ضيقة وتسمى في الفارسية «آب دزد» **فإنه إذا ملئت** تلك الآنية ماء **وفتح المدخل خرج الماء** من الثقبة الضيقة، **وإذا سد** المدخل **وقف** الماء عن الخروج والنزول **وليس ذلك** الوقوف من الماء مع أن طبعه يقتضي نزوله **إلا لأنه لو خرج** الماء مع كون المدخل مسدوداً **لزم الخلاء**، وأما إذا كان المدخل مفتوحاً فلا يلزم خلاء إذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء؛ وإنما اعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن سدّها بحيث لا يدخل فيها الهواء أصلاً، واعتبر ضيق الثقبة في أسفلها لأنها إذا كانت واسعة نزل الماء من جانبٍ منها ودخل الهواء من جانبٍ آخر.

[٢٤١] **الثانية الزراقات** جمع زراقة وهي أنبوبةٌ معمولةٌ من نحاس يجعل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيقاً جداً، ويجعل شطرها الآخر غليظاً وتجويفه واسعاً، ويسوّى خشبٌ طويل بحيث يكون غلظه مالئاً لتجويفه الواسع **فإنه** إذا ملئت تلك الأنبوبة ماءً ووضعت الخشبة على مدخلها بحيث تسدّه لم يخرج الماء من الطرف الآخر، ثم أنه **بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء** من التجويف الضيق خروجاً بقوة ويقطع مسافة، **ولو وجد** في داخل تلك

boşluk olsaydı su, o miktarda boşluğa intikal ederdi. Yani su, ahşabın boruya girdiği miktarda o boşluğa intikal ederdi. *Dolayısıyla da borudan çıkmazdı.* Halbuki bu, duyunun tanıklık ettiği üzere yanlıştır. Yine ahşap içerden dar deliğe ulaştırıldığı ve suyun üzerine konulduğunda sonra da ahşap borudan çekildiğinde borudaki su, boşluğun imkânsızlığı nedeniyle kabarır.

[242] *Üçüncüsü, hacamat şişesindeki etin emmeyle kabarmasıdır.* Biz görüyoruz ki, hacamat şişesi, insanın eti üzerine konulduğu, sonra da emdiğinde şişenin içindeki et kabarır. *Bunun nedeni şudur:* Hacamat şişesinin *emdiği ve ondan çıkan hava* miktarınca *şişeyi dolduran* et, bu emilen ve şişeden çıkan havayı *zorla takip eder. Çünkü boşluğun giderilmesi* ve cisimlerin yüzeylerinin birbirine teması *zorunludur.* Hacamat şişesini, aralarında hava girecek hiçbir menfez olmayacak şekilde demirin üzerine koyduğumuzda sonra da yukarı çektiğimizde demir yükselmez. Bunun nedeni ya ondan havanın çıkmamasıdır ya da havanın bir kısmının ondan çıkması ve kalan kısmın yayılıp onu doldurmasıdır. Hacamat şişesi hiçbir menfez bulunmayacak şekilde örsün üzerine konduğu, sonra şişe güçlü bir şekilde emdiği, ardından da kaldırıldığında şişeyle birlikte örs de kalkar.

[243] *Dördüncüsü: Aynı şekilde borudaki su da yükselir.* Zira onun iki tarafından biri suya batırıldığı diğer ucu emildiğinde su *ağır olmasına* ve doğasının yükselmeyi değil de inmeyi gerektirmesine *rağmen* emenin ağzına yükselir. *Bu* yükselmenin *nedeni şudur:* Boşluk imkânsız olduğundan *havanın yüzeyi suyun yüzeyinden ayrılmaz.* Havanın yüzeyi emmeyle yükseldiğinde suyun yüzeyi onu izler, çünkü boşluğun giderilmesi zorunludur.

[244] *Beşincisi:* Başı kapalı *bir boruyu* veya düz bir tahtayı, borunun bir kısmı şişenin içinde bir kısmı da dışında olacak şekilde *bir şişeye yerleştirdiğimiz ve hava girip çıkmayacak şekilde borunun ağzını kapattığımızda* -ki bu, şişenin boynu ile boru arasındaki boşlukları hava girmeyecek şekilde kapattığımızda olur- *bu durumda boruyu* ondaki hava hiç çıkmayacak şekilde öncekinden daha fazla *şişeye soktuğumuzda* şişe *dışarı doğru kırılır.*

الأنبوبة خلاءً لكان الماء ينتقل إليه بقدره أي لكان ينتقل الماء إلى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطلٌ بشهادة الحس، وأيضاً إذا أوصلت الخشبة من داخل إلى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء.

[٢٤٢] الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فإنّا نشاهد أن المحجمة إذا وضعت على اللحم من أعضاء الإنسان ثم مصّت فإنه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما هو إلا لأنه أي الشان هو أنه بقدر ما يمص من الهواء ويخرج منها أي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء الممصوص المخرج منها ما يملؤها من اللحم قسراً أي استتباعاً قسرياً ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الأجسام، وإذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد إما لأن الهواء لا يخرج منها، أو لأنه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها، وإذا وضعت المحجمة على السندان وضعاً لا يبقى معه منفذ ثم مصّت مصّاً قوياً ورفعت المحجمة فإنه يرتفع السندان بارتفاعها.

[٢٤٣] الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الأنبوبة فإنه إذا غمس أحد طرفيها في الماء ومصّ الآخر ارتفع الماء إلى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع إلا لأن سطح الهواء ملازمٌ لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء؛ فإذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء.

[٢٤٤] الخامسة أنّا إذا وضعنا أنبوبة مسدودة الرأس أو خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الأنبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجاً عنها وسددنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بأن نسدّ الخلل بين عنق القارورة والأنبوبة سدّاً لا يمكن نفوذ الهواء فيه فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها أكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة إلى خارج،

Boruyu hiç hava girmeyecek şekilde *şişeden çıkardığımızda şişe içeri doğru kırılır. Eğer şişe* başka hiçbir şey almayacak şekilde havayla ve içinde bulunan boruyla *dolu olmasaydı böyle olmazdı* yani içine sokmakla dışa doğru kırılmazdı. Eğer onun kendisini işgal eden ve dolduran şeyden boşalması imkânsız olmasaydı çıkarmakla da içe doğru kırılmazdı. Şu halde bu, hem tedâhülün hem de boşluğun imkânsızlığına delâlet etmektedir.

[245] *Cevap şudur:* Zikredilen *bu alametlerden hiçbiri* boşluğun imkânsızlığını *kesinlemeyi ifade etmez. Çünkü* söylediğiniz tuhaf şeylerin boşluğun imkânsızlığından farklı ama *bizim* özel olarak *bilmediğimiz başka bir sebepten dolayı olması mümkündür. Dolayısıyla* zikredilen *o* alametler, matlubu kesinlemeyi ifade eden burhânlar değil, zan bildiren *emarelerdir.*

[246] Yazar şöyle dedi: *Bil ki, emareler çoğaldığı ve bir araya geldiğinde nefsi ikna edebilir ve nefse, hasmı ilzâm etmeyi sağlamayan sezgisel bir kesinlik verebilir.* Dolayısıyla sözü edilen emareler, bu matlubun sübûtunda onlara yeten bir kesinliği verse bile, bize karşı delil olamaz.

Boşluk Görüşünü Benimsemenin Uzantıları

[247] *Birincisi: Boşluk fikrini benimseyenlerden kimisi boşluğun* mevcut *bir boyut olduğu görüşündedir. Dolayısıyla* onlara göre mevcut boyut, *bir maddeye yerleştiğinde cisimdir aksi halde* yani bir maddeye yerleşmemesi durumunda *boşluktur* yani kendinde maddeden soyut mevcut bir boyuttur. İster onu dolduran cisimsel bir boyut tarafından işgal edilmiş olsun isterse böyle bir cisimsel boyut tarafından işgal edilmiş olmasın fark etmez. Çünkü o, kendinde boşluktur. *Kimisi de boşluğun sırf yokluk olduğunu düşünür. Nitekim daha önce geçmişti* ki mekânın mevhûm bir boyut olduğunu düşünenlere göre boşluğun hakikati, iki cismin karşılaşmayacak durumda olması ve aralarında onların karşılaştığı bir şeyin bulunmamasıdır.

[248] *İkincisi:* Boşluk düşüncesini yani kendinde maddeden soyut mevcut boyut görüşünü benimseyenlerden *kimisi onu herhangi bir cismin doldurmamasını mümkün görürken kimisi mümkün görmemiştir.* Mümkün görülmesi durumunda boşluk, maddeden soyut bir boyut olması anlamı ile işgal edenden yoksun bir mekân olması anlamındadır.

وإذا أخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت إلى داخل؛ ولولا أنها مملوءة بالهواء وما فيها من الأنبوبة بحيث لا تحتمل شيئاً آخر لم تكن كذلك أي لم تنكسر بالإدخال إلى خارج، ولولا أنها يستحيل خلوّها عمّا يكون شاغلاً لها مالئاً إياها لم تنكسر بالإخراج إلى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معاً.

[٢٤٥] والجواب أن شيئاً منها أي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز أن يكون ما ذكرتم من الأمور الغريبة بسببٍ آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنّا لا نعرفه بخصوصه فهي أي العلامات المذكورة أماراتٌ مفيدةٌ للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب.

[٢٤٦] قال المصنف: واعلم أن الأمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأفادتها يقيناً حدسياً لا يقع به للخصم إلزام فهذه الأمارات لا تقوم حجةً علينا، وإن أمكن أن تفيدهم جزماً يقينياً يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم.

فروعٌ على القول بالخلاء؛

[٢٤٧] الأول؛ من قال بالخلاء منهم من جعله بعداً موجوداً فإذا حلّ البعد الموجود عندهم في مادة فجسم وإلا أي وإن لم يحل في مادة فخلاء أي بعدٌ موجودٌ مجردٌ في نفسه عن المادة سواء كان مشغولاً ببعدٍ جسمي يملؤه أو غير مشغولٍ به فإنه في نفسه خلاء، ومنهم من جعله عدماً صرفاً كما مرّ من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بأن المكان بعدٌ موهوم أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما.

[٢٤٨] الثاني منهم أي من القائلين بالخلاء أعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوّز أن لا يملأه جسم فيكون حينئذٍ خلاء بمعنى أنه بعد مجرد عن المادة، وبمعنى أنه مكانٌ خالٍ عن الشاغل، ومنهم من لم يجوّزه

Mümkün görülmemesi durumunda boşluk, ikinci anlamda değil, birinci anlamdadır. Bu görüş ile yüzey düşüncesini savunanların görüşü arasındaki fark şudur: Bu görüşe göre tasın uçları arasındaki şey, mevcut ve kendinde maddeden soyut bir boyut olup cismin boyutu ona örtüşmüştür. Dolayısıyla orada iki boyut vardır. Fakat birincisi, ikincinin ona örtüşmesinden yoksun kalamaz. Mekânın yüzey olduğu düşüncesine göre orada yalnızca tasın içinde bulunan cismin boyutu vardır.

[249] *Üçüncüsü: İbn Zekeriya demiştir ki, boşluk* cisimleri *çeken bir güçtür. Bundan dolayı su,* daha önce geçtiği gibi *sürrâkalarda hapsolur* ve zürrâkalarda çekilir. *Onlardan biri boşluk hakkında şöyle demiştir: Boşluk,* cisimleri *yukarı doğru iten bir güçtür. Buna göre* cisimde gerçekleşen *genleşme,* onun içindeki boşluğun çokluğu yani parçalarının ayrılması ve onlara boşluğun girmesi sebebiyledir. Bu ise cisme onu yukarı doğru iten *bir hafiflik verir.* Ancak çoğunluk, boşlukta böyle bir itme ve çekme gücü olmadığını görüşündedir ki, doğrusu da budur.

فيكون حينئذٍ خلاءً بالمعنى الأول دون الثاني. والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح أن فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعداً موجوداً مجرّداً في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان؛ إلا أن الأول لا يجوز خلوّه عن انطباق الثاني عليه، وأما على القول بأن المكان هو السطح فليس هناك إلا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس.

[٢٤٩] **الثالث؛ قال ابن زكريا: في الخلاء قوةٌ جاذبةٌ** للأجسام **ولذلك يحتبس الماء في السراقات** وينجذب في الزراقات كما مرّ. **وقال بعضهم: فيه قوةٌ دافعةٌ** للأجسام **إلى فوق فإن التخلخل** الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله أعني أن تتفرق أجزاؤه ويداخلها خلاء **يفيد** ذلك الجسم **خفةً** دافعةً له إلى الفوق والجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق.

Üçüncü Mersad: Nitelikler

[250] Yazar nitelik bahsini diğer kategorilerin önüne almıştır. Çünkü niteliğin varlığı onların tamamından daha doğrudur. Zira mevcutların en açığı olan duyulurlar nitelikler kısmına girmektedir. Fakat yazar, nicelik bahsini niteliğin önüne almıştır. Zira daha önce de belirtildiği gibi nicelik, hem maddîleri hem de soyutları kapsamaktadır. *Bu mersadda bir mukaddime ve* dört *fasıl vardır.*

Mukaddime: Niteliğin Tarifi ve İlk *Kısımları*

[251] *Niteliğin tarifi şudur: Nitelik, bölünmeyi ve bölünmemeyi ilksel olarak* yani bizzat ve herhangi bir aracı olmaksızın *gerektirmeyen ve anlamı, başkasına kıyasla düşünülmeyen bir arazdır. Bu* tarif, niteliğin *eksik bir resmidir ki yukarı cinslerde ulaşılabilecek son sınır da eksik resimdir.* Çünkü yukarı cinsler, eşit şeylerden oluşmalarının imkânsızlığı görüşüne göre, basîtlikleri nedeniyle kesinlikle tanımlanmazlar ve onların tam resmi yapılamaz. Yine onların resmî tarifinin *vücûdî ve ademî şeylerle yapılması* da *mümkündür. Fakat bu durumda* tarifte kullanılan bu şeylerin kendileriyle tarif edilen yukarı cinslerden *daha açık olmaları şarttır. Buna göre* mesela *cevher, "araz olmayandır" denilemez*. Çünkü cevher ve araz, bilinme ve bilinmeme bakımından eşittir. Bu nedenle ikisinden birinin diğerinin tarifinde zikredilmesi uygun değildir. *Yine nicelik, "nitelik, mekân ve diğer kategorilerden herhangi biri olmayandır"* denilemez. Çünkü nicelik dışındaki kategoriler, nicelikten daha açık değildir ki, onun tarifinde alınsın.

[252] Niteliğin yukarıdaki tarifindeki "araz" sözümüz, bütün arazları içermektedir. *"Bölünmeyi gerektirmez" sözümüzle nicelikten sakındık*. Çünkü nicelik, zâtı nedeniyle bölünmeyi gerektir. *"Bölünmemeyi* gerektirmez" *sözümüzle de birlik ve noktanın arazlardan olduğunu savunanlara göre* yani birlik ve noktanın dışta var olduğu görüşüne göre bölünmemeyi gerektiren *birlik ve noktadan sakındık.* Ancak birlik ve noktanın itibârî şeylerden olduğu görüşüne göre bu kayda gerek yoktur, zira daha önce işaret edildiği gibi bu ikisi araza girmemektedir. *"İlksel olarak"* sözümüzle gerçek anlamda basît olan *tek bir bilinene dair bilgi ile iki bilinene dair* bilginin tarif dışında kalmasından *sakındık.* Kuşkusuz birinci bilgi, bölünmemeyi gerektirir ama onun gerektirmesi, ilksel değil, bilineni aracılığıyladır. İkinci bilgi ise aynı şekilde bölünmeyi gerektirir. Eğer gerektirme ilksellikle kayıtlanmasaydı bu iki bilgi, nitelik kategorisinden olmalarına rağmen tanımın dışında kalırdı. *Son kayıtla*

المرصد الثالث في الكيفيات

[٢٥٠] قدّم مباحث الكيف على سائر المقولات لأنه أصح وجوداً من جميعها إذ منه المحسوسات التي هي أظهر الموجودات إلا أنه قدّم الكم عليها لما مرّ من أنه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول أربعة؛

المقدمة في تعريفه وأقسامه الأولية

[٢٥١] أما تعريفه فإنه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء أولياً أي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير وهذا التعريف رسمٌ ناقصٌ للكيف وهو الغاية في الأجناس العالية فإنها لبساطتها على القول بامتناع تركّبها من أمور متساوية لا تحدّ أصلاً ولا ترسم رسماً تاماً، ويجوز تعريفها الرسمي بالأمور الوجودية والعدمية أيضاً بشرط أن تكون تلك الأمور أجلى مما يعرّف بها من الأجناس العالية فلا يصح أن يقال مثلاً: الجوهر ما ليس بعرض فإن الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر، و لا أن يقال: الكم ما ليس بكيف ولا أين إلى آخر المقولات لأنها ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه.

[٢٥٢] فقولنا: عرض يتناول الأعراض كلها. واحترزنا بقولنا: لا يقتضي القسمة عن الكم فإنه يقتضي القسمة لذاته، وبقولنا: ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيتين لها عند من قال: إنهما من الأعراض أي على القول بأنهما موجودتان في الخارج، وأما على القول بأنهما من الأمور الاعتبارية فلا حاجة إلى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرّت إليه الإشارة و بقولنا: اقتضاءً أولياً عن خروج العلم بمعلومٍ واحد هو بسيطٌ حقيقي، و العلم بمعلومين فإن العلم الأول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه أولياً بل بواسطةٍ معلومة. والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالأولية لخرجا عن الحد مع أنهما من مقولة الكيف وبالأخير أي واحترزنا بالقيد

-ki bu, “anlamı, başkasına kıyasla düşünülmeyen” sözümüzüdür- *nispetlerden* yani nisbî arazlardan sakındık. Çünkü nisbî arazlar, başkasına kıyasla düşünülürler. Fakat niteliklerin anlamları kendinde başkalarına kıyasla değildir. Çünkü öğrendiğin üzere nitelikler, zâtları nedeniyle nisbeti gerektirmezler.

[253] Bir düşünür, son kaydın yerine “tasavvuru, başkasının tasavvuruna dayanmayan” sözünü söylemiştir. Zira nisbî arazların tasavvuru, niteliklerin aksine başka şeylerin tasavvuruna dayanır. Kuşkusuz niteliklerin tasavvuru, başka şeylerin tasavvurunu gerektirebilir. Buna örnek, idrak, bilgi, kudret, şehvet, öfke vb.dir. Bu nitelikler, müteallakları yani söz gelişi idrak edilen ve bilinen olmaksızın tasavvur edilmezler. Fakat onların tasavvurları, nispetlerde olduğu gibi, müteallaklarının tasavvuruna dayalı ve onların ma‘lûlü değildir. Aksine tasavvurları, müteallaklarının tasavvurlarını gerektirir. Zira biz önce bilgiyi sonra onun müteallakını tasavvur ederiz. Doğruluk, eğrilik, üçgenlik, dörtgenlik, karelik, küplük gibi niceliklere özgü niteliklerde de durum böyledir.Buna, tanımlar ve resimlerle kazanılan niteliklerin dışarıda kaldığı itirazı yöneltilmiştir.

[254] *Niteliğin kısımlarına gelince, niteliğin dört kısmı vardır. Duyulur* nitelikler, *nefsânî* nitelikler, *niceliklere özgü* nitelikler ve *istidâtlar* yani istidâdî nitelikler. Bu dört kısımla *sınırlamanın kaynağı, tümevarım* ve araştırmadır.

[255] *Onlardan kimisi, niteliği sınırlamayı olumsuzlama ile olumlama arasında terdîd yaparak belirlemek istemiş ve bu amaçla* dört *vecih zikretmiştir. Birincisi* ve en iyisi *şudur: Nitelik, ya niceliğe özgüdür ya da* niceliğe özgü *değildir. Bu* niceliğe özgü olmayan, *ya* dış duyulardan biriyle *duyulurdur ya da değildir. Bu* dış duyulardan biriyle duyulur olmayan, *ya yetkinliğe yönelik istidâttır ya da bir yetkinliktir.* Bu sonuncusu ise nefsânî niteliklerdir.

[256] *Biz şöyle deriz: Niçin* taksimin dışındaki *yetkinliğin, nefsânî nitelik olduğunu söylediniz. Halbuki* o yetkinliğin, *nefis sahibi mevcutlardan başkasında bulunduğu ispatlanmış değildir.* Çünkü niceliğe özgü olmayan, duyulur olmayan ve hakikati bir istidât olmayan niteliğin nefis sahibi cisimlere özgü olmayan bir nitelik olması mümkündür.

الأخير وهو قولنا: ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير عن النسب أي الأعراض النسبية فإنها معقولةٌ بالقياس إلى غيرها، وأما الكيفيات فليست معانيها في أنفسها مقيسةً إلى غيرها لما عرفت من أنها لا تقتضي لذاتها النسبة.

[٢٥٣] وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الأخير قوله: ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فإن الأعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور أمورٍ أُخر بخلاف الكيفيات فإنها قد تستلزم تصورها تصور غيرها كالإدراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فإنها لا تتصور بدون متعلقاتها أعني المدرك والمعلوم مثلاً، لكن ليست تصوراتها متوقفةً على تصورات المتعلقات معلولةً لها كما في النسب بل تصوراتها موجبةٌ لتصورات متعلقاتها فإنّا نعقل العلم أولاً ثم ندرك متعلّقه، وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع، وكالجذرية والكعبية، واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم.

[٢٥٤] وأما أقسامه فهي أربعة الكيفيات المحسوسة و الكيفيات النفسانية و الكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات أي الكيفيات الاستعدادية. ومأخذ الحصر في هذه الأربعة هو الاستقراء والتتبع.

[٢٥٥] ومنهم من أراد إثباته بالترديد بين النفي والإثبات فذكر وجوهاً أربعة؛ الأول وهو أجودها أنه أي الكيف إما أن يختص بالكم أو لا يختص به، وهذا الذي لا يختص بالكم إما محسوس بإحدى الحواس الظاهرة أو لا، وهذا الذي ليس محسوساً بها إما استعداد نحو الكمال أو كمال وهذا الأخير هو الكيفيات النفسانية.

[٢٥٦] قلنا: ولم قلتم: إن الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الأنفس فإن ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً ولا تكون حقيقته استعداداً جاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات

Olsa olsa "biz bulamadık" diyebiliriz. Bu durumda onun varıp dayanacağı şey, tümevarımdır. O halde terdîd sıkıntısından kurtulmak için *işin başında tümevarıma güvenelim.*

[257] Sınırlama yönlerinden *ikincisi: İbn Sînâ* *eş-Şifâ*'da *şöyle demiştir:* "Nitelik, *şayet benzerlikle etki ederse* yani ondan kendisine benzer olan şey çıkarsa *duyulurdur.* Buna örnek, sıcaklıktır. Sıcaklık, mahalline komşu olanı sıcak yapar. Bir diğer örnek karalıktır. Karalık, gölgesini göze atar ve attığı bu şey, onun benzeridir. Oysa ağırlık böyle değildir. Çünkü ağırlığın cisimdeki etkisi, hareket ettirmedir, ağırlık değildir."

[258] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Bu, İbn Sînâ'nın ağırlık ve hafifliği duyulur niteliklerin dışına çıkardığını açıkça ifade etmektedir. Sonra o, duyulur niteliklere başladığında ağırlık ve hafifliğin duyulur niteliklerden olduğunu söylemiştir. Çünkü ağırlık ve hafifliğin niceliğe ve nitelikten başka herhangi bir kategoriye dahil edilmesi mümkün değildir. Yine ağırlık ve hafifliğin bu kategorinin diğer üç türüne dahil edilmesi de mümkün değildir. Gördüğün gibi İbn Sînâ'nın iki sözü arasında çelişki vardır."[4]

[259] *"Nitelik* benzerlikle etki etmediği takdirde *eğer nicelikle ilgiliyse* niceliklere özgü *olandır; aksi halde* nicelikle ilgili değilse *onun cisme sübûtu, cismin ya* sadece *doğal bir cisim olması bakımındandır* ki bu, etki ve edilgi gücü yani istidâttır; *ya da nefsânî* yani nefis sahibi bir cisim olması bakımındandır ki bu da nefis sahibi cisimlere özgü olandır."

[260] *Biz şöyle deriz: Niçin duyulur* niteliklerinin *tamamının benzerlikle etki ettiğini söyledin?* Kuşkusuz bunu men ediyoruz. Nasıl olur, bu tümel hüküm, öğrendiğin gibi, *ağırlık ve hafiflikle nakzolmaktadır. Niçin duyulur niteliklerin dışındaki* niteliklerin *böyle olmadığını* yani benzerlikle etki etmediğini *söyledin?* Kuşkusuz bu, bilinmemektedir. *Yine* İbn Sînâ *eş-Şifâ et-Tabiiyyât*'ta *yaş ve kurunun benzerlikle etki ettiğinin sübût bulmadığını itiraf etmiştir.* Bu durumda sözü edilen taksim doğru olmamaktadır, çünkü bu, yaşlık ve kuruluğun duyulur niteliklerin dışında kalabileceğini gerektirmektedir.

[261] Sınırlama yönlerinden *üçüncüsü* -ki bu da *eş-Şifâ*'da zikredilmektedir- şöyle denilmesidir: Nitelik, *ya nefsin varlığına taalluk eder* ki bu, niteliğin nefislere veya nefis sahibi olmaları bakımından cisimlere ait olmasıyladır;

الأنفس من الأجسام. **غايته أنّا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعوّل عليه أولاً** حذفاً لمؤنة الترديد.

[٢٥٧] **الثاني** من وجوه الحصر **قال ابن سينا** في الشفاء: الكيف **إن فعل بالتشبيه** أي إن صدر عنه ما يشبهه **فمحسوسٌ** كالحرارة فإنها تجعل ما يجاور محلها حارّاً وكالسواد فإنه يلقى شبحه في العين، وهو مثاله بخلاف الثقل فإن فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلاً.

[٢٥٨] قال الإمام الرازي: هذا تصريحٌ من ابن سينا بإخراج الثقل والخفّة عن نوع الكيفيات المحسوسة، ثم أنه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نصّ على أن الثقل والخفّة منها إذ لا يجوز إدخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف، ولا يمكن إدخالهما أيضاً في الأنواع الثلاثة الأخرى من هذه المقولة. وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه.

[٢٥٩] **وإلا** وإن لم يفعل بالتشبيه **فإن تعلق بالكم فذاك** هو المختص بالكميات **وإلا** وإن لم يتعلق بالكم **فللجسم** أي فيكون ثبوته للجسم **إما من حيث كونه جسماً طبيعياً** فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد، **أو نفسانياً** أي من حيث أنه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الأنفس.

[٢٦٠] **قلنا: لم قلت: إن** الكيفيات **المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه** فإنه ممنوع كيف **وينتقض** هذا الحكم الكلي **بالثقل والخفة** كما عرفت، **ولم قلت: إن غيرها** أي غير المحسوسة من الكيفيات **ليس كذلك** أي ليس فاعلاً بالتشبيه فإنه غير معلوم **وأيضاً فقد اعترف** ابن سينا في طبيعيات الشفاء **أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه** فلا يصح حينئذٍ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة.

[٢٦١] **الثالث** من وجوه الحصر وهو أيضاً مذكورٌ في الشفاء أن يقال: الكيف **إما أن يتعلق بوجود النفس** وذلك بأن يكون للنفوس، أو للأجسام من

ya da nefsin varlığına taalluk *etmez. İkincisi ya niceliğe taalluk eder ya da* niceliğe taalluk *etmez. İkincisi ya bir istidâttır ya da bir fiildir. Biz şöyle deriz: Niçin sonuncusunun* yani fiilin *duyulur* nitelikler *olduğunu söyledin.* Çünkü hüviyetinin niteliği, istidât değil de fiil olan ama duyulur olmayan bir nitelik bulunabilir.

[262] Sınırlama yönlerinden *dördüncüsü* -ki İbn Sînâ bunu da *eş-Şifâ*'da zikretmiştir fakat birazdan öğreneceğin gerekçeyle çürütmüştür- şöyle denilmesidir: Nitelik, *ya* daha önce geçtiği gibi *benzerlikle etki eder ya da benzerlikle etki etmez. İkincisi ya cisimlere taalluk etmez* aksine nefislere taalluk eder *ya da* cisimlere *taalluk eder. İkincisi, ya nicelik ya da tabiat bakımındandır* yani cisimlere ya nicelikleri bakımından ya da tabiatları bakımından taalluk eder. Son kısım etki veya edilgiye yönelik istidattır. *Bundaki sorun kapalı değildir.* Çünkü ikinci yönde geçtiği üzere duyulurların tamamının benzerlikle etki ettiği sâbit olmamıştır. *Bununla birlikte* bu yön *eş-Şifâ*'da zikredilen şu açıklamayla çürütülmüştür: *Bu yön,* soyutlara ilişen *sayılara özgü niteliği dışarıda bırakmaktadır.* Kuşkusuz bu nitelik, sözgelimi çiftlik, taksime dahil değildir. Çünkü o, cisimlere ilişmemektedir.

Birinci Fasıl: Duyulur Nitelikler

[263] Duyulur nitelikleri öne almıştır. Çünkü bunlar, dört kısmın en açığıdır. *Duyulur nitelikler, şayet yerleşikse* yani altının sarılığı ve balın tatlılığı gibi konusundan ayrılması zor olacak şekilde konusunda sâbitse *infi'âlîler adı verilir. Aksi halde* yani korkanın sararması ve utanan kızarması gibi yerleşik değilse *infi'âller adı verilir. Birinci kısma giren* nitelikler *iki gerekçeden dolayı böyle* infi'âlîler adıyla *adlandırılmıştır. Birincisi: Onlar duyulurdur. Duyumsama ise duyu için bir infi'âldir.* Dolayısıyla onlar, infi'âlin sebebi ve tâbi olduğu şeydir. *İkincisi: Onlar, mizaca tâbidirler.* Mizaç ise infi'âle tâbidir. *Mizaca ya şahıslarıyla tâbidirler ya da türleriyle tâbidirler. Şahıslarıyla tâbi olmalarının örneği, balın tatlılığıdır.* Çünkü balın tatlılığı onun maddesinde meydana gelen bir infi'âl sayesinde oluşan mizacı sebebiyle balda oluşmuştur. *Türleriyle tâbi olmaların örneği ise ateşin sıcaklığıdır. Çünkü ateşin sıcaklığı, her ne kadar* kendisinde infi'âl düşünülmeyecek *bir basît için sâbitse de* onun türü olan sıcaklık *bal* ve biber *gibi mizaca tâbi bir kısım bileşiklerde de bulunabilir.* Kuşkusuz biber ve balın sıcaklığı,

حيث أنها ذوات النفوس، أو لا يتعلق بوجود النفس، والثاني إما أن يتعلق بالكمية أو لا يتعلق بها، والثاني إما استعداد أو فعل. قلنا: ولم قلت: إن الأخير أعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز أن تكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة.

[٢٦٢] الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضاً لكنه زيّفه بما ستعرفه أن يقال: الكيف إما أن يفعل بالتشبيه كما مرّ أو لا، والثاني إما أن لا يتعلق بالأجسام بل بالنفوس، أو يتعلق بالأجسام، والثاني إما من حيث الكمية أو الطبيعة أي يتعلق بالأجسام إما من حيث كميتها أو من حيث طبيعتها، والقسم الأخير هو الاستعداد نحو الفعل أو الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مرّ في الوجه الثاني من أنه لم يثبت أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه إلى آخره مع أنه مزيفٌ بما ذكر في الشفاء من أنه يضيع الكيفية المختصة بالأعداد العارضة للمجردات فإن هذه الكيفية كالزوجية مثلاً غير مندرجة في التقسيم لأنها غير عارضة للأجسام.

الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة

[٢٦٣] قدّمها لأنها أظهر الأقسام الأربعة وهي إن كانت راسخةً أي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سمّيت انفعاليات وإلا وإن لم تكن راسخةً كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات. وإنما سمّيت الكيفيات الأولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين؛ الأول أنها محسوسة والإحساس انفعالٌ للحاسة فهي سببٌ للانفعال ومتبوعةٌ له. الثاني أنها تابعةٌ للمزاج التابع للانفعال إما بشخصها كحلاوة العسل فإنها تكوّنت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعالٍ وقع في مادته، أو بنوعها كحرارة النار فإنها وإن كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركّبات تابعةً للمزاج كالعسل والفلفل فإن حرارتهما تابعة لمزاجهما

onların maddelerinde vukua gelen bir infi‘âlden alınmış mizaçlarına tâbidir. Birinci kısım bir yönden infi‘âlin tâbi olduğu şey ve başka bir yönden de infi‘âle tâbi olduğundan infi‘âle nispet edilmiştir.

[264] *Sonra onlar ikinci kısmı* bu iki yönün de onda bulunmasına rağmen *infi‘âller olarak adlandırmışlardır. Çünkü bu kısım çabuk zâil olduğundan infi‘âllere* ve yerleşik olmayıp yenilenen etkilenimlere *benzetilmiştir. Bu nedenle de onları* yerleşik niteliklerden *ayrıştırmak* ve söz konusu benzerliğe dikkat çekmek *için infi‘âller olarak adlandırılmışlardır.* Sonra yazar infi‘âller olarak adlandırılmadaki başka bir sebebe işaret ederek şöyle demiştir: *İkinci kısım,* infi‘âlîler olarak *adlandırılma sebebinde* işaret ettiğimiz gibi *birinci kısma ortaktır. Fakat onlar,* iki kısmı *ayırmaya çalışmışlardır. Bu nedenle de* ikinci kısım *belirttiğimiz gerekçeden* yani çabuk zâil olmasından *ötürü* kendisinde bulunan bir kusura dikkat çekmek için *kendi cinsinin adından* -ki bu, infi‘âlîlerdir- *mahrum bırakılmıştır.* Sanki o, bu cinsten değil de daha aşağı bir cinstenmiş gibi isimden bir şey eksiltilmiş ve kalan kısım ona ad yapılmıştır. *Duyulur niteliklerin türleri beş* dış *duyudan dolayı beştir.*

Birinci Tür: Dokunulurlar

[265] Bunlara iki gerekçeden dolayı duyulurların ilkleri adı verilir. Birinci gerekçe, dokunma gücünün genelliğidir. Çünkü hiçbir hayvan dokunma gücünden yoksun kalmaz. Zira hayvanın bekâsı, mizâcının itidâline bağlıdır. Dolayısıyla onun fesada uğratacak niteliklerden sakınması gerekir. Bundan dolayı bu gücün hayvanın bütün azalarına yayıldığı düşünülmüştür. Diğer hislere gelince onlar, bu derece zorunlu değildir. Buna göre dört duyudan yoksun olan kurtçuklar ve göz duyusundan yoksun olan köstebek gibi canlı bazen onlardan yoksun olabilir. İkinci gerekçe şudur: Unsurlardan oluşan cisimler, dokunulur niteliklerden yoksun kalmaz ama diğer duyulurlardan yoksun kalabilir. Bunun sırrı şudur: Görme, şeffaf yani renklerden yoksun bir cismin aracılığına dayalıdır. Bunun nedeni duyunun onunla meşgul olup da görülen şeyi gereği gibi idrak etmekten aciz kalmamasıdır. Tatma, tadı bulunmayan bir tükürük ıslaklığına dayalıdır. Koklama, kokuyla nitelenen veya taşıyıcısına ait parçalarla karışan bir cismin aracılığına dayalıdır. İşitme, sesi kendisine ileten şeye dayalıdır. Dolayısıyla onun kendinde sesten yoksun olması gerekir. Halbuki dokunma böyle değildir. Zira dokunmanın bir aracıya ihtiyacı yoktur ki, dokunulanlardan yoksun kalması gereksin. *Bu* türde beş *maksat vardır.*

المستفاد من انفعالٍ وقع في موادهما، ولما كان القسم الأول متبوعاً للانفعال من وجه وتابعاً له من وجهٍ آخر نسب إليه.

[٢٦٤] ثم أنهم إنما سمّوا القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها لأنها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات والتأثرات المتجددة غير القارة فسمّيت بها تمييزاً لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيهاً على تلك المشابهة، ثم أشار إلى سببٍ آخر في التسمية بالانفعالات فقال: وهو أي القسم الثاني يشارك القسم الأول في سبب التسمية بالانفعاليات كما أشرنا إليه، لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فحرم القسم الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيهاً على قصورٍ فيه لما قلنا من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شيء ثم أطلق عليه الباقي. وأنواعها أي أنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة؛

النوع الأول الملموسات

[٢٦٥] المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين؛ أحدهما عموم القوة اللامسة إذ لا يخلو عنها حيوان لأن بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة إياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرةً في أعضائه، وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقدة للمشاعر الأربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر. والثاني أن الأجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات، والسر فيه أن الأبصار يتوقف على توسط جسم شفاف أي خالٍ عن الألوان لئلاّ تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي، والذوق يتوقف على رطوبةٍ لعابيةٍ خاليةٍ عن الطعوم، والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها، والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت إليه فلا بد أن يكون في نفسه خالياً عنه بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به إلى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه أي في هذا النوع مقاصد خمسة؛

Birinci Maksat: Sıcaklık Hakkındadır

[266] Nasıl ki dokunulanlar, öğrendiğin gerekçeden dolayı, duyulurların ilkleri olarak adlandırılıyorsa dört nitelik yani sıcaklık ve onun mukâbili ile yaşlık ve kuruluk da dokunulanların ilkleri olarak adlandırılır. Zira bu nitelikler, unsursal basîtlerde bulunurlar ve bileşikler, bunların türevi olan mizaç aracılığıyla meydana gelirler. Soğukluk, bu maksatta zikredildiği halde başlıkta zikredilmemiştir, çünkü onun vücûdî oluşu tartışmalıdır.

[267] *Sıcaklık hakkında* beş *bahis vardır. Birincisi onun hakikati hakkındadır. İbn Sînâ* *eş-Şifâ*'da *şöyle demiştir: Sıcaklık, farklıları ayırır ve benzerleri birleştirir. Soğukluk ise bunun aksidir* yani benzerleri de benzemezleri de birleştirir. İbn Sînâ kitabında böyle demiştir. *Bunun* açıklaması *şöyledir: Sıcaklıkta yükselten* yani yukarı doğru hareket ettiren *bir güç vardır* zira sıcaklık bulunduğu yerde yukarı yükselmeyi gerektiren bir hafifliği meydana getirir. *Bu nedenle sıcaklık, latiflik ve yoğunluk* yani kıvamın inceliği ve kalınlığı *bakımından farklı parçalardan bileşik bir cismi etkilediğinde o cisimdeki latif* parça *daha çabuk* etkilenerek sıcaklığı kabul eder ve onda diğerlerinden önce hafiflik meydana gelir *ve hemen yükselir. Parça ne kadar latifse o kadar çabuk yükselir. Ama yoğun böyle değildir.* Çünkü yoğun, yavaş etkilenir ve bazen de sıcaklık ona, onu yükseltmeye güç yetirebilecek bir hafiflik vermez. *Bu sebeple* yani latif ve yoğunun sıcaklığın tesiri esnasındaki belirtilen hali sebebiyle *de* hakikat bakımından *farklı şeylerin* -ki bu şeyler, latiflik ve kesiflikte farklı olan ve bileşik cisimlerin kendilerinden oluştuğu o cisimlerdir- *birbirinden ayrılması gerekir. Sonra* o *parçalar* ayrıldıktan sonra *doğaları gereği* kendi cisnteşleriyle *bir araya gelirler.* Çünkü onların doğaları, kendi doğal mekânlarına doğru hareketi ve tümel asıllarına eklenmeyi gerektirir. *Zira cinslik,* yaygın bir şekilde dillendirildiği üzere *eklenmenin illetidir. Sıcaklık ise* kaynaşma/iltiâm engeli kalkmasından sonra onların doğalarından kaynaklanan *birleşmeyi hazırlar. Bu nedenle* nasıl ki fiiller hazırlayıcılarına nispet ediliyorsa söz konusu birleşme de *sıcaklığa nispet edilmiştir.*

الأول في الحرارة

[٢٦٦] كما أن الملموسات سمّيت أوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الأربع أعني الحرارة وما يقابلها، والرطوبة واليبوسة سمّيت أوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية، وتحصل المركّبات منها بتوسط المزاج المتفرّع على هذه الأربع؛ وإنما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية.

[٢٦٧] وفيها أي في الحرارة مباحث خمسة؛ أحدها في حقيقتها. قال ابن سينا في الشفاء: الحرارة هي تفرّق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس أي هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات أيضاً، كذا ذكره في كتابه. و بيان ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة أي محرّكة إلى فوق لأنها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك فإذا أثرت الحرارة في جسمٍ مركّب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة أي في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه أي من ذلك الجسم انفعالاً أسرع فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر إلى الصعود الألطف فالألطف دون الكثيف فإنه لا ينفعل إلا ببطء، وربما لم تفده الحرارة خفةً تقوى على تصعيده فيلزم بسببه أي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات في الحقيقة وهي تلك الأجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منهما المركّبة الأجسام. ثم تلك الأجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع إلى ما يجانسها لأن طبائعها تقتضي الحركة إلى أمكنتها الطبيعية والانضمام إلى أصولها الكلية فإن الجنسية علة الضم كما اشتهر في الألسنة والحرارة معدّة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع إليها كما تنسب الأفعال إلى معداتها.

[268] İbn Sînâ'nın sıcaklığın halleri hakkında yaptığı *bu açıklamayı sıcaklığın tarifi sayan kimse haddi aşmıştır* yani doğruluktan uzaklaşıp öteye gitmiştir. *Çünkü sıcaklığın mahiyeti* söylenen *bu şeyden daha açıktır.* Kuşkusuz pek çok insan sıcaklığın zikredilen hükmünü bilmediği halde onu bilir. *Ve çünkü* söylenen *bu hüküm* -ki o, özel eserlerden ibarettir- *ancak tikelleri tümevarıma tâbi tutulduğunda bilinir.* Zira onun tikelleri tümevarıma tâbi tutulmadıkça bu eserlerin söz konusu tikelleri kuşatan bir hâssa olduğu bilinemez. *Şu halde onları* yani bu eserleri ve onların sıcaklıkta bulunduğunu *bilmek, sıcaklığın bilgisine dayalıdır.* Dolayısıyla sıcaklığın bu eserlerle tarifi kısırdöngüdür.

[269] Şöyle denilemez: "Onun tikellerini incelemek ve sözü edilen hallerine vakıf olmak için sıcaklığı bir yönden bilmek yeterlidir. Onunla sıcaklığı tarif ettiğimizde de sıcaklığın bilgisini daha tam olarak verir. Dolayısıyla kısırdöngü yoktur." Çünkü biz şöyle diyoruz: Sıcaklığın tikellerini duyumsamak, onun mahiyetini bilmek için yeterlidir. Nitekim muhakkikler şöyle demiştir: Duyuların açıklayıcı sözlerle tarifi mümkün değildir. Çünkü duyulurlar ancak kendilerinin gerekleri olan izâfetler ve itibarlarla tarif edilebilir. Bunlar ise duyulurların tikellerine ilişkin duyumsamaların verdiği gibi duyulurların hakikatlerinin bilgisini vermez. O halde onların hakikatlerini açıklarken özellikleri ve eserlerinin zikredilmesinin amacı, onları kendileri dışındakilerden daha iyi ayrıştırmaktır, yoksa mahiyetlerinin tasavvuru değildir.

[270] *Bil ki* sıcaklığın letafet ve yoğunluk bakımından farklı parçalardan oluşan cisimdeki etkilerine ilişkin söylediğimiz *bu şey, ancak o bileşiğin basîtleri arasındaki kaynaşma güçlü olmadığında* ve bu sebeple birbirinden ayrılmaları mümkün olduğunda *doğrudur. Fakat* o basîtler arasındaki *kaynaşma şiddetli ve bileşim güçlü olduğunda ateş onları birbirinden ayıramaz.* Zira ayırmanın önünde engel vardır. Bu takdirde o cisimdeki *latîf ve yoğun parçalar, altında olduğu gibi,* nicelik bakımından *birbirlerine yaklaşırlarsa sıcaklık, bir akıntı* ve erime *oluşturur. Her ne zaman hafif* ve latif *olan yükselmeye çalışırsa* yoğun ve *ağır olan onun yükselmesini engeller. Dolayısıyla ikisi arasında karşılıklı olarak bir engelleme ve çekme meydana gelir. Bundan da* altının potadaki şaşırtıcı derecede hızlı hareketinde gördüğümüz gibi *dairesel bir hareket ortaya çıkar. Eğer bu engel olmasaydı* yani altının parçaları arasındaki kaynaşma ve yapışmanın şiddeti olmasaydı *ateş* tıpkı bir cismin kaynaşması güçlü olmayan parçalarını ayırması gibi *onları ayırırdı.*

[٢٦٨] ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة تعريفاً للحرارة فقد ركب شططاً أي بعداً عن الصواب وتجاوزاً عنه لأن ماهيتها أوضح من ذلك المذكور فإن كثيراً من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها ولأن ذلك الحكم المذكور الذي هو الآثار المخصوصة لا يعلم إلا باستقراء جزئياتها فإنها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملةً لها فمعرفتها أي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الآثار دور.

[٢٦٩] لا يقال: يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجهٍ ما فإذا عرّفت بها أفادت معرفتها بوجهٍ أكمل فلا دور لأنّا نقول: الإحساس بجزئياتها كافٍ في معرفة ماهيتها. ألا ترى إلى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن أن تعرف إلا بإضافاتٍ واعتباراتٍ لازمية لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما تفيده الإحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها، وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييزٍ لها عمّا عداها لا تصور ماهيتها.

[٢٧٠] واعلم أن هذا الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركّب من الأجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة إنما يثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركّب شديداً حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض، وأما إذا اشتد الالتحام بين تلك البسائط وقوي التركيب فيما بينها فالنار بحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وحينئذٍ فإن كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب أفادته الحرارة سيلاناً وذوباناً، وكلما حاول اللطيف الخفيف صعوداً منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة، ولولا هذا العائق أعني شدة الالتئام والالتحام بين أجزاء الذهب لفرّقها النار كما تفرّق أجزاء جسم لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق

Altın ve benzerlerinde söz konusu ayırma fiiline *engel olan şeyin varlığından ötürü etkinin bulunmaması ise ateşte* sıcaklığıyla *ayırma gücünün olmadığını göstermez.* Çünkü fiili gerektiren şey bulunduğu halde fiilin varlığını engelleyen bir şeyin olması sebebiyle fiilin bulunmaması zorunlu olarak mümkündür. *Şayet latîf son derece* yani tam bir şekilde yoğuna *baskın gelirse* bu takdirde latîf *yükselir ve yoğun da azlığından ötürü* ona *eşlik eder.* Bazı nüshalarda “baskınlığından ötürü” ifadesi geçmektedir ki bunun anlamı latîfin yoğuna baskınlığından ötürü demektir. *Buna örnek, nışadırdır.* Çünkü sıcaklık nışadıra tesir ettiğinde o bütünüyle yükselir. *Ya da* latîf baskın *gelmez* aksine yoğun baskın gelir fakat son derece baskın olmaz. Bu durumda sıcaklık ona tesir ettiğinde *tıpkı demirde olduğu gibi onu yumuşatır. Eğer yoğun son derece baskın olursa* sıcaklıktan *etkilenmez* ve dolayısıyla ne erir ne de yumuşar. *Buna örnek ise talktır.* Çünkü iksir erbabı talkı yumuşatmak için kibrit ve arsenik gibi yanmayı artıran şeylerden yardım almak zorunda kalırlar. Bundan dolayı “talkı çözenin halka ihtiyacı kalmaz” denilmiştir.

[271] Sıcaklığın açıklaması hakkında söylediklerimizden öğrenilen şeye yönelik *bir uyarı: Sıcaklığın ilk fiili,* yükseltici meyil vermesi sebebiyle *yükseltmek* ve yukarı doğru hareket ettirmektir. *Birleştirme ve ayırma ise bu fiilin gerekleridir.* Çünkü sıcaklık mesela ateşe dokunan bileşik bir cisimde meydana geldiğinde yükselmeyi daha çabuk kabul edeni, daha yavaş kabul edenden önce hareket ettirirken, daha yavaş kabul edeni de kabul etmeye direnenden önce hareket ettirir. Bundan ise daha önce belirtildiği gibi birbirinden farklı olan o parçaların ayrılması, sonra da tabiatlarının gereği olarak hemcinsleriyle birleşmeleri gerekli olur. *Bundan dolayı* yani sıcaklığın ilk fiilinin, peşi sıra ayırma ve birleştirmeyi getiren yükseltme olması nedeniyle *İbn Sînâ Tanımlar* kitabında *şöyle demiştir: Sıcaklık, etkisel bir niteliktir* yani mahalline yanında bulunan şeyde kendisinin benzerini yapma özelliği kazandıran bir niteliktir. Zira ateş, yanından bulunan şeyi ısıtır ve yükselmeyi gerektiren *hafiflik meydana getirmesi nedeniyle* o niteliğin *bulunduğu şeyi yukarı doğru hareket ettirir. Bu sebeple o* yukarı doğru hareket ettirme yani yükseltme *sayesinde* yukarıda öğrendiğin gerekçe nedeniyle sıcaklık *farklı şeyleri ayırır ve benzer şeyleri birleştirir. Yine* sıcaklığın hallerinden biri, *nitelik kategorisine giren bir genleşme ve konum kategorisinden olan yoğunlaşma meydana getirmesidir.* Nitelik kategorisine giren genleşme, kıvamın inceliğidir ve onun mukabilinde nitelik kategorisinden olan yoğunlaşma yer alır. Bu yoğunlaşma ise kıvamın kalınlığıdır. Konum kategorisine giren yoğunlaşma ise doğa bakımından bir olan parçaların onlardan farklı bir cisim ortaya çıkacak şekilde iç içe girmesi ve birleşmesidir. Bunun mukabilinde

لوجود العائق عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره دليلاً على أن النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لأن تخلف الفعل عن المقتضى بسبب ما يمنعه منه جائزٌ بالضرورة، وإن غلب اللطيف على الكثيف جداً أي غلبة تامة فيصعد اللطيف حينئذٍ ويستصحب معه الكثيف لقلته أي قلة الكثيف، وفي بعض النسخ لغلبته أي لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر فإنه إذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية، أو لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالباً جداً فتفيده الحرارة إذا أثرت فيه تليِيناً كما في الحديد، وإن غلب الكثيف جداً لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق فإنه يحتاج في تليينه إلى حيلٍ يتولاها أصحاب الإكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالاً كالكبريت والزرنيخ، ولذلك قيل: من حلّ الطلق استغنى عن الخلق.

[٢٧١] تنبيه على ما علم مما قرّرناه في تفسير الحرارة وهو أن يقال: الفعل الأول لها أي للحرارة هو التصعيد والتحريك إلى فوق بسبب ما تفيده من الميل المصعد والجمع والتفريق لا زمان له فإنه إذا حدثت الحرارة في الجسم المركّب بمجاورة النار مثلاً تحرك الأقبل للتصعيد قبل الأبطأ، وتحرك الأبطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الأجزاء المتخالفة، ثم اجتماعها مع أجناسها بمقتضى طباعها كما مرّ ولذلك أي ولما ذكرنا من أن الفعل الأول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود: إنها كيفية فعلية أي تجعل محلها فاعلاً لمثلها فيما يجاوره فإن النار تسخن ما يجاورها محرّكة لما تكون تلك الكيفية فيه إلى فوق لإحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه أي عن التحريك إلى فوق وهو التصعيد أن تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات لما عرفت، وتحدث أي من أحوال الحرارة أنها تحدث تخلخلاً من باب الكيف وهو رقّة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام، و تحدث أيضاً تكاثفاً من باب الوضع وهو اندماج الأجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عمّا بينها ويقابله

konum kategorisinden olan genleşme vardır. Bu genleşme ise o parçaların açılması ve onlara yabancı bir cismin girmesidir. *Çünkü o, yoğunu çözündürür ve latîfi yükseltir.*

[272] Bu, daha önce söylenen şeyin açılımıdır. Zira sıcaklık, donuklaşmış olan yoğunu çözündürüp cisme kıvam inceliği verirken latîfi yükseltip onu yoğunun parçaları arasından çıkarır. Bu durumda latîf kendi cinsine eklenir ve yoğunun parçaları da birleşir ve böylece latîf ve yoğunun her birinde konum kategorisinden bir yoğunlaşma meydana gelir. Yazar "çünkü o" ifadesinde müzekker zamir kullanmıştır. Bunun nedeni ya zikredilen yorumdur ya da müzekker zamirin sıcağın sıcaklığıyla yoğunu çözündürmesine raci olmasıdır.

[273] *Bazen buna* yani ateşin farklılıkları ayırıp benzerleri birleştirdiği açıklamasına *şu itiraz yöneltilir: Bazen* sıcaklık, *su parçaları gibi benzerleri/mütemâsilleri ayırır* -çünkü su parçaları benzerdir- *ve buharlaştırarak onları yükseltir.* Böylece onları birbirinden ayırır. *Bazen de* sıcaklık, *farklı şeyleri birleştirir. Buna örnek yumurtanın sarısı ve akıdır.* Kuşkusuz sıcaklık, yumurtanın sarısı ve akına etki ettiğinde bu ikisi farklı olmalarına rağmen onların birleşmesini ve birbirine tutunmasını artırır. Şu halde o iki hükümden hiçbiri doğru değildir.

[274] *Bu itiraza şöyle cevap verilir: Ateşin sudaki etkisi, onu havaya dönüştürmektir.* Çünkü sıcaklık, suya tesir ettiğinde suyun bir kısmı havaya dönüşür ve doğası gereği yukarı doğru hareket eder. Sonra o havayla su parçaları karışır ve ona yapışır. Bu nedenle de onunla birlikte yükselir. Onların hepsinin toplamı ise buhar olur. Şu halde sıcaklığın sudaki fiili, onu havaya dönüştürmektir *yoksa* suyun mütemâsil parçalarını *ayırmak değildir. Yumurta örneğinin cevabı ise şöyledir:* Ateşin *yumurtadaki fiili, birleştirme değil, kıvamı dönüştürmedir.* Çünkü ateş sıcaklığıyla sarılık ve aklığın kıvamının katılaşmasını gerektirir. İkisi arasındaki eklenmeye gelince bu, sıcaklığın etkisinden önce sarılık ve aklıkta zaten oluşmuştur. Bazı nüshalarda *onu yakında ayıracak* ifadesi geçmektedir ki bunun anlamı "ateş, yumurtayı yakında damıtım vasıtasıyla ayıracaktır" demektir.

[275] Sıcaklık bahislerinin *ikincisi:* Mesela ateş gibi *sıcaklığı bilfiil duyumsanan* yani idrak edilen *şeye sıcak dendiği gibi sıcaklığı bilfiil duyumsanmayan ve* fakat canlı *bedene dokunduktan ve kendisinden etkilenildikten* yani bedenin o şeyden etkilenmesinden *sonra duyumsanan şeye de sıcak denir. Buna örnek sıcak ilaçlar*

التخلخل من باب الوضع وهو أن تنتفش تلك الأجزاء ويداخلها الجسم الغريب **لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف**.

[٢٧٢] هذا نشرٌ لما تقدّم فإن الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقّة القوام وتصعّد اللطيف وتخرجه من بين أجزاء الكثيف فينضم اللطيف إلى جنسه وتجتمع أجزاء الكثيف أيضاً فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما؛ وإنما أورد الضمير مذكراً إما بتأويل المذكور، وإما لرجوعه إلى المذكر أي لتحليل الحار بحرارته الكثيف.

[٢٧٣] **وربما يورد عليه** أي على ما ذكرنا من أن النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات **أنه قد تفرّق** الحرارة **المتماثلات كأجزاء الماء** فإنها متماثلة **وتصعّدها** الحرارة **بالتبخير** فتفرّق بعضها عن بعض، **وقد تجمع** الحرارة **المختلفات كصفرة البيض وبياضه** فإن الحرارة إذا أثّرت فيهما زادتهما تلازماً واجتماعاً مع تخالفهما فلا يصح شيء من ذينك الحكمين.

[٢٧٤] **ويجاب بأن فعلها في الماء إحالةٌ إلى الهواء** فإن الحرارة إذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه إلى الفوق، ثم إنه يختلط وتلتزق بذلك الهواء أجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخاراً ففعل الحرارة في الماء إحالة له إلى الهواء **لا تفريق** بين أجزائه المتماثلة، **و** بأن فعلها **في البيض إحالة في القوام لا جمع** فإن النار بحرارتها توجب غلظاً في قوام الصفرة والبياض، وأما الانضمام بينهما فقد كان حاصلاً قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ **وستفرّقه عن قريب** أي ستفرّق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير.

[٢٧٥] **ثانيها** أي ثاني مباحث الحرارة **كما يقال: الحار لما تحس** أي تدرك **حرارته بالفعل** كالنار مثلاً. **يقال أيضاً: لما لا تحس حرارته بالفعل، و** لكن **يحس بها بعد مماسة البدن** الحيواني **والتأثر منه** أي تأثر البدن من ذلك الشيء **كالأدوية**

ve gıdalardır. *Böylesine bilkuvve sıcak denir.* Aynı şekilde soğuk da hem bilfiil soğuğa hem de bilkuvve soğuğa söylenir.

[276] *Onların bu* bilkuvve sıcak veya soğuğu *bilmede* birincisi *tecrübe ve* ikincisi *kıyas* olmak üzere iki yolu *vardır.* Tecrübe açıktır. İstidlâl ise dört yönden yapılır: *Renkle* istidlâl edilir. Buna göre aklık soğukluğa, kırmızılık sıcaklığa, matlık şiddetli soğuğa, sarılık aşırı sıcaklığa delâlet eder. Bütün bunlar, tıp kitaplarında ayrıntılı olarak açıklandığı üzere, bedenlerin renklerinin onların mizaçlarının durumlarına delâlet etmesi yoluyladır. *Ama renkle* istidlâl, kıyas ve istidlâl *tarzlarının en zayıfıdır.* Tatlar bahsinde geleceği üzere *tatla* istidlâl edilir. *Kokuyla* istidlâl edilir. Buna göre keskin koku sıcaklığa ve yumuşak koku ise soğukluğa delâlet eder. *Kıvamın eşitliğine* ve fâilin bir oluşuna *ve gücüne rağmen edilginin hızlı olmasıyla* istidlâl edilir. Buna göre iki cisim kıvamda eşit oldukları ama biri diğerine nispetle sıcaktan veya soğuktan daha hızlı etkinlediğinde bu, daha hızlı etkilenende, etki bakımından dış müessire zıt bir nitelik bulunduğuna delâlet eder. Kıvamı daha güçlü olan ise daha hızlı etkilendiğinde bu, fâile zıt niteliğe daha çok delâlet eder. Kıvamı daha zayıf olan gelince onun hızlı etkilenmesi zıt bir niteliğe delâlet etmez. Çünkü onun hızlı etkilenişi, kıvamının zayıflığından kaynaklanabilir.

[277] Doğruluğa *daha muhtemel olan üçüncüsü şudur:* Canlıların bedenlerinde bulunan *doğal sıcaklık,* aydınlatıcı göksel cisimlerden taşan *yıldız kaynaklı* sıcaklık *ve ateşten kaynaklanan* sıcaklık, *mahiyetçe farklı* türlerdir. *Çünkü bunların* gerekleri olan *eserleri farklıdır.* Gereklerinin farklılığı ise gerektiricilerinin hakikat bakımından farklı olduğuna delâlet eder. *Bu bakımdan Güneş'in sıcaklığı bulanık gören kimsenin gözüne ateşin sıcaklığının veremediği* zararı *verir.* Dolayısıyla bunlar mahiyetçe farklı olmalıdır. Canlılıkla uyumlu olan *doğal sıcaklık,* canlılıkla bağdaşmayan *ateş sıcaklığına karşı en dirençli* ve en savunmacı *sıcaklıktır.* Buna göre yabancı sıcaklık, canlının mizacının dengesini bozmaya çalıştığında doğal sıcaklık ona en güçlü şekilde direnir. Öyle ki sıcak zehirleri ancak doğal sıcaklık defeder. Çünkü doğal sıcaklık, doğanın bir aletidir. Doğa gelen sıcağın zararını ruhu bu zararı gidermeye doğru hareket ettirerek bu aletle

والأغذية الحارة، ويسمى مثل ذلك حارّاً بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة.

[٢٧٦] ولهم في معرفته أي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان؛ الأول التجربة وهي ظاهرة، و الثاني القياس والاستدلال من وجوه أربعة؛ فباللون أي يستدل باللون فإن البياض يدل على البرودة، والحمرة على الحرارة، والكمودة على شدة البرودة، والصفرة على إفراط الحرارة؛ كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الأبدان على أحوال أمزجتها كما فصلت في الكتب الطبية وهو أضعفها أي القياس والاستدلال باللون أضعف الوجوه. و يستدل بالطعم على ما سيجيئ في الطعوم، والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة، واللينة على البرودة وسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فإن الجسمين إذا تساويا في القوام وكان أحدهما أسرع انفعالاً من الحار أو البارد دلّ ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير، أو مع قوته فإن الأقوى قواماً إذا انفعل انفعالاً أسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل، وأما الأضعف قواماً فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه.

[٢٧٧] ثالثها الأشبه بالصواب أن الحرارة الغريزية الموجودة في أبدان الحيوانات، و الحرارة الكوكبية الفائضة من الأجرام السماوية المضيئة، و الحرارة النارية أنواعٌ متخالفةٌ بالماهية لاختلاف آثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فيفعل حرّ الشمس في عين الأعشى من الإضرار بها ما لا يفعله حرّ النار فلا بد أن يتخالفا بالماهية والحرارة الغريزية الملائمة للحياة أشد الأشياء مقاومةً ومدافعةً للحرارة النارية التي لا تلائم الحياة فإن الحرارة الغريبة إذا حاولت إبطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الحرارة الغريزية أشد مقاومة؛ حتى أن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية فإنها آلةٌ للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى

defeder. Yine doğal sıcaklık, gelen soğuğun zararını zıtlarla defeder. Oysa soğukluk böyle değildir. Çünkü o, soğukla çatışmaz, aksine sadece sıcağa karşı zıtla direnir. Dolayısıyla doğal sıcaklık, doğal rutubetleri ateşin sıcaklığı gibi yabancı sıcaklığın[5] istilasından korur. Şu halde ondan mahiyet bakımından farklıdır.

[278] *Onlardan kimisi de bu ikisinin aynı cinsten olduğunu* yani doğal sıcaklık ve ateş sıcaklığının aynı türden olduğunu *düşünmüştür.* Zira İmâm Fahreddîn Râzî şöyle demiştir: "Bana göre ateş diğer unsurlara karışıp da onlara bir pişkinlik, olgunluk, itidâl ve kıvam verdiğinde ama kıvamlarını bozup onları yakacak derecede çokluğa ulaşmadığında ve itidali gerektiren pişirmekten aciz kalacak derecede az olmadığında ateşin sıcaklığı, doğal sıcaklıktır. Doğal sıcaklık, yabancı sıcaklığı defeder çünkü o yabancı sıcaklık ayırmaya çalışır, oysa doğal sıcaklık, bileşiğe pişkinlik ve olgunluk verir ki bu pişkinlik varken yabancı sıcaklığın bileşiğin parçalarını ayırması zordur. Şu halde doğal ve yabancı ateşsel sıcaklık arasındaki farklılık mahiyette değildir, yabancı sıcaklığın aksine doğal sıcaklığın o bileşiğe dahil olmasındadır. Öyle ki yabancının bileşikte olduğunu ve doğalın bileşiğin dışında bulunduğunu vehmetsek onlardan her biri diğerinin yaptığını yapar." Bizim naklettiğimiz bu açıklamaya yazar şu sözüyle işaret etti: *Buna göre doğal olan,* saflığını yitirmiş *ateşsel* sıcaklıktır *ve mizaç sayesinde mutedil bir mizaç edinmiştir. Bu mutedil mizaç sayesinde* bileşiğin parçaları arasında tam *bir kaynaşma meydana gelir.* Yabancı *sıcaklık veya soğukluk onun* parçalarını *ayırmayı* ve itidalini değiştirmeyi *istediğinde* bu ayırma ve değiştirme, *ona güç gelir.* Doğal ve yabancı sıcaklıklar arasındaki *fark şudur: İkisinden biri, bileşiğin parçası iken diğeri bileşiğin dışındadır.* Bununla birlikte mahiyette ortaktırlar.

[279] *Dördüncüsü şudur: Hareket sıcaklık meydana getirir. Tecrübe bunu doğrulamaktadır.* Ebul'-Berekât el-Bağdâdî bunu reddetmiştir. Yazar şu sözüyle Ebu'l-Berekât'ın reddine işaret etmektedir: *Denilmiştir ki* hareket sıcaklık meydana getiriyorsa *feleklerin* hızlı hareketleri vasıtasıyla son derece şiddetli bir şekilde *ısınması ve onların yakınında bulunan* üç *unsurun da ısınması gerekir.* Üç unsur, esîrin ve feleklerin ortasında okyanusta bir damla mesabesindedir.

دفعه، وتدفع الحرارة أيضاً ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فإنها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولي عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية.

[٢٧٨] ومنهم من جعلهما أي الغريزية والنارية من جنس أي نوع واحد فإن الإمام الرازي قال: والذي عندي أن النار إذا خالطت سائر العناصر وأفادتها طبخاً ونضجاً واعتدالاً وقواماً، ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قوامها وتحرقها، ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية، وإنما كانت دافعةً للحر الغريب لأن ذلك الغريب يحاول التفريق، وتلك الحرارة الغريزية أفادت المركّب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق أجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلةً في ذلك المركّب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلةً فيه، والغريزية خارجة عنه لكانت كل واحدةٍ منهما تفعل فعل الأخرى. وإلى ما نقلناه أشار المصنف بقوله: فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزاج مزاجاً معتدلاً حصل به التئام تام بين أجزاء المركّب فإذا أرادت الحرارة الغريبة أو البرودة تفريقها أي تفريق أجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغيير، والفرق بين الحارّين الغريزي والغريب أن أحدهما جزء المركّب والآخر خارجٌ عنه مع كونهما متوافقين في الماهية.

[٢٧٩] رابعها أن الحركة تحدث الحرارة، والتجربة تحققه وقد أنكره أبو البركات وإليه الإشارة بقوله: قيل: إذا كانت الحركة تحدث الحرارة فيجب أن تسخن الأفلاك سخونةً شديدةً جداً بواسطة حركاتها السريعة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة التي هي في وسط الأثير، والأفلاك بمنزلة القطرة في البحر

Dolayısıyla bu üç unsurun *hepsi yavaş yavaş ateş haline gelir.* Çünkü feleklerin ısısı onları istila eder ve esîr küresi de ısıtmada feleklere yardım eder.

[280] *Cevap şudur: Feleklerin maddeleri* kesinlikle *ısınmayı kabul etmez.* Sıcaklığın varlığı için hareketten ibaret olan *gerektiricinin yanı sıra kabul edenin de olması gerekir.* Bu takdirde felekler hareketleri sebebiyle *ısınmaz ve dolayısıyla* unsurlar da *onların yakınında olmakla ısınmaz. Unsurlar* tâbilik yoluyla hareket ediyor değildir. Çünkü onlar *yüzeylerinin pürüzsüzlüğü nedeniyle feleklerin hareketleriyle hareket etmezler ki ısınsınlar.* Hâsılı, Ay feleğinin içbükeyi ve ateşin dışbükeyi iki pürüzsüz yüzeydir. Bu sebeple birinin hareketinden diğerinin de hareket etmesi gerekmez. Öyleyse feleklerin cisimleri, onların hareketleriyle ısınmadığı gibi unsurları da hareket ettirmez ki, onların bir yönden ısınmaları gereksin.

[281] *Ancak onların* burada söyledikleri "unsurlar feleklerin hareketiyle hareket etmez" *sözleriyle çelişen sözleri vardır. İlerde* cevherlerle ilgili mevkıfte *geleceği üzere onlar şöyle demiştir: Ateş, feleğe tâbi olarak hareket eder. Hareket ettirme, tutunmayla belirginleşmez ki yüzeylerin pürüzsüzlüğü onu engellesin.* Çünkü onlara göre feleklerin bir kısmı diğerlerini hareket ettirir ama onların yüzeylerinde pürüz yoktur ki bu pürüz sebebiyle birbirlerine tutunmuş olsunlar. En uygunu şöyle cevap vermektir: Ateş feleğe tâbi olarak hareket eder ama diğer unsurlar böyle değildir. Ateşin sıcaklığı ise diğer unsurların sıcaklığını gerektirmez. Çünkü zemherir tabakasının soğukluğu, ona direnir.

[282] *Beşincisi, soğukluktur. Denilmiştir ki soğukluk, sıcaklığın yokluğudur* mutlak olarak sıcaklığın yokluğu değil aksine *sıcak olma özelliğine sahip şeyde sıcaklığın yokluğudur.* Bu kayıt *felekten sakınmak için* gözetilmiştir. Çünkü feleğin sıcaklığının yokluğuna soğukluk denmez, zira felek sıcak olma özelliğinde değildir. Buna göre *ikisi arasındaki tekâbül, yokluk-meleke tekâbülüdür. Fakat şu durum bu* sözü *çürütür: Soğukluk,* sıcaklık gibi *duyulurdur. Halbuki yokluk* zorunlu olarak *duyumsanmaz.* "Sıcaklığın yokluğu esnasında *duyumsanan şey* soğukluk değil, aksine *cismin zâtıdır" denemez. Çünkü cismin zâtı* olduğu gibi *devam ettiği halde soğukluk güçlenir, zayıflar ve ortadan kalkar.* Mesela biz, suyun çok soğuk olduğunu duyumsarız, sonra o soğukluk tamamen yok oluncaya değin azar azar zayıflar. Oysa suyun cismi bu hallerde zâtî cevherini koruyarak varlığını sürdürür. Şu halde soğukluk,

المحيط فتصير هذه الثلاثة كلها بالتدريج ناراً لاستيلاء سخونة الأفلاك عليها مع مساعدة كرة الأثير إياها في تسخينها.

[٢٨٠] والجواب أن مواد الأفلاك لا تقبل السخونة أصلاً ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضى الذي هو الحركة من وجود القابل وحينئذٍ فلا تسخن الأفلاك بسبب حركاتها فلا تتسخن العناصر بالمجاورة، و ليست العناصر متحركةً على سبيل التبعية فإنها لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الأفلاك فتتسخن بالنصب. على أنه جواب النفي، والحاصل أن مقعر فلك القمر ومحدّب النار سطحان أملسان فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فإذن أجرام الأفلاك ليست متسخنةً بحركاتها ولا محركةً للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجهٍ ما.

[٢٨١] ولهم كلامٌ مناقضٌ لهذا الذي ذكروه ههنا من أن العناصر لا تتحرك بحركة الأفلاك فسيأتيك في موقف الجواهر أنهم قالوا: النار تتحرك بتبعية الفلك، وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح فإن الأفلاك عندهم يحرك بعضها بعضاً، ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثةً بسببها. فالأولى في الجواب أن يقال: النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر، وليست سخونة النار توجب سخونة الباقي لأن برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها.

[٢٨٢] خامسها البرودة؛ قيل: هي عدم الحرارة لا مطلقاً بل عمّا من شأنه أن يكون حاراً واعتبر هذا القيد احترازاً عن الفلك فإن عدم حرارته لا تسمى برودة إذ ليس من شأنه أن يكون حاراً. وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ويبطله أي هذا القول أنها أعني البرودة محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة. لا يقال: المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية بحالها فإنّا نحس من الماء برداً شديداً جداً ثم يضعف ذلك البرد شيئاً فشيئاً إلى أن ينعدم بالكلية مع أن جسم الماء باقٍ في هذه الأحوال على جوهره الذاتي فلا تكون البرودة

ademî bir durum değildir. *Aksine gerçek şudur: Soğukluk, sıcaklığa zıt* mevcut *bir nitelik* olup İbn Sînâ'dan naklettiğimiz gibi benzerleri ve başkalarını birleştirme özelliğine sahiptir.

İkinci Maksat: Yaşlık ve Kuruluk Hakkındadır

[283] *Yaşlık ve kurulukla ilgili bir kısım bahisler vardır. Birincisi şudur: Yaşlık yapışmanın ve ayrılmanın kolaylığıdır.* Yani yaşlık, başkasına yapışmanın ve ondan ayrılmanın kolaylığını gerektiren bir niteliktir. İmâm Fahreddîn Râzî'nin yaşlığın izahında tercih ettiği görüş budur. *İbn Sînâ şöyle demiştir:* Yaşlık söylenenden ibaret olması durumunda *daha yapışkan olan şeyin* daha az yapışkan olan şeyden *daha yaş olması gerekir.* Çünkü yapışma, yaşlığın ma'lûlü ise onun şiddeti ve gücü, illetinin şiddeti ve gücüne delâlet eder. *Bu ise balın sudan daha ıslak olmasını gerektirir.* Zira bal, sudan daha yapışkandır. Biz bala parmaklarımızı batırsak parmaklarımızda suya batırdığımızda kalan sudan daha çok bal kalır ve bal, sudan daha yapışkandır. Yağda da durum böyledir. Oysa hiç kuşkusuz bal ve yağın sudan daha ıslak olduğu doğru değildir. *Şu halde yaşlık, şekilleri kabul ve terkin kolaylığını* gerektiren bir niteliktir. Bunun nedeni şudur: Suyun iki özelliği vardır. Birincisi yapışma ve ayrılmanın kolaylığını gerektiren şeydir. İkincisi ise şekilleri kabul ve terkin kolaylığını gerektiren şeydir. Şüphesiz su, bu iki özellikten biri bakımından yaşlıkla nitelenir. Birinci özellik geçersizleştiğine göre ikincisi belirginlik kazanmıştır.

[284] *Biz şöyle deriz: Balın yapışkanlığı* sudan *daha sürekli* ve daha güçlüdür *ama daha kolay değildir.* Biz ise yaşlığı yapışmanın kendisiyle açıklamadık ki, yapışkanlık bakımından daha şiddetli ve güçlü olanın daha ıslak olması gereksin. Yine yaşlığı, yapışmanın daha sürekli olmasıyla açıklamadık ki daha sürekli olan daha çok yaş olsun. Aksine biz, yaşlığı, yapışmanın kolaylığıyla açıkladık. Bunun gereği, yapışması daha kolay olanın daha yaş olacağıdır. Halbuki bal ve yağ, sudan daha kolay yapışmaz, bilakis durum tersidir. Yine yaşlıkta ayrılma dikkate alınmıştır. Oysa bal, ayrılma bakımından sudan daha güçlü değildir. Dolayısıyla balın daha yaş olması gerekmez.

أمراً عدمياً بل الحق أنها كيفيةٌ موجودةٌ مضادةٌ للحرارة من شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا.

المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة

[٢٨٣] وفيهما مباحث؛ أحدها الرطوبة سهولة الالتصاق أي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير و سهولة الانفصال عنه. هذا هو المختار تفسير الرطوبة عند الإمام الرازي. قال ابن سينا: إذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب أن يكون الأشد التصاقاً أرطب مما هو أضعف التصاقاً لأنه إذا كان الالتصاق معلولاً للرطوبة كانت شدته وقوته دالةً على شدة علته وقوتها وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء لأن العسل أشد التصاقاً منه؛ فإنّا إذا غمسنا فيه الإصبع كان ما يلزمه منه أكثر مما يلزمه من الماء وأشد التصاقاً به منه وكذا الحال في الدهن، ولا شك أن كون العسل والدهن أرطب من الماء باطل فهي سهولة أي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الأشكال و سهولة تركها وذلك لأن الماء له وصفان؛ أحدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال، والثاني ما يقتضي سهولة قبول الأشكال وتركها، ولا شبهة في أن الماء يوصف بأنه رطب باعتبار أحد هذين الوصفين؛ فإذا بطل الأول تعين الثاني.

[٢٨٤] قلنا: هو أي العسل أدوم التصاقاً وأشد التصاقاً من الماء لا أسهل التصاقاً منه، ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم أن يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب، ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الأدوم أكثر رطوبةً بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه أن يكون الأسهل التصاقاً أرطب، وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء بل الأمر بالعكس، وأيضاً قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل أشد انفصالاً من الماء فلا يلزم كونه أرطب.

[285] *Söz konusu* itiraz *yaşlığın şekilleri kolay kabul etmeyle açıklanmasına* da *yönelir.* Çünkü cismin yabancı şekilleri alması onun ıslaklığı nedeniyle olduğunda şekli daha sürekli olanın daha yaş olması gerekirdi. Oysa durum böyle değildir. *Zira şekil bakımından daha sürekli olan, daha kuru olandır.* Sizin cevabınız neyse bizim cevabımız da odur. *Yine ayrılmanın kolaylığı, yaşlığın hakikatinde dikkate alınır. Balın ise bitişmesinin kolay olduğunu* hatta bitişmenin kolaylığı bakımından suyu geride bıraktığını varsaysak *bile onun ayrılması zordur.* Balın sudan daha kolay yapıştığı varsayıldığında da onun daha ıslak olması gerekmez, zira onun ayrılması sudan kolay değildir.

[286] *Sonra* şöyle deriz: *İbn Sînâ'nın* yaşlığı *kolay şekil alma ve şekli kolay terk etme* şeklinde *açıklamasını çürüten şey şudur: Bu açıklama, havanın yaş olmasını* hatta sudan daha yaş olmasını *gerektirir.* Çünkü havanın kıvamı sudan daha incedir ve yabancı şekilleri daha fazla kabul eder ve kolaylıkla terk eder. Çoğunluk *şu hususta görüş birliğine varmıştır: Yaşın kuruyla karışması,* yaşa akışkanlığa karşı tutunma verirken kuruya da dağılmaya karşı *tutunma verir. Bu durumda* havanın yaş oluşuna göre *havanın toprakla karışması* toprağa dağılmaya karşı *tutunma vermelidir. Oysa bunun yanlışlığı açıktır.* Çünkü havanın toprakla karışması toprağın dağılıp çözülmesini artırır.

[287] *Belki onlar şöyle ilzâm ederler: Size göre ateş kurudur.* Yaşlık için zikrettiğiniz *bu tarif ise onun sudan daha yaş olmasını gerektirir. Zira ateşin kıvamı* suyun ve havanın kıvamından *daha incedir.* Bu durumda ateşin şekilleri kabulü ve terki, su ve havadan daha kolay olacaktır.

[288] *Cevap, bunun kuru ateş hakkında men edilmesidir.* Yani yalın ve sırf ateşin, şekilleri kabulünün sudan daha kolay olduğunu ve tek başına kıvamın inceliğinin şekillenmenin kolaylığı için yeterli olduğunu kabul etmiyoruz ki daha ince olanın, daha kolay kabul etmesi gereksin. *Bizim kabul ettiğimiz* ateş yalın değildir, aksine *havadan bileşiktir* ve havayla karışıktır. Dolayısıyla onun şekilleri kolayca kabulü ve terki havayla karışma sebebiyle olabilir. Bu durumda ateşin unsurların en yaşı olması bir yana yaş olması bile gerekmez.

[٢٨٥] **ويرد ذلك** الاعتراض أيضاً **في تفسيرها بسهولة قبول الأشكال** لأنه إذا كان تشكل الجسم بالأشكال الغريبة لأجل رطوبته لزم أن يكون ما هو أدوم شكلاً أرطب وليس كذلك **إذ الأدوم شكلاً أيبس** فما هو جوابكم فهو جوابنا، **وأيضاً فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها، والعسل وإن** فرضنا أنه **سهلٌ اتصاله** حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء **لكن يعسر انفصاله** فعلى تقدير كون العسل أسهل التصاقاً من الماء لا يلزم أيضاً كونه أرطب إذ ليس أسهل انفصالاً منه.

[٢٨٦] **ثم** نقول: **يبطل تفسيره** أي تفسير ابن سينا للرطوبة **بسهولة التشكل، وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطباً** بل أن يكون أرطب من الماء لأنه أرقّ قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة. **واتفقوا** أي الجمهور **على أن خلط الرطب باليابس يفيد** اليابس **استمساكاً** عن التشبث كما أنه يفيد الرطبة استمساكاً عن السيلان **فيجب** على ذلك التقدير أعني كون الهواء رطباً **أن يكون خلط الهواء بالتراب يفيد** التراب **الاستمساك** عن التفرق، **وبطلانه بيّن** لأن خلط الهواء به يزيده تشتتاً وتفرّقاً.

[٢٨٧] **وربما ألزموا أن النار يابسةٌ عندكم. وهذا التعريف** الذي ذكرتموه للرطوبة **يوجب كونها أرطب من الماء لأنها أرقّ قواماً** من الماء والهواء أيضاً فتكون أسهل قبولاً للأشكال وتركها منهما.

[٢٨٨] **والجواب منع ذلك في النار البسيطة** أي لا نسلم أن النار الصرفة البسيطة أسهل قبولاً للأشكال من الماء، وأن رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم أن يكون الأرق أسهل قبولاً، **وما عندنا** من النار ليس بسيطا بل هو **مركّبٌ من الهواء** ومختلطٌ به فجاز أن تكون سهولة قبوله للأشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطباً فضلاً عن كونها أرطب العناصر.

[289] *İkinci* Bahis: *Yaşlık, akışkanlıktan başka bir şeydir. Zira akışkanlık, parçaların birbirini itmesinden ibarettir* ister bu parçalar hakikatte birbirinden ayrılmış ama duyu bakımından birbirlerine bağlı olsunlar isterse de hakikatte birbirilerine bağlanmış olsunlar fark etmez. Bu açıklamaya göre akışkanlık *yaş olmayanda bulunabilir. Buna örnek* doğası gereği kuru olmasına rağmen *akan kumdur.* Yine bu açıklamaya göre akışkanlık, akan suda olduğu gibi yaş olanda bulunabilir. Fahreddîn Râzî'nin *Mülahhas* adlı eserinde şöyle denilmektedir: "Akışkanlık, hakikatte birbirinden ayrılmış ama duyu bakımından birbirine bağlanmış olup birbirini iten cisimlerde bulunan hareketlerden ibarettir." Bu açıklamayı dikkate aldığımızda filozoflara göre akışkanlığın suda bulunmaması gerekir. Çünkü su, hem hakikatte hem de duyuda bitişik tek bir şeydir.

[290] *Üçüncüsü: Kuruluk,* görüş birliğiyle *yaşlığın mukâbilidir. Buna göre kuruluk, ya yapışma ve ayrılmanın zorluğudur ya da şekillenme ve şekli terk etmenin zorluğudur.* Yani yaşlığın birinci açıklamasına göre kuruluk, yapışma ve ayrılmanın zorluğunu gerektiren bir nitelik iken yaşlığın ikinci açıklamasında göre şekillenmeyi kabul ve terkin zorluğunu gerektiren bir niteliktir.

[291] *İmâm Râzî şöyle demiştir:* "Belki de kuruluğun hakikatine ilişkin en uygun açıklama şöyle denilmesidir: Bizim gördüğümüz *cisimlerden kimisinin parçalanması kolay ama bitişmesi zordur. Bu durum ya cismin zâtı nedeniyledir*. Şöyle ki: O cismin kendiliğinde parçalarının kolayca ayrılacak ve ufalanacak durumda olmasıdır *ki bu, kurudur.* Bu takdirde kuruluk, cismin kolaylıkla parçalanmasını ama zorlukla birleşmesini sağlayan bir niteliktir. *Ya da o durum, cismin* her biri kendinde zor parçalanan küçük ve *katı parçaları arasında* ufalanması kolay *kaynaşmalar nedeniyledir ki bu, gevrektir. Kimi cisimler de* anlatılanın *tersinedir. Bunların birleşmesi kolay ama dağılması zordur. Bu, yapışkandır."* Râzî şöyle demiştir: "Bunlar, Sâbit b. Kurre'nin *Mebâhis*'inde bulduğum açıklamalardır." Bu söz, Fahreddîn Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'sinden aktarılmıştır. Orada Sâbit b. Kurre'ye nispeti edilen taksimde yapışkan zikredilmemektedir. *el-Mülahhas*'ta söylenen ise şudur: "Bitişik cisimlerden kimisinin ufalanması kolaydır, kimisi ise böyle değildir. İkinciler katıdır. Birinciler ise iki kısma ayrılır. Birincisi, cismin küçük parçalardan bileşik olmasıdır ki duyu bu parçalardan her birini başlı başına algılayamaz ve her bir parça katı olup ufalanması zordur

[٢٨٩] وثانيها أي ثاني المباحث أن الرطوبة مغايرةٌ للسيلان فإنه عبارةٌ عن تدافع الأجزاء سواء كانت متفاصلةً في الحقيقة متفاصلةً في الحس، أو كانت متواصلةً في الحقيقة أيضاً، وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابساً بالطبع ويوجد أيضاً فيما هو رطبٌ كالماء السائل. وفي الملخص أن السيلان عبارةٌ عن حركاتٍ توجد في أجسامٍ متفاصلةٍ في الحقيقة متواصلةٍ في الحس يدفع بعضها بعضاً، وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأي الحكماء لأنه متصلٌ واحدٌ في الحقيقة والحس معاً.

[٢٩٠] وثالثها أن اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقاً فهي إما عسر الالتصاق والانفصال أي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الأول للرطوبة، أو عسر التشكل وتركه أي كيفية تقضي ذلك على التفسير الثاني لها.

[٢٩١] قال الإمام الرازي: لعل الأقرب في بيان حقيقة اليابس أن يقال: من الأجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرّقه ويصعب اتصاله إما لذاته بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق أجزاؤه وتنفرك بسهولة وهو اليابس فاليبوسة حينئذٍ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع، وإما اللحامات سهلة الانفراك بين أجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحدٍ منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش، ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج. قال: وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت، هذا الكلام منقولٌ من المباحث المشرقية، وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب إلى الثابت. والمذكور في الملخص أن من الأجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك، والثاني هو الصلب، والأول على قسمين؛ أحدهما أن يكون الجسم مركّباً من أجزاء صغار لا يقوى الحس على إدراك كل واحدٍ منها منفرداً، ويكون كل واحدٍ منها صلباً عسر الانفراك

fakat ufalanması kolay kaynaşmalarla bitişiktirler. Bu, gevrektir. İkincisi ise cismin, o kaynaşmaların doğasında olmasıdır. Bu, kurudur."

[292] Bil ki, yapışkanlık basît değil, mizaçlı bir niteliktir. Çünkü yapışkan, istenilen herhangi bir şekli alması kolay ama parçalanması zor olup bitişik bir şekilde uzanan şeydir. Şu halde yapışkan, yaş ve kurudan bileşik olup kaynaşma ve karışımı çok güçlüdür. Onun tutunma özelliği kurudan, şekil alma özelliği de yaştan gelir. Gevrek ise yapışkanın mukâbilidir. Buna göre gevrek, şekil alması zor ama parçalanması kolay olan şeydir. Bunun sebebi, gevrekte karışım zayıflığının yanı sıra kurunun baskın ve yaşın az olmasıdır. Burada söz konumuz olan şeyle ilişkili bir takım bahisler vardır.

[293] Birincisi ıslaklık ve kuruluğun açıklaması hakkındadır. Bu amaçla şöyle deriz: Bizim yaş, ıslak ve nemli bir cismimiz vardır. Buna göre yaş, türsel sûreti yukarıda açıklanan anlamıyla yaşlık niteliğini gerektiren şeydir. Islak, dışına o yaş cismin yapıştığı şeydir. Nemli ise o yaş cismin derinliğine nüfuz edip yumuşaklık verdiği şeydir. Bu durumda ıslaklık, başka bir cismin üzerine akıtıldığında cevheri yaş cisimdir. Kuruluk ise ıslak olma özelliğindeki bir şeyin ıslak olmamasıdır. Yaşlık ve ıslaklıktan her biri bazen başka anlamda da kullanılır.

[294] İkincisi: Latiflik, eşadlılık yoluyla dört anlama söylenir. Birincisi, kıvamın inceliğidir. Bu, şekilleri kolayca kabul ve terk etmeyi gerektiren şeydir. İkincisi, çok küçük parçalara bölünmeyi kabul etmektir. Üçüncüsü, karşılaşılan şeyden çabuk etkilenmektir. Dördüncüsü, şeffaflıktır. Kesâfet ise bu anlamların mukâbillerine söylenir.

[295] Üçüncüsü: Bazıları şunu iddia etti: Suyun yaşlığı yağın yaşlığından mahiyet bakımından farklıdır. Yağın yaşlığı da civanın yaşlığından farklıdır. Şu halde yaşlık, altında türler bulunan bir cinstir. Başkaları ise şunu iddia etti: Yaşlığın mahiyeti tür bakımından birdir, farklılık kurunun yaşa karışmasından kaynaklanmaktadır. İmâm Râzî her iki görüşün de muhtemel olduğunu söylemiştir.

ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش. وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس.

[٢٩٢] واعلم أن اللزوجة كيفيةٌ مزاجية لا بسيطة فإن اللزج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكلٍ أريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلاً فاللزج مركّبٌ من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جداً فاستمساكه من اليابس وإذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج. وههنا أبحاثٌ تناسب ما نحن فيه؛

[٢٩٣] الأول في بيان البلّة والجفاف فنقول: إن لنا جسماً رطباً ومبتلاًّ ومنتقعاً فالرطب هو الذي تكون صورته النوعية مقتضيةً لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم، والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب، والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وأفاده ليناً؛ فالبلّة هو الجسم الرطب الجوهر إذا أجرى على ظاهر جسمٍ آخر، والجفاف عدم البلّة عن شيء هي من شأنه، وقد يطلق كل واحدٍ من الرطوبة والبلّة بمعنى الآخر.

[٢٩٤] الثاني أن اللطافة تطلق بالاشتراك على معانٍ أربعة؛ الأول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الأشكال وتركها. الثاني قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جداً. الثالث سرعة التأثر عن الملاقي. الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني.

[٢٩٥] الثالث زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنسٌ تحته أنواع، وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب. قال الإمام الرازي: كلا القولين محتمل.

[296] Dördüncüsü: Karalık ile aklık arasındaki kırmızı gibi yaşlık ile kuruluk arasında bu ikisini nefyeden orta bir nitelik var mıdır yok mudur? Doğrusu şudur: Bu bilinmemektedir ve olabileceği de kuşkuludur.

[297] Beşincisi: *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'de şöyle denilmektedir: "Yaşlık, şekilleri kabul etmeklik olarak açıklanırsa ademîdir aksi halde başka bir kabiliyete ihtiyaç duyar ve teselsül eder. Şayet yaşlık kabul etmekliğin illeti olarak açıklanırsa da böyledir. Çünkü cisim kendisi nedeniyle şekilleri kabul eder. Dolayısıyla bu kabul etmeklik cismin zâtına ilave bir illete bağlanamaz. Eğer onların açıklamaları doğrultusunda yaşlığın vücûdî olduğu kabul edilirse bu takdirde en muhtemeli onun duyulur olmadığıdır. Çünkü hava hiç kuşkusuz bu anlamda yaştır. Eğer yaşlık duyulur olsaydı mutedil ve sakin havanın yaşlığı duyulur olurdu. Dolayısıyla hava daima duyulur olurdu. Bu takdirde çoğunluğun onun varlığından kuşku duymaması ve gök ve yer arasındaki fezanın sırf boşluk olduğunu zannetmemesi gerekirdi. Yaşlığı kolayca bitişmeyi gerektiren nitelik olarak açıkladığımızda en açığı, her ne kadar tartışmaya açık olsa bile, onun vücûdî ve duyulur olmasıdır. İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın 'Unsurlar' faslında onun duyulur olmadığını; *Kitâbu'n-Nefs*'te ise duyulur olduğunu söylemiştir. Belki de o, şekil almanın kolaylığı anlamındaki yaşlığın duyulur olmadığını ve bitişme anlamındaki yaşlığın duyulur olduğunu söylemek istemiştir." İşte Râzî'nin sözünün özü budur. Sana düşen, bu sözde düşünmek ve onun içeriğine vakıf olmaktır.

Üçüncü Maksat: İtimâd

İlerde geleceği üzere filozoflar itimâda "meyil" adını verirler. *İtimâd hakkında bir kısım bahisler vardır.*

İtimâd Bahislerinin Birincisi: [İtimâdın Tanımı]

[298] *İtimâd* İbn Sînâ'nın *Hudûd*'da belirttiğine göre *cismin bir yöne hareketini engelleyen şeye karşı müdafaasını gerektiren bir şeydir.* Bu söz, İbn Sînâ'nın itimâdı müdafaanın illeti kabul ettiğini göstermektedir. *Denilmiştir ki, itimâd* sözü edilen *müdafaanın ta kendisidir. Bu hususta* yani itimâdın var olup olmadığında *kelâmcılar ihtilaf etmiştir. Üstad Ebû İshâk* el-İsferâînî ve takipçileri *itimadı reddetmiştir. Mu'tezile*

[٢٩٦] الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض، أو لا توجد الحق أنه غير معلوم وأن إمكان وجودها مشكوكٌ فيه.

[٢٩٧] الخامس في المباحث المشرقية أن الرطوبة إن فسرت بقابلية الأشكال كانت عدمية وإلا احتاجت إلى قابليةٍ أخرى فيتسلسل، وإن فسرت بعلة القابلية فكذلك لأن الجسم لذاته قابلٌ للأشكال فلا تكون هذه القابلية معلّلة بعلةٍ زائدة على ذات الجسم، وإن سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالأشبه أنها ليست محسوسة لأن الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسةً لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائماً محسوساً فكان يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده، ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرف، وإذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر أنها وجوديةٌ محسوسة وإن كان للبحث فيه مجال. وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء إلى أنها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه إلى أنها محسوسة، ولعله أراد أن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة؛ هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه.

المقصد الثالث في الاعتماد

وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتي، وفيه مباحث؛

أحدها

[٢٩٨] الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهةٍ ما من الجهات وهذا تصريحٌ منه بأن الاعتماد علةٌ للمدافعة. وقيل: هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه أي في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الأستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأتباعه وأثبته المعتزلة

ve Ashabımızdan birçoğu -mesela Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî- ise zorunlulukla kabul etmiştir. Yani onlar şöyle demiştir: İtimâdın sübûtu zorunludur ve *onun reddedilmesi, duyuya karşı mükâberedir.* Zira bir kimse ağır bir taşı kaldırsa o taşın aşağı doğru bir itimâdı ve meyli olduğunu; elini havayla şişirilip suyun altına yerleştirilmiş bir tulumun üstüne koysa onun yukarı doğru bir meyli olduğunu hisseder. *Fakat* onların söylediği *bu* şey, *ancak müdafaanın kendisi hakkında doğru olabilir.* Çünkü müdafaanın varlığı duyulurdur ve zorunlu olarak bilinir. Oysa müdafaanın ilkesi böyle değildir. Zira müdafaanın ilkesi, duyulur değildir, aksine onun varlığı için bir delile ihtiyaç duyulur. Bundan dolayı yazar şöyle demiştir: *Müdafaayı gerektiren şeyin kabulüne gelince: Eğer müdafaayı gerektiren şey olmasaydı* aynı mesafede ve aynı güçle *tek bir elden atılan iki taş büyüklük ve küçüklükte farklılaştıklarında* hızlılık ve yavaşlıkta da *farklılaşmazlardı. Çünkü bu iki taşta* zorunlu olarak *hareketin olduğu yönün aksine doğru müdafaa bulunmamaktadır* ki büyük taşın müdafaası daha güçlü olsun da hareketin yavaşlığını gerektirsin ve küçük taşın müdafaası daha zayıf olsun da yavaşlığı gerektirmesin. Yine söz konusu iki taşta o takdire göre *müdafaanın ilkesi yoktur.* Dolayısıyla o iki taşın hareketlerinin kesinlikle farklılaşmaması gerekir. Zira bu farklılık, failden kaynaklanmamaktadır, çünkü failin bir olduğu varsayılmıştır. Mesafedeki dış bir engelden kaynaklanmamaktadır, çünkü mesafe birdir. Dahili bir engelden kaynaklanmamaktadır, çünkü taşlarda ne müdafaa ne de müdafaanın ilkesi vardır. Bu ikisinin dışında dahili bir engelden de kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla taşların hızlılık ve yavaşlıkta eşit olması gerekir.

[299] İmâm Râzî buna şöyle cevap vermiştir: Tabiat, zorlamalı hareketin engelidir. Kuşkusuz daha büyüğün tabiatı daha güçlüdür. Zira tabiat, cisme sirâyet eden bir güç olup cismin bölünmesiyle bölünür. Bundan dolayı büyük taşın hareketi daha yavaş olur. Söylenenden de müdafaanın tabiattan başka bir ilkesinin olması gerekmez ki, ona meyil ve itimâd adı verilsin. Tabiata ise meyil ve itimâd denilmesi son derece uzaktır.

[300] *Birazdan* itimâdın halleri *incelenirken* bu meseleye ilişkin kavrayışını artıran *ilavelere vakıf olacaksın.*

[301] Bazen müdafaanın ilkesini ispat etmek amacıyla şöyle delil getirilir: İki mıknatısın eşit güçte çektiği ve bu nedenle de ortada duran bir halkada mıknatıslardan her biri diğerinin çekiminin gereğini engelleyici bir etki yapar. Bu engelleyici, müdafaanın kendisi değildir. Çünkü

وكثيرٌ من أصحابنا كالقاضي بالضرورة أي قالوا: ثبوته ضروري ومنعه مكابرةٌ للحس فإن من حمل حجراً ثقيلاً أحس منه اعتماداً وميلاً إلى جهة السفل، ومن وضع يده على زقٍّ منفوخٍ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله إلى جهة العلو. وهذا الذي ذكروه إنما يتم في نفس المدافعة فإنها محسوسةٌ معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فإنه ليس محسوساً بل يحتاج في وجوده إلى دليل فلذلك قال: وأما إثبات أمرٍ يوجبه أي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلأنه لولاه أي لولا ذلك الأمر الذي يوجبها لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان من يدٍ واحدة في مسافةٍ واحدة بقوةٍ واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر؛ وإذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة حتى تكون مدافعة الكبير أقوى فتوجب بطء الحركة، ومدافعة الصغير أضعف فلا توجبه ولا مبدأها أي وليس أيضاً فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا تختلف حركتاهما أصلاً لأن هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لأنه متحدٌ فرضاً، ولا باعتبار معاوقٍ خارجيٍّ في المسافة لاتحادها، ولا باعتبار معاوقٍ داخلي إذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة أو البطء.

[٢٩٩] وأجاب عنه الإمام الرازي بأن الطبيعية معاوقةٌ للحركة القسرية، ولا شك أن طبيعة الأكبر أقوى لأنها قوةٌ ساريةٌ في الجسم منقسمةٌ بانقسامه فلذلك كانت حركته أبطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد، وأما تسميتها بهما فبعيدةٌ جداً.

[٣٠٠] وستقف في أثناء البحث عن أحوال الاعتماد على زياداتٍ تفيدك زيادة اطلاعٍ على هذا البحث.

[٣٠١] وقد يحتج لإثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحدٍ منهما فعلاً معاوقاً لما يقتضيه جذب الآخر، وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فإنها

o durumda kesinlikle halkada var değildir. Yine o engelleyici, mıknatısın gücü de değildir. Çünkü çekilen şeyde bir etki yapmadığı sürece tek başına mıknatısın gücü diğer mıknatısın etkisini engellemez. Öyleyse mıknatıslardan her biri müdafaadan başka bir etki yapmıştır. Kuşkusuz her bir mıknatısın yaptığı etki, engel bulunmayacak olsa halkanın mıknatıs yönüne doğru çekilmesini ve halkanın o yönde hareketini engelleyen şeye karşı müdafaasını gerektirecekti. O halde özel bir yöne doğru itilmeyi gerektiren bir şeyin varlığı sâbit olmuştur. Bu şey, tabiatın kendisi değildir. Çünkü tabiat, yukarı veya aşağı doğru hareket ettirir. Oysa iki mıknatısın yaptığı etki, böyle değildir. Böylece ortaya çıkmaktır ki, özel müdafaanın tabiattan ve nefsânî güçten başka bir ilkesi vardır.

İtimâd Bahislerinin İkincisi: [Müdafaa ve Hareket]

[302] *Müdafaa, hareketten başka bir şeydir. Çünkü müdafaa, sükûn esnasında da bulunur. Zira biz, havada zorla tutulan bir taşta, aşağı inen müdafaa; suda zorla tutulan şişirilmiş bir tulumda yükselen bir müdafaa görüyoruz.*

İtimâd Bahislerinin Üçüncüsü: [İtimâd Türleri]

[303] *İtimâdın hareket türlerine bağlı olarak* çeşitli *türleri vardır. Buna göre itimâd* hareket gibi *yukarı, aşağı ve diğer yönlere doğru olabilir. Acaba itimâdın* bütün *türleri* birbirine *zıt mıdır?* Bu hususta *iki zıt arasında son derece farklılık ve uzaklığın şart koşulup koşulmayacağına dayalı olarak* ihtilaf edilmiştir. İki zıt arasında son derece farklılık bulunması şartını koşmayanlar, zıt yönlere bağlı olarak itimâd türlerinden her ikisini birbirine zıt kabul etmiştir. Şart koşanlar ise şöyle demiştir: Yukarı ve aşağı doğru meyil gibi aralarında son derece farklılık bulunan her iki tür, birbirine zıttır. Böyle olmayanlar arasında ise zıtlık yoktur. Bununla birlikte o iki türün, yukarı doğru meyil ile sağa veya sola hareketi gerektiren meyil gibi bir araya gelmeleri imkânsızdır. *Ancak bu,* zıtlık teriminin açıklanmasına bağlı olarak yapılan *lafzî bir tartışmadır.*

[304] *Bil ki, yönler* insanlar arasında meşhur olduğu üzere *altıdır. Halk bunları, insanın yönleri* ve taraflarından *almıştır. Bu yönler ise ön, arka, sağ, sol, üst ve alttır.*

غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة أصلاً، وليس أيضاً قوة الجاذب فإنه ما لم يفعل في المجذوب فعلاً لم يصر مجرد قوته عائقاً لفعل الآخر فإذن قد فعل فيه كل منهما فعلاً غير المدافعة، ولا شك أن الذي فعله كل واحدٍ منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة إلى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيءٍ يقتضي الدفع إلى جهةٍ مخصوصة، وليس ذلك نفس الطبيعة لأنها تحركٌ نحو العلو أو السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر أن للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية.

ثانيها أي ثاني مباحث الاعتماد

[٣٠٢] أن المدافعة غير الحركة لأنها توجد عند السكون فإنّا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسراً مدافعةً نازلة، و نجد في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء أي تحته قسراً مدافعةً صاعدة.

ثالثها

[٣٠٣] له أي للاعتماد أنواعٌ متعددة بحسب أنواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة إلى العلو والسفل وإلى سائر الجهات، وهل أنواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناءً على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين، ومن اشترطها قال: إن كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط، وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما، وإن كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنةً أو يسرة فهو نزاعٌ لفظيٌ مبنيٌّ على تفسير التضاد.

[٣٠٤] واعلم أن الجهات على ما اشتهر بين الناس ستٌّ أخذها العامة من جهات الإنسان وأطرافه التي هي القدّام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت

Zira insanı çevreleyen iki yan vardır ve bu yanlarda iki el, sırt, karın, baş ve ayak vardır. Genellikle daha güçlü olan ve hareketin kendisinden başladığı tarafa sağ denirken bunun mukâbilindekine sol denir. Kişinin yüzünün paralelinde bulunan ve doğal hareketinin kendisine doğru yöneldiği ve görme duyusunun bulunduğu tarafa ön denirken bunun mukâbilindekine arka denir. Kişinin başını doğal olarak izleyen tarafa üst denirken bunun mukâbilindekine alt denir. Halkın nezdinde bu zikredilenlerin dışında bir şey olmadığı için onların vehmi bu altı yönde durmuş ve bunların diğer canlılarda da olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat onlar, hayvanların sırtlarını doğal olarak izleyen tarafa üst; bunun mukâbilindekine alt demişlerdir. Sonra onlar, bu düşünceyi, zikredilen şekilde ayrışmış parçaları bulunmasa da diğer cisimlere taşımışlardır.

[305] *Havas ise* yönleri, dik açılarda birbiriyle kesişen *üç cisimsel boyutun taraflarından almıştır.* Buna göre söz konusu üç boyuttan her birinin iki tarafı vardır ve bu iki taraf iki yöndür. Dolaysıyla her cismin altı yönü vardır. Fakat burada yönlerin birbirinden ayrışması, cisimde ayrışmış parçaları dikkate almaya dayanır. Buna göre insan ayakta iken boyunun uzunluğunu dikkate alarak uzunluk boyutunun iki tarafına üst ve alt adını verir; bedeninin enini dikkate alarak genişlik boyutunun iki tarafına sağ ve sol adını verir; kalan boyutun taraflarına ise bedeninin kalınlığını dikkate alarak ön ve arka adını verir. Şu halde havasın düşüncesi, halkın düşüncesini ve fazlasını içermektedir. Bu fazla kısım ise boyutların kesişmesidir. Zira halk, boyutların kesişmesinden habersizdir. Bununla birlikte onların düşündüklerini boyutların kesişmesine tatbik etmek mümkündür.

[306] *Halbuki* yönlerin altıyla sınırlı oluşu, her ne kadar halk ve havas arasında yaygın ve kabul görmüş olsa da yanlış *bir vehimdir.* Yönlerin sınırlılığı hakkında söyledikleri de hiçbir değer ifade etmez. Halkın düşündüğü *birinci* yön *vehimdir, çünkü tür ayrışması vermeyen bir düşüncedir.* Zira o düşünceden ortaya çıkan yönler, mahiyet bakımından farklı değildir. *Bundan dolayı* yönler *değişebilmekte ve sağ, sola dönüşmekte ve aksi olmakta* ve ön, arkaya dönüşmekte ve aksi olmaktadır. Bu açıktır. İnsan sırtüstü yattığında üstü, önü olurken altı da arkası olmakta ve yüzükoyun yattığında ise durum tersine dönmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısından meydana gelen yönler, farklı hakikatler değildir. *Şayet* sözü edilen *itibar, bir yönü gerçekleştirseydi* yani gerçek bir yönü tespit etseydi *fertlere*

فإن الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدان، وظهرٌ وبطنٌ ورأسٌ وقدم، فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يميناً وما يقابله يساراً وما يحاذي وجهه وإليه حركاته بالطبع، وهناك حاسة الإبصار يسمى قدّاماً وما يقابله خلفاً وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقاً وما يقابله تحتاً. ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفت أوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضاً لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله، ثم عمّموا اعتبارها في سائر الأجسام وإن لم يكن لها أجزاء متمايزة على الوجه المذكور.

[٣٠٥] و أخذها الخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فإن كل بعدٍ منها له طرفان هما جهتان فلكل جسمٍ جهات ست إلا أن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الأجزاء المتميزة في الجسم؛ فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائمٌ بالفوق والتحت، وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال، وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدّام والخلف فالاعتبار الخاصّي يشتمل على الاعتبار العامّي مع زيادة هي تقاطع الأبعاد فإن العامة غافلون عنها وإن أمكن تطبيق ما اعتبروه عليها.

[٣٠٦] وأنه أي انحصار الجهات في الست وهمٌ باطل وإن كان مشهوراً مقبولاً فيما بين العوام والخواص. وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء أما الوجه الأول العامي فلأنه اعتبارٌ غير منوع إذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد تتبادل الجهات فيصير اليمن شمالاً وبالعكس والقدّام خلفاً وبالعكس وهو ظاهر، وإذا استلقى الإنسان صار فوقه قدّاماً وتحته خلفاً، وينعكس الحال إذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة، ولو كان الاعتبار المذكور محققاً لجهة أي مثبتاً لجهةٍ حقيقية لوجدت جهات غير متناهية أي غير محصورة بحسب الأشخاص

ve onların konumlarına hatta her bir ferde ve onun konumuna *bağlı olarak sonsuz* yani sayısız *yönler var olurdu.* Çünkü bir fert, kendi etrafında döndüğünde ona sayısız yönler olumlanır.

[307] Havasın düşündüğü *ikinci* yön de *vehimdir. Çünkü cisimde bilfiil boyut yoktur.* Zira daha önce geçtiği üzere bize göre cisimde cevher-i fertlerden ibaret olan parçalardan başka hiçbir şey yoktur. *Varsayılan* boyutlar *ise sonsuzdur.* Cisimde boyutun var olduğu kabul edilse bile dik açılarda kesişme, yönlerin gerçekleşmesi için zorunlu bir durum değildir. Bu takdirde şöyle deriz: *Küpte* -ki küp, altı kare yüzeyinin kuşattığı şeydir- altı *yüzeyi,* on iki *çizgisi ve* sekiz *açısının* noktalarına *bağlı olarak yirmi altı boyut* yani taraf ve yön *vardır.*

[308] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Birazdan öğreneceğin üzere boyutların ölçüsü sonlu olduğundan çizgisel uzanımın iki ucu bulunması ve bu uçların da onun iki yönü olması gerekmiştir. Yüzeysel uzanımın ise kare olması durumunda dört ucu bulunması ve bu uçların onu kuşatan çizgiler olması gerekmiştir. Şayet noktalar çizgilerle birlikte dikkate alınırsa onun yönlerinden ibaret olan taraflarının sekiz olması gerekmiştir. Beşgen, altıgen ve diğer yüzeylerde de durum buna kıyasladır. Cisimlerdeki durum ise yüzeylere kıyasladır. Mesela küpün altı yüzeyi, on iki çizgisi ve sekiz noktası vardır. Sadece yüzeyler dikkate alındığında onun altı yönü olur. Yüzeylerle birlikte çizgiler de dikkate alınırsa on iki yönü olur. Yüzeyler ve çizgilerle birlikte noktalar da dikkate alınırsa yirmi altı yönü olur. Râzî demiştir ki daire ve kürenin bilfiil yönleri yoktur ve bilkuvve yönleri ise sonsuzdur." Râzî'nin [daire ve küre hakkındaki sözü şöyle reddedilmiştir]: Dairenin bilfiil tarafı vardır. Bu taraf, daireyi kuşatan yuvarlak çizgidir. Keza kürenin de bilfiil tarafı vardır. Bu taraf, küreyi kuşatan yuvarlak yüzeyidir. Dolayısıyla daire ve küreden her birinin bilfiil tek bir yönü olmalıdır.

[309] Şayet şöyle denirse: "Bu söz, açıkça, cismin yönünün onunla kâim olduğuna delâlet etmektedir. Bu durumda nasıl olur da cismin bir yöne doğru ona ulaşmak veya yaklaşmak için hareket ettiği düşünülebilir. Nitekim ilerde bundan söz edilecektir. Yine bu söz, cismin bütün yönlerinin değişken olmasını gerektirir. Oysa bu, üst ve altın, yazarın da şu sözünde belirttiği gibi gerçek yönler oluşuna aykırıdır: *Aksine doğrusu, gerçek yönün yalnızca üst ve alt olduğudur.*"

وأوضاعهم بل بحسب شخصٍ واحد وأوضاعه فإنه إذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى.

[٣٠٧] **وأما** الوجه **الثاني** الخاصّي **فلأنه ليس في الجسم بعد بالفعل** لما مرّ من أنه ليس فيه عندنا إلا الأجزاء التي هي الجواهر الفردة، **و** الأبعاد **المفروضة لا نهاية لها** وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم أمراً واجباً في تحقق الجهات وحينئذٍ نقول: **ففي المكعب** وهو ما تحيط به سطوح ستة مربعات **ستة وعشرون بعداً** أي طرفاً وجهةً **بحسب سطوحه** الستة **وخطوطه** الاثني عشر، **و** نقط **زواياه** الثماني.

[٣٠٨] قال الإمام الرازي: لما كانت الأبعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له، وللامتداد السطحي إذا كان مربعاً أطراف أربعة هي خطوطه المحيطة به، وإن اعتبرت النقط مع الخطوط كانت أطرافه التي هي جهاته ثمانية، وعلى هذا قياس المخمّس والمسدّس وغيرهما من السطوح والحال في الأجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلاً سطوحٌ ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان؛ فإن اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستّاً، وإن اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة، وإن اعتبرت معهما النقط كانت ستّاً وعشرين. قال: ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية، وردّ عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها، وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدةٍ منهما جهةً واحدةً بالفعل.

[٣٠٩] فإن قيل: هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف تتصور حركة الجسم إلى الجهة للوصول إليها والقرب منها كما سيأتي ذكره، وأيضاً يلزم من هذا أن تكون جهات الجسم متبدّلة، وهو منافٍ لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال **بل الحق أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير**.

[310] Biz şöyle deriz: Bizim bir mutlak yönlerimiz bir de yönlerimizin mutlaklığı vardır. Mutlak yönler, birazdan öğreneceğin gibi, işaretlerin sonu ve doğrusal hareketlerin maksadıdır. Yönlerin mutlaklığı ise her cisimle kâim olan tarafları içerir. Çünkü işaret ve hareketin bu taraflarda son bulduğunu düşünmek mümkündür. Bu taraflar, mutlak yönlerin karşısında yer alır ve bu nedenle onların isimleriyle adlandırılır. Biz mutlak yönlerden olan üst ve altın hakiki yönler olduğuna hükmettik, zira bu ikisi, doğal olarak birbirinden ayrışan yönlerdir. Zira unsurlardan oluşan bir kısım cisimler, doğaları nedeniyle üste doğru koşarlar ve alttan kaçarlar. Buna örnek ateş ve havadır. Unsurlardan oluşan bir kısım cisimler ise bunun tam tersidir. Buna örnek ise toprak ve sudur. Yine üst ve alt, kesinlikle yer değiştirmez. Zira ayakta duran baş aşağı durumda getirilse başını izleyen taraf üst ve ayağının izleyen taraf da alt haline gelmez, aksine başı alta ayağı da üste getirilmiş olur ve üst ve alt olduğu gibi devam eder. Sırtüstü duran kimse hakkında söylenen şey, üst veya altı üst veya alt olmaktan çıkarmaz, aksine o kimsenin yüzü üste ve ensesi alta bakar. Evet, bu durumda alt ve üst, başka iki itibârî vasıfla yani ön ve arka olmakla nitelenir. Diğer yönlere gelince bunlar arasında doğal bir ayrışma yoktur ve onlar daha önce de geçtiği gibi varsayıma göre değişirler.

[311] Bazen şöyle denir: Üst ve alt, göğü ve yeri izleyen yönler olarak açıklandığında bunlarda değişme olmaz, fakat insanın başını ve ayağını doğal olarak izleyen yönler şeklinde açıklandığında değişme olur. Çünkü ikinci durumda üst ve alt yer değiştirebilir. Mesela iki şahıs bir toprak parçasının iki ucuna dikilseler bunların her birinin başı ve ayağı doğal şekildedir. Oysa birinin başını izleyen taraf, diğerinin ayağını izler. Bu durumda o taraf, birinciye kıyasla üst iken ikinciye kıyasla alttır.

[312] Bu iddia şöyle cevaplanır: Bizim "doğal olarak" sözümüz ayak ve başın sıfatı değildir, bilakis zikredilen fiille ilgilidir. Bunun anlamı şudur: Her bir şahsın başı ve ayağı, izleme ve yakınlık bakımından, yönle doğal bir nispete sahiptir. Kuşkusuz biz, bu iki şahıstan birinin ayağı diğerinin başında olacak şekilde varsaysak şahıs doğal durumda bulunmaz, aksine baş aşağı edilmiş olur.

[٣١٠] قلنا: إن لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات؛ أما الجهات المطلقة فهي منتهى الإشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه، وأما مطلق الجهات فيتناول الأطراف القائمة بكل جسم إذ يمكن اعتبار انتهاء الإشارة والحركة إليها، وهي واقعةٌ بإزاء الجهات المطلقة فتسمى بأسمائها. وإنما حكمنا بأن الفوق والتحت أعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لأنهما جهتان متمايزتان بالطبع فإن بعض الأجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالأرض والماء، وأيضاً فهاتان الجهتان لا تتبدلان أصلاً فإن القائم إذا صار منكوساً لم يصر ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما. وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقاً أو تحتاً بل يصير وجهه إلى الفوق وقفاه إلى التحت. نعم يتصف التحت والفوق حينئذٍ بوصفين آخرين اعتباريين أعني كونهما قدّاماً وخلفاً، وأما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلةٌ بحسب الفرض كما مرّ.

[٣١١] وقد يقال: إذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والأرض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما إذا فسر بما يلي رأس الإنسان وقدمه بالطبع فإنهما يتبدلان حينئذٍ كما إذا قام شخصان على طرفي قطرٍ واحدٍ من الأرض فإن رأس كل واحدٍ منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع أن الجانب الذي يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقاً بالقياس إلى الأول وتحتاً بالقياس إلى الثاني.

[٣١٢] ويجاب بأن قولنا: بالطبع، ليس صفةً للقدم والرأس بل هو متعلقٌ بالفعل المذكور، ومعناه أن لرأس كل شخصٍ وقدمه نسبةً طبيعية مع الجهة في الولى والقرب، ولا شك أنّا إذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاساً له، وإذا ثبت

Hakiki yönün iki tane olduğu ortaya çıktığına göre doğal itimâd da birazdan geleceği üzere ikidir: Yükselen ve inen. Bu ikisi dışındakiler, doğal olmayan itimâdlardır.

[313] *Kâdî Bâkıllânî bunların tek bir şey olduğunu düşündü.* Yazarın bu sözü "itimâdın, hareket türlerine bağlı olarak türleri vardır" sözünün bölüşenidir. Yani Kâdî, itimâdları yönlere bağlı olarak değerlendirmiş ve *şöyle demiştir: Farklılık* yalnızca *adlandırmadadır. İtimâd,* gerçekte *tek bir niteliktir.* Bu nitelik, *aşağıya nispetle ağır ve yukarıya nispetle hafif olarak adlandırılır.* Diğer yönlere kıyasla durumunu da sen bunlara kıyasla.

[314] *Bazen altı itimâd tek bir cisimde bir araya gelir. Âmidî şöyle demiştir:* "Ashâbımızdan itimâd görüşünü benimseyenler görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısmı şöyle demiştir: 'Her bir yöndeki itimâd, diğer yöndeki itimâddan farklıdır. İtimâdlar, ya zıttır ya da benzerdir. Dolayısıyla tek bir cisimde iki yöne doğru iki itimâd olamaz. Zira o iki itimâd zıttır ve bir araya gelmezler. Yine tek bir cisimde tek bir yöne doğru iki itimâd da olamaz. Zira bu iki itimâd, benzerdir ve bunların da bir araya gelmeleri imkânsızdır.' Diğerleri de şöyle demiştir: 'Her cisimdeki itimâd aynıdır. Farklılık, adlandırılanda değil, yalnızca adlandırmadadır. Buna göre tek bir cisimde altı itimâdın herhangi bir zıtlık olmaksızın bir araya gelmesi mümkündür.' Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî'nin tercihi de budur.

[315] "Bu itimâdın varlığını kabul eden *ashâbımızın esaslarına daha uygundur. Çünkü biz* ilk grubun düşündüğü gibi itimâdların farklılığı görüşünün bir uzantısı olan *itimâdların zıtlığını kabul edecek olursak* iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsızlığı nedeniyle *itimâdlar bir araya gelemez. Oysa itimâdlar iki gerekçeden dolayı bir araya gelebilirler. Birincisi: Ağır bir taşı yukarı doğru çeken kimse taşta aşağı doğru bir müdafaa bulur.* Bu açıktır. *Taşı çekenin altında o taşa tutunup aşağı çeken kimse ise taşta zorunlu olarak yukarı doğru bir müdafaa bulur.* Zira bu kimse taşta yukarı doğru bir itimâd ve taşı yukarı çekmek için kendisini bastıran bir meyil bulur. *İkincisi:* Birbirine mukavemet eden *iki kişinin karşılıklı olarak iki yöne doğru çektiği ipte çekenlerden her biri kendi çektiği yönün tersine bir* itimâd ve *müdafaa bulur.* Şu halde o ipte iki yöne doğru iki itimâd bir araya gelmiştir. Böyle durumlar sayesinde tek bir cisimde altı yöne doğru itimâdların bir araya geldiği bilinir."

أن الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي أيضاً كما سيأتي اثنان أعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية.

[٣١٣] **وجعلها القاضي** هذا قسيمٌ لقوله: له أنواع بحسب أنواع الحركة؛ أي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات **أمراً واحداً فقال: الاختلاف في التسمية** فقط **وهي كيفيةٌ واحدة** بالحقيقة **فتسمى** تلك الكيفية الواحدة **بالنسبة إلى السفل ثقلاً وإلى العلو خفةً** وقِسْ على ذلك حالها بالنسبة إلى سائر الجهات.

[٣١٤] **وقد تجتمع الاعتمادات الستة في جسمٍ واحد. قال الآمدي**: القائلون بالاعتماد من أصحابنا اختلفوا فقال بعضهم: الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهةٍ أخرى، والاعتمادات إما متضادة أو متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسمٍ واحد إلى جهتين إذ هما ضدان فلا يجتمعان، ولا إلى جهةٍ واحدة إذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما أيضاً. وقال آخرون: الاعتماد في كل جسمٍ واحد والتعدد في التسمية دون المسمى. وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الستة في جسمٍ واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي أبي بكر.

[٣١٥] **و** هذا **هو الأشبه بأصول أصحابنا** القائلين بوجود الاعتماد **إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات** المتفرع على تعددها كما ذهبت إليه الطائفة الأولى **لما اجتمعت** لامتناع اجتماع المتضادين **و** لكنها **قد تجتمع لوجهين؛ الأول أن من جذب حجراً ثقيلاً إلى فوق فإنه يجد فيه مدافعةً هابطة** وهو ظاهر، **والمتعلق به** أي بذلك الحجر **من أسفل الجاذب له إليه** أي إلى الأسفل **يجد فيه مدافعةً صاعدةً ضرورةً** فإنه يحس منه اعتماداً إلى جهة الفوق وميلاً غالباً له إليها. **الثاني أن الحبل الذي يتجاذبه اثنان** متقاومان **إلى جهتين فإنه يجد كل واحدٍ** منهما **فيه** اعتماداً و **مقاومةً إلى خلاف جهته** فقد اجتماع فيه اعتمادان إلى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات إلى الجهات الست في جسمٍ واحد.

[316] Sonra *Âmidî şöyle demiştir: "Eğer itimâdların herhangi bir zıtlık olmaksızın çoğaldığını söyleseydik"* yani itimâdlar çoğalır ama birbirlerine zıt değildirler ve dolayısıyla da bir araya gelebilirler deseydik bu söz Kâdî Bâkıllânî'nin tercih ettiği *"itimâdların birliği görüşünden daha uzak olmazdı."* O halde itimâdlar hakkında üç görüş vardır: Birlik, zıtlıkla çoğalma ve zıtlık olmaksızın çoğalma.

İtimâd Bahislerinin Dördüncüsü: [Müdafaa ve Yön İlişkisi]

[317] *Öğrendin ki, hakiki yön* doğal olarak ayrışan *üst ve alttır. Dolayısıyla doğal müdafaa, bu iki yönden birine doğrudur. Yukarı doğru müdafaayı gerektiren şey, hafiflik iken aşağı doğru müdafaayı gerektiren şey, ağırlıktır. Bu* hafiflik ve ağırlık *ikilisinden her biri cevherin kendisine ilave bir arazdır. Kâdî Bâkıllânî* ve takipçileri, *Mu'tezile ve filozoflar böyle düşünmüşlerdir.*

[318] Ashâbımızdan *bir grup ise bunu reddetmiştir. Reddedenlerden biri Üstad Ebû İshâk el-İsferâînî'dir.* O sözlerinin çoğunda *şöyle demiştir:* Cevher-i fertlerden *bir cevherin ağır, diğerinin hafif olması düşünülemez.* Çünkü cevher-i fertler, cinsdeştir ve dolayısıyla ağırlık ve hafiflik bakımından farklılaşmazlar. *Bilakis* cisimlerdeki *ağırlık, cevherlerin sayılarının çokluğundan kaynaklanır ve hafiflik de cevherlerin azlığından kaynaklanır.* Şu halde cisimlerde ağırlık ve hafiflik adı verilen bir araz yoktur.

[319] *Şu durum, bu görüşü çürütmektedir: Tulum suyla doldurulduğu, sonra su boşaltıldığı ve civa doldurulduğunda tulumu dolduran civanın ağırlığı, tulumu dolduran suyun ağırlığından kat be kat fazladır. Oysa* söz konusu civa ve sudaki cevher-i fert olan *parçalar eşittir, zira o ikisini* yani civa ve suyu *içine alan kap* yani belirli bir tulum *eşittir.* Dolayısıyla o kaba dolan su ve civa parçalarının da eşit olması gerekir. *Fakat şöyle denirse durum değişir: Suda boşluk vardır ve o boşluğa* ya Kâdir-i Muhtâr'dan ya da bizim bilmediğimiz başka bir sebepten dolayı *doğal olarak su akmaz.* Bu takdirde suyun parçaları ile civanın parçaları eşit olmaz. Zira civanın parçaları, çok ve birbirine yapışık durumdadır ve bu sebeple aralarında kesinlikle açıklık yoktur. Yahut civa parçaları arasındaki açıklık, suyun açıklığından daha azdır.

[٣١٦] ثم قال الآمدي: ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد أي لو قلنا: إن الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة، أي لو قلنا: إن الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول أبعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي فصارت الأقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه.

رابعها أي رابع مباحث الاعتماد

[٣١٧] قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفة، و الموجب للهابطة الثقل، وكلٌّ منهما أي من الخفة والثقل عرضٌ زائدٌ على نفس الجوهر وبه قال القاضي وأتباعه والمعتزلة والفلاسفة أيضاً.

[٣١٨] ومنعه طائفةٌ من أصحابنا منهم الأستاذ أبو اسحاق فإنه قال في أكثر أقواله: لا يتصور أن يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلاً وآخر منها خفيفاً وذلك لأن الجواهر الأفراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الأجسام عائدٌ إلى كثرة أعداد الجواهر والخفة في الأجسام عائدة إلى قلّتها فليس في الأجسام عرضٌ يسمى ثقلاً أو خفة.

[٣١٩] ويبطله أن الزقّ إذا ملئ ماءً ثم أفرغ الماء أي صبّ وملئ زئبقاً فإن وزن ما يملؤه من الزئبق يكون أضعافاً مضاعفةً لوزن ما يملؤه من الماء مع تساوي الأجزاء التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزئبق والماء ضرورةً لتساوي الحاصر لهما أي للزئبق والماء وهو الزقّ المعين فلا بد من تساوي أجزائهما المالئة له إلا أن يقال بأن في الماء خلاءً لا يسيل الماء إليه طبعاً إما للقادر المختار وإما لسببٍ آخر لا نعرفه؛ وحينئذٍ لا تساوي أجزاؤه أجزاء الزئبق لأنها متكثرةٌ متلاصقة فلا فرج بينها أصلاً، أو هي أقل من فرج الماء.

[320] Fakat bu görüş, yazarın şu sözüyle de işaret ettiği gibi, yanlıştır: Bu kabule göre boşluğun *suyun parçalarından fazlalığı, civanın ağırlığının suyun* parçalarının *ağırlığından fazlalığı gibidir.* Zira varsayılan şudur: Onun ağırlığının fazlalığı, parçalarının fazlalığından ibarettir ve kuşkusuz bu da sudaki boşluk miktarıncadır. *Civanın ağırlığı ise belki* suyun ağırlığından *mesela yirmi kattan daha fazladır. Dolayısıyla her bir su parçasına karşılık, yirmi boşluk parçası olacaktır. Bu durumda su parçaları arasındaki açıklık da parçalar gibi yirmi kat olacaktır. Halbuki bu, zorunlu olarak yanlıştır ve* su parçaları arasındaki bitişikliği gözleyen *duyu da bunu yalanlamaktadır.*

İtimâd Bahislerinin Beşincisi

[321] *Filozof, itimâda meyil adını verir ve onu doğal, zorlamalı ve nefsânî olmak üzere üç kısma ayırır. Çünkü meyil, ya mahallin dışından bir sebepten kaynaklanır ya da* dış bir sebepten *kaynaklanmaz.* Dış sebepten derken, konum ve işaret bakımından meylin mahallinden ayrışmış bir sebep kastedilmektedir. *Birincisi zorlamalı meyildir.* Buna örnek, yukarı doğru atılan taştır. *İkincisi ise ya şuurla birliktedir* ve iradeden kaynaklanır *ya da böyle olmaz. Bunun birincisi nefsânî meyildir.* Buna örnek, insanın iradî hareketindeki meylidir. *İkincisi ise doğal meyildir.* Buna örnek ise doğası gereği aşağı inen taşın meylidir. Düşünen nefsin soyut olduğu görüşünü benimseyenlere göre nefisten kaynaklanıp onun bedeninde gerçekleşen meyil zorlamalı değil, nefsânîdir. Çünkü o, işaret bakımından bedenden ayrı ve ondan ayrışmış değildir. Şuurla birlikte olan meyil bir iradeden kaynaklanmadığında -insanın damdan düşmesi gibi- nefsânî olmaz. *Hareketler de aynı şekilde* bu delil sayesinde doğal, zorlamalı ve nefsânî kısımlarına sınırldır.

[322] *Ancak* hareketlerin *bu* üç kısımla sınırlı oluşu, *nabız hareketiyle nakzolmaktadır.* Zira nabız hareketi, hayvânî ruhun havayla canlanması için açılma ve kapanmadan oluşan bir harekettir ve doğal hareket kısmına girmemektedir. Oysa söz konusu sınırlamanın zâhiri, doğal hareket kısmına girmesini gerektirmektedir. *Çünkü onlar doğal* hareketi *yükselen ve inen kısımlarıyla sınırlamışlardır. Halbuki nabız hareketi, bu iki kısımdan hiçbiri değildir. Onun diğer iki kısımdan biri olmadığı açıktır.* Çünkü nabız hareketi,

[٣٢٠] لكن هذا القول باطل كما أشار إليه بقوله: **فكان يجب** على ذلك التقدير **أن تكون زيادته** أي زيادة الخلاء **على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها** أي على وزن أجزاء الماء إذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك أنها بقدر الخلاء في الماء، **وهو** أعني وزن الزئبق **ربما كان أكثر من عشرين مثلاً** لوزن الماء **فكان بإزاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلاءً فالفرج بينها** أي بين أجزاء الماء **عشرون مرةً مثل الأجزاء وأنه ضروري البطلان يكذبه الحس** الشاهد بالتلاصق بين الأجزاء المائية.

خامسها

[٣٢١] **الحكيم يسمي الاعتماد ميلاً ويقسمه إلى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لأنه** أي الميل **إما** أن يكون **بسببٍ خارجٍ عن المحل** أي بسببٍ ممتازٍ عن محل الميل في الوضع والإشارة **وهو** الميل **القسري** كميل الحجر المرمي إلى فوق، **أو لا** يكون بسببٍ خارج **فإما مقرّون بالشعور** وصادر عن الإرادة **وهو** الميل **النفساني** كميل الإنسان في حركته الإرادية **أو لا، وهو** الميل **الطبيعي** كميل الحجر بطبعه إلى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لأنها ليست خارجةً عن البدن ممتازةً عنه في الإشارة، والميل المقارن للشعور إذا لم يكن صادراً عن الإرادة لا يكون نفسانياً كما إذا سقط الإنسان عن السطح، **وكذا الحركات** منحصرةٌ بهذا الدليل في الطبيعة والقسرية والنفسانية.

[٣٢٢] **وينتقض ذلك** أعني حصر الحركات في الأقسام الثلاثة المذكورة **بحركة النبض** فإنها حركةٌ مؤلفةٌ من انبساطٍ وانقباضٍ لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلةً في الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره **لأنهم حصروا** الحركة **الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي** أي حركة النبض **ليست شيئاً منهما؛ وكونها ليست إحدى الأخريين ظاهر** إذ ليست حركة النبض صادرةً

ne bir şuur ve iradeden ne de hareketlinin dışındaki bir sebepten kaynaklanır. *Eğer doğal hareketi iki kısımla sınırlamazlarsa nabız hareketi doğal olmaktadır.* Diğer deyişle doğal hareketi yükselen ve inen kısımlarından ibaret görmezlerse nabız hareketi, sınırlanma yönünün de gerektirdiği gibi doğal olmaktadır. Çünkü bu takdirde burada doğal ile "hareketlinin dışında olmayan ve iradeyle yapmayan" anlamı kastedilmektedir. Bu durumda nabız, beslenme ve büyüme hareketleri, ilerde geleceği üzere, bu bağlamda kastedilen anlamıyla doğal hareket kapsamına girecektir.

[323] Buna "tek bir doğa, muhtelif fiillerin kaynağı olamaz" şeklinde bir itiraz yöneltilemez ki "Suyun doğası, su yer altında olduğunda yükselmesini ve kaynamasını ve havada olduğunda düşmesi ve inmesini gerektirir. Dolayısıyla atardamarın doğası, içinde bulunduğu ruha, giderilmesi için temiz havanın çekilmesine ihtiyaç duyulan sıcaklık iliştiğinde açılmayı ve çekilen havaya sıcaklık ilişip de ruha yük haline geldiği ve bu sebeple havanın çıkarılıp yerine başka bir havanın alınmasına ihtiyaç duyulduğunda kapanmayı gerektirebilir." şeklinde cevap verilsin.

[324] Bazen şöyle denir: Nabız hareketi zorlamalı harekettir. Zorlayan ise ruhtur. Zira ruh, gıdasını yani havayı çeker ve onun fazlalığını atar. Bu nedenle de onun kabında, çekme sebebiyle açılma ve atma sebebiyle kapanma meydana gelir. Denilmiştir ki, zorlayan kalptir. Kalp zorlamayı ya uzanma ve çekilme yoluyla yapar ya da ardından getirme yoluyla yapar. Uzanma ve çekilme yoluyla yapması durumunda kalp açıldığında ruh, atardamarlardan kalbe yönelir ve bu sebeple kalp kapanır. Kalp kapandığında ruh, atardamarlara yönelir. Bu durumda da kalp açılır. Ardından getirme yoluyla yapması ise ağacın hareketinin peşi sıra dal ve budaklarının hareketini getirmesi gibidir. Bu durumda atardamarların açılması, kalbin açılmasıyla ve kapanması da kalbin kapanmasıyla olur. Yine şöyle denilmiştir: Nabzın hareketi, bileşiktir. Halbuki, sözü edilen kısımlarla sınırlanan, basît harekettir. Dolayısıyla nabız hareketinin bunun dışında kalmasıyla nakz yapılamaz.

[325] *Doğal meyle gelince bunun iki hükmü olduğunu belirtmişlerdir. Birincisi: Doğal meyilden* hatta onun ilkesinden *yoksun olan şey, doğayla hareket edemez. Bu açıktır.* Çünkü doğal hareketin anlamı, yakın ilkesi doğal meyil olan şey demektir. *Zorlama ve iradeyle de* hareket *edemez. Çünkü* doğal meylin ilkesinden yoksun olan şey, *bir mesafede* mesela zorlamalı bir güçle *hareket etseydi bir zamanda hareket ederdi.* Zira daha önce geçen "mesafenin bir kısmını katetmek bütünü katetmekten önce gelir" prensibi gereğince bölünen mesafeyi anda katetmek imkânsızdır.

عن شعورٍ وإرادة ولا عن سببٍ خارجٍ عن المتحرك **فإن لم يحصروها فيهما** أي إن لم يحصروا الطبيعية في الصاعد والهابطة **كانت** حركة النبض **طبيعيةً** كما اقتضاه وجه الانحصار إذ لا نعني حينئذٍ بالطبيعية ههنا إلا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك ولا فاعلاً بالإرادة فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي.

[٣٢٣] ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صعوده ونبوعه إذا كان تحت الأرض، وهبوطه ونزوله إذا كان في موضع الهواء فيجوز أن تكون طبيعة الشريان مقتضيةً للانبساط إذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها إلى جذب هواءٍ صافٍ، والانقباض إذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلاًّ على الروح فيحتاج إلى إخراجه واستبداله بهواءٍ آخر.

[٣٢٤] هذا وقد يقال: إن حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فإنه يجذب غذاءه الذي هو الهواء، ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع. وقيل: القاسر هو القلب إما على سبيل المد والجزر فإنه إذا انبسط القلب توجه إليه الروح من الشرايين فينقبض، وإذا انقبض القلب توجه الروح إلى الشرايين فينبسط، وأما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه. وقد يقال أيضاً: إن حركة النبض مركّبة، والمنحصر في الأقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها.

[٣٢٥] **أما الميل الطبيعي فأثبتوا له حكمين؛ الأول أن العادم له** أي للميل الطبيعي بل لمبدئه **لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر** إذ لامعنى للحركة الطبيعية إلا ما مبدؤها عن القريب هو الميل الطبيعي **ولا** يتحرك أيضاً **بالقسر والإرادة إذ لو تحرك** العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوةٍ قسريةٍ مثلاً **في مسافةٍ ما ففي زمان** لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مرّ من أن قطع بعضها مقدمٌ على قطع

Varsayalım ki o zaman *bir saat olsun.* Doğal *meyil* ilkesine *sahip olan şey ise* o muharrik güçle *söz konusu* belirli *mesafede* hareket eder ve hareketi *bir engelin* yani doğal meylin ilkesinin *varlığı nedeniyle* mesafeyi *o zamandan daha uzun bir sürede* kateder. Bu daha çok zaman da *on saat olsun. Meyli, birinci* cismin *meylinin onda biri olan başka* bir cisim, o mesafede aynı muharrik güçle hareket eder ve *de bir saatte* kateder. *Çünkü iki hareketin nispeti,* engel olan *iki meylin nispeti gibidir.* Bu da varsayılan örnekte onda bir oranındadır. *Bu durumda* az *engelle birlikte hareket,* hızlılık ve yavaşlık bakımından *engelsiz hareket gibidir.* Çünkü o ikisi [yani doğal meylin ilkesinden yoksun olan ile az meyilli olan] aynı mesafeyi aynı zamanda katettiler. *Bunun benzerini, daha önce "boşluk" bahsinde, içerdiği* sorunla *birlikte öğrenmiştin. Onu buraya taşı.*

[326] Onlardan birinin bu makamda iki meseleyi birleştiren bir açıklaması vardır. Bu açıklamanın özü şudur: Her hareket hızlılık ve yavaşlık bakımından belirli bir sınırda bulunur. Çünkü hareket kaçınılmaz olarak bir mesafe ve zamanda gerçekleşir. O mesafeyi o zamanın yarısında ve katında kateden başka bir hareket varsayıldığında ilk hareket, birinci varsayıma göre ikinciden daha yavaş ve ikinci varsayıma göre daha hızlı olacaktır. Dolayısıyla her hareket mutlaka bir hızlılık ve yavaşlık sınırında gerçekleşecektir. Şayet hareket nefsânî ise yani bir şuur ve iradeden kaynaklanıyorsa nefsin hareketin hızlılık ve yavaşlığını belirlemesi mümkündür. Şöyle ki: Nefis, hızlılık ve yavaşlık sınırlarından uygun bir sınırı tahayyül eder, nefiste bu sınıra göre meyil belirir ve hızlı veya yavaş hareket bu meyle bağlı olarak gerçekleşir. Şayet hareket doğal veya zorlamalı ise hızlılık ve yavaşlık sınırının belirlenmesi için bir engele ihtiyaç duyar. Çünkü doğa şuur sahibi olmadığından hareketin muhtelif sınırlarının doğaya dayanması mümkün değildir. Aksine doğa, zâtı bakımından doğal bir mekânda bulunmayı ister ve neredeyse mümkün olsa mesafeyi zaman dışında katetmeyi gerektirir. Zorlayıcı da böyledir. Onun tek bir güçle hareket ettirdiği varsayıldığında herhangi bir farklılığın gerçekleşmesine sebep olmaz. Hareketi kabul eden şeyde yani hareketli cisimde ise hiçbir engel bulunmadığında farklılık da bulunmaz. Dolayısıyla hareketin sınırını belirlemek için hareket ettiren şeyin etkisine direnen başka bir şey bulunmalıdır. Çünkü direnmediği takdirde onun hareket sınırlarından birini tayinde hiçbir katkısı olmaz.

كلها، **وليكن** ذلك الزمان بالفرض **ساعة ولذي** مبدأ **الميل** الطبيعي أن يتحرك بتلك القوة المحركة **في تلك المسافة** المعينة ويقطعها **في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق** عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي، **وليكن** ذلك الزمان الأكثر **عشر ساعات فلآخر** أي فلجسم آخر **ميله عشر ميل** الجسم **الأول** أن يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها **في ساعة أيضاً إذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين** المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض **فتكون الحركة مع المعاوق** القليل **كهي لا معه** في السرعة والبطء لأنهما قطعتا مسافةً واحدة في زمانٍ واحد **وقد عرفت مثله بما فيه** من النظر **في مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا**.

[٣٢٦] ولبعضهم في هذا المقام كلامٌ جامعٌ بين المسألتين، وملخصه أن كل حركةٍ لا بد أن تكون على حدٍّ معيّنٍ من السرعة والبطء لأنها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فإذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الأولى أبطأ من الأخرى على التقدير الأول وأسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن أن توجد حركة ما إلا على حدٍّ معين من السرعة والبطء؛ فإن كانت الحركة نفسانية أي صادرة عن شعورٍ وإرادة جاز أن تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن يتخيل ملاءمة حدٍّ من حدودها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة، وإن كانت الحركة طبيعية أو قسرية احتاجت في تحديد حالها من الإسراع والإبطاء إلى معاوق وذلك لأن الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة إليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن، وكذا القاسر إذا فرض تحريكه بقوةٍ واحدة لم يقع بسببه تفاوت، والقابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه إذا لم يكن فيه معاوقٌ أصلاً فلا بد في تعيين حد للحركة من أمرٍ آخر يعاوق المحرك في تأثيره إذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخلٌ في تعيين حدٍّ من حدود الحركة،

Bu engel ise ya hareket edenin dışındadır ya da dışında değildir. Dışında olan, mesafedeki cisimlerin kıvamıdır. Hava ve suda olduğu gibi bu kıvamın incelik ve kalınlık bakımından farklılığına göre hareketin hızlılık ve yavaşlık bakımından sınırları farklılaşır. Dışında olmayan ise iç engeldir. Doğal harekette ise içsel bir engel düşünülemez. Zira doğanın bizâtihî bir şeyi gerektirmesi ve bunun yanısıra bizzat onu engelleyen bir şeyi gerektirmesi imkânsızdır. Aksine içsel engel zorlamalı harekette düşünülebilir. Şu halde doğal hareketin sınırının belirlenmesinde sadece dış bir engele ihtiyaç vardır. Zorlamalı hareketin sınırının belirlenmesi ise buna ve de iç bir engele ihtiyaç duyar. Bu nedenle doğal ve zorlamalı hareketin her biriyle boşluğun imkânsızlığına istidlâl edilirken sadece zorlamalı hareketle hareketi kabul eden şeyin, bir doğal meyil ilkesinden yoksun olmadığına ve bu ilkenin de doğal veya nefsânî olmaktan daha genel olduğuna istidlâl edilir. Zira bu ikisinden her biri içsel bir engeldir. İradî harekete gelince bununla boşluğun imkânsızlığına istidlâl etmek uygun değildir. Çünkü iradenin özel bir zamanı gerektiren sınırın belirlenmesinde katkısı olabilir. Bu durumda o zaman bütünüyle engelin karşısında olmaz ki engelin bölünmesine bağlı olarak bölünsün. Yine iç engelin varlığına dayanmaz ki, yazarın söylediği gibi, doğal meyilden yoksun olan şey, iradî hareketi kabul etmesin.

[327] *İkinci* hüküm: *Doğal meyil,* cisim *doğal mekânda* bulunduğunda *ortadan kalkar. Aksi halde ya o* doğal *mekâna yönelik olur ki bu, zaten meydana gelmiş bir şeyi meydana getirme talebidir* ve mâkul değildir *ya da başka bir şeye yönelik olur* ki bu, söz konusu doğal mekândan kaçış ve başka bir mekânı taleptir. *Bu durumda doğa gereği talep edilen şey, doğa gereği kaçılan şey olmaktadır* ki bu yanlıştır.

[328] *Bu* istidlâl, *ancak bizzat müdafaa hakkında doğru* ve yeterli *olabilir.* Çünkü o, ya o mekânı taleptir ya da ondan kaçıştır. *Ama söz konusu istidlâl, müdafaanın ilkesi hakkında doğru olamaz.* Zira o doğal mekâna doğru müdafaanın ilkesi müdafaa olmaksızın mevcut olduğunda meydana gelmişin talep edilmesi durumu ortaya çıkmaz. Bu açıktır.

[329] Şöyle denemez: "Biz elimizi yerin üzerine konulmuş bir taşın altına koyduğumuzda taşta aşağı doğru bir müdafaa hissederiz. Kuşkusuz taşın el onun altında bulunurkenki durumu, el onun altında olmadığındaki durumu

وذلك المعاوق إما خارجٌ عن المتحرك أو غير خارجٍ عنه؛ فالخارج هو قوام ما في المسافة من الأجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء، وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوقٌ داخلي لاستحالة أن تقتضي الطبيعة بذاتها شيئاً وتقتضي مع ذلك أيضاً ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج إلى معاوقٍ خارجي فقط، وتحديد القسرية يحتاج إلى ذلك وإلى معاوقٍ داخلي أيضاً فلذلك يستدل بكل واحدةٍ من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء، ويستدل بالقسرية وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي أعمّ من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً فإن كل واحدٍ منهما معاوقٌ داخلي، وأما الحركة الإرادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للإرادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمانٍ مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بإزاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها، ولا يتوقف أيضاً على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابلٍ للحركة الإرادية كما ذكره المصنف.

[٣٢٧] الحكم **الثاني أن الميل الطبيعي يعدم** إذا كانا الجسم **في الحيز الطبيعي وإلا فإما إلى ذلك الحيز** الطبيعي **وأنه طلبٌ للحاصل** وهو غير معقول **أو إلى غيره** فيكون هرباً عن هذا الحيز وطالباً للغير **فالمطلوب بالطبع مهروبٌ عنه بالطبع** وأنه باطل.

[٣٢٨] **وهذا** الاستدلال **إنما يصح** ويتم **في نفس المدافعة** لأنها إما طلب لذلك المكان أو هرب عنه **دون مبدئها** فإنه إذا كان مبدأ المدافعة إلى ذلك المكان الطبيعي موجوداً بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر.

[٣٢٩] لا يقال: إنّا إذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الأرض وجدنا منه مدافعةً هابطة، ولا شك أن حاله إذا كانت اليد تحته كحاله إذا لم

gibidir. Dolayısıyla taş doğal yerindeyken onda müdafaa mevcuttur." Çünkü biz şöyle diyoruz: O taş, doğal mekânında değildir. Bu ancak taşın ağırlık merkezi, âlemin ağırlık merkezine örtüştüğünde böyle olur.

[330] Bunun açıklaması şudur: Ağır, bilfiil var olan parçalara sahip olduğunda onun parçalarından her birinin ağırlıktan bir payı vardır. Dolayısıyla parçalardan her biri, ağırlık merkezinin âlemin merkezine örtüşmesini amaçlar. Bu amaç ise yalnızca o ağırın bir parçası için gerçekleşir. Dolayısıyla da diğer parçalarda müdafaa bulunur. Ama ağırın bilfiil parçaları bulunmadığında onun ağırlık merkezi âlemin merkezine örtüştüğünde onda kesinlikle müdafaa bulunmaz. Müdafaa ne onun tamamında ne de parçalarında bulunur. Tamamında bulunmaz, zira o, doğası gereği talep ettiği durumu bulmuştur. Parçalarında bulunmaz, zira parçalar bilfiil mevcut değildir.

[331] *Zorlamalı meyle gelince onun* da *iki hükmü bulunduğunu söylemişlerdir. Birincisi: Bazen* zorlamalı meyil, tek *bir yöne doğru doğal* meyille *bir araya gelebilir. Mesela aşağı doğru atılan bir taş, kendi başına düşen taştan daha hızlı iner.* Oysa taşın hacmi ve ağırlığı her iki durumda da eşittir. Ama birinci durumda doğal meyil, zorlayıcı sebebiyle gerçekleşen yabancı meyille bir araya gelmiştir. Bundan dolayı onun hareketi daha hızlıdır. Şöyle de denilebilir: Tek başına doğa, meyil mertebelerden birini meydana getirir. Zorlayıcı da böyledir. Bu ikisi bir araya geldiğinde ise her birinin tek başına gerektirdiğinden daha güçlü bir mertebeyi meydana getirirler. Bu sebeple de orada hem doğaya hem de zorlayıcıya dayanan tek bir meyil vardır.

[332] Onlardan biri şöyle demiştir: "İki meyil, ancak cisim, kendisini engelleyen şeyle karşılaştığında bir araya gelebilir. Buna örnek taştır. Kuşkusuz hava ona mukavemet eder ve mukavemet ettiği ölçüde durgunluk meydana gelir. Dolayısıyla doğal meyille birlikte zorlamalı bir meylin meydana gelmesi yadırganamaz. Onun bir engeli bulunmadığında ise -mesela mesafenin boş olduğunu varsaymamız durumunda- iki meylin bir araya gelmesi imkânsızdır. Çünkü doğa, engellerle karşılaşmadığında ma'lûlünü olabilecek en mükemmel şekilde meydana getirir. Bu varsayıma göre doğal meyil, gücün son sınırına ulaşmış olur. Bu durumda yabancı bir meylin doğal meyille söz konusu iki tarzdan birinde birleşmesi imkânsızdır."

تكن تحته فالمدافعة موجودةٌ في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لأنّا نقول: ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وإنما يكون كذلك إذا كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم.

[٣٣٠] وتوضيحه أن الثقيل إذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحدٍ من أجزائه حظ من الثقل فكل واحدٍ منها طالبٌ لانطباق مركز ثقله على مركز العالم، ولا يكون هذا المطلوب حاصلاً إلا لجزءٍ من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلةً في سائر أجزائه، وإذا كان الثقيل ليس له أجزاء بالفعل فإذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعةً أصلاً؛ لا في كله لأنه واجدٌ للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه إذ ليست موجودةً بالفعل.

[٣٣١] **وأما الميل القسري فأثبتوا له** أيضاً **حكمين؛ الأول قد يجامع** الميل القسري الميل **الطبيعي إلى جهةٍ** واحدة **فإن الحجر الذي يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولاً من الذي ينزل بنفسه** مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الأول ميلٌ طبيعي وميلٌ غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع. ويجوز أن يقال: إن الطبيعية وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدثا مرتبةً أشد مما يقتضيه كل واحدٍ منهما على حدة فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند إلى الطبيعة والقاسر معاً.

[٣٣٢] وقال بعضهم: إنما يجوز اجتماعهما إذا كان الجسم ممنوّاً بما يعاوقه كالحجر فإن الهواء يقاومه، وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري، وإذا لم يكن له معاوق كما إذا قدّرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالاً لأن الطبيعة إذا خلت عن العوائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغاً إلى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين.

[333] Fakat bu görüş, yukarıda söylediğimiz şu kural gereği yanlıştır: "Tek başına doğa, meyil mertebelerinden birine güç yetirir ama ondan daha güçlüsüne güç yetiremez. Aynı şekilde zorlamalı meyil de tek başına sadece bir mertebeye güç yetirir. Ama ikisi bir araya geldiğinde daha şiddetli ve daha güçlü mertebeyi meydana getirirler veya her biri, güç yetirebileceği mertebeden daha güçlüsünü meydana getirir.

[334] *İkincisi:* Zorlamalı ve doğal meyil *ikilisi, iki yönde bir araya gelebilir mi? Doğrusu şudur: Eğer* meyille *müdafaanın kendisi kastediliyorsa* iki meyil bir araya *gelmez. Çünkü tek bir durumda iki yöne doğru müdafaa zorunlu olarak imkânsızdır.* Zira bir şeyde bir yöne doğru bir müdafaanın bulunması ve bununla birlikte o yönden uzaklaşmanın bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla yukarı doğru atılan taşta inmeye yönelik bir müdafaa olmaz. *Eğer* meyille *müdafaanın ilkesi kastediliyorsa olur.* Zira bir yöne doğru müdafaanın ilkesi, başka bir yöne doğru müdafaanın ilkesiyle birlikte bulunabilir. Hatta iki müdafaadan biri, diğerinin ilkesiyle birlikte bulunabilir. *Mesela aynı güçle* yukarı doğru *atılan iki taş, büyüklük ve küçüklük bakımından farklılaştıklarında hareketi kabulde de farklılaşırlar* Çünkü küçük, büyükten daha hızlıdır. *Söz konusu iki taşta kesinlikle zorlamalı müdafaanın ilkesi vardır.* Bu ilke, hareket eden şeyin, harekete zorlayan şeyden aldığı bir güçtür ki bu güç, hareket eden şeyin temas ettiği ve delip geçtiği şeylerin darbeleri tarafından tüketilinceye kadar o şeyde bir müddet kalır. Hatta o ikisinde bilfiil zorlamalı müdafaa da vardır. *Eğer* o ikisinde *doğal müdafaanın ilkesi olmasaydı* hareketi kabulde *farklılaşmazlardı.* Şu halde iki yöne doğru iki müdafaanın ilkeleri bir araya gelmiştir hatta ikisinden biri, diğerinin ilkesiyle bir araya gelmiştir. Sen öğrenmiştin ki, ikisi arasındaki farklılık tabiata dayalıdır. Zira büyüğün tabiatı, engelleme bakımından küçüğün tabiatından daha güçlü ve şiddetlidir. Dolayısıyla o ikisinde doğal müdafaanın ilkesinin bulunması gerekmez. Fakat ilkeyle tabiatın kendisi kastedilirse durum değişir. "Müdafaanın ilkesi, onun yakın ilkesidir ve iki ilke bir araya gelirse iki müdafaa da bir araya gelir" sözüne gelince bunu men ederiz. Çünkü müdafaanın ilkesinin müdafaaya etkisi, ilkenin kendisinden başka bir şarta bağlı olabilir.

[335] *Nefsânî meyle gelince bu, irâdî* meyildir. *Sana ilerde iradeyle ilgili bahislerde nefsânî meyle bağlayacağın* ve ekleyeceğin *şeyler anlatılacaktır.* Böylece nefsânî meylin ne olduğunu daha iyi kavrayacaksın.

[٣٣٣] وهذا باطلٌ بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبةٍ من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها، وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبةٍ دون أخرى فإذا اجتمعا أحدثا مرتبةً أشد وأقوى أو أحدث كل واحدٍ منهما أشد ما من مراتبه.

[٣٣٤] الثاني أنهما أن الميل القسري والطبيعي هل يجتمعان إلى جهتين؛ الحق أنه إن أريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة إلى جهتين في حالةٍ واحدة بالضرورة إذ يستحيل أن يكون في شيء مدافعة إلى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي إلى فوق مدافعةً هابطة، وإن أريد بالميل مبدؤها فنعم إذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة إلى جهة مع مبدأ المدافعة إلى جهةٍ أخرى بل يجوز اجتماع إحدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الأخرى فإن الحجرين المرميين إلى فوق بقوةٍ واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فإن الصغير أسرع حركةً من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعاً وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر، وتثبت فيه زماناً إلى أن تبطلها مصاكات مما يماسه ويتخرّق به، بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل أيضاً فلولا أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين إلى جهتين بل اجتمع أحدهما مع مبدأ الأخرى، وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستندٌ إلى الطبيعة فإن طبيعة الكبير أقوى وأشد معاوقةً من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية إلا أن يراد به نفس الطبيعة، وما يقال من أن مبدأ المدافعة علةٌ قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوعٌ لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطاً بشرطٍ يتخلف عنه.

[٣٣٥] وأما الميل النفساني فهو الميل الإرادي، وسيأتيك في أبحاث الإرادة ما تعطفه وتضمه إليه أي إلى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف.

İtimâd Bahislerinin Altıncısı: Mu'tezile'nin İtimâdlar Hakkındaki İhtilafı

[336] *Mu'tezile'nin* itimâd hakkındaki *ihtilaflarından biri şudur: Onlar* itimâdların doğal *zorunlu* itimâd *ve mücteleb itimâd olmak üzere ikiye ayrıldığında ittifak etmişlerdir. Buna göre doğal-zorunlu itimâd* inmeyi ve yükselmeyi gerektiren ağır ve hafif unsurlarda bulunan *ağırlık ve hafifliktir. Mücteleb itimâd ise ağırlık ve hafiflik dışındaki itimâddır. Buna örnek, ağırın* yukarı doğru atıldığında *yukarı doğru itimâdı ve hafifin* aşağı doğru hareket ettiği durumda *aşağı doğru* itimadı *yahut* ağır ve hafif *ikilisinin diğer yönlere* yani ön, arka, sağ ve sola *doğru* itimâdıdır. *Mu'tezile bundan sonra bu itimâdlar arasında zıtlık bulunup bulunmadığı hakkında ihtilaf etmiştir.*

[337] Ebû Ali *el-Cübbâî şöyle demiştir: "Evet, itimâdları zorunlu kılan hareketlerde olduğu gibi* itimâdların tamamı birbirine zıttır." *Fakat bu görüşün orta terimden yoksun bir analoji oluşu onu çürütmektedir.* Çünkü bu görüş, hareketler ile itimâdlar arasında bunları birbirine bağlayan herhangi bir illet olmaksızın benzerlik iddiasına dayanmaktadır. *Eserlerin zıtlığından onların sebeplerinin zıtlığı* diğer deyişle hareketlerin zıtlığından itimâdların zıtlığı *niçin gereksin!* Zira bir sebepten, muhtelif şartlar bakımından birbirine zıt eserler çıkabilir. Mesela tabiat, doğal mekândan çıkma şartıyla hareketi gerektirirken[6] doğal mekânda bulunma şartıyla da sükûnu gerektirir. *Yine fark vardır. Çünkü* iki yöne doğru *iki hareketin bir araya gelmesi, cevher için* iki mekânda *iki oluşu gerektirir. Buna göre* cevher *iki yöne doğru hareket ettiğinde her bir yöne doğru hareket, cevherin,* harekete başladığı *birinci* mekândan *başka* olan ve o yönde bulunan *bir mekânda husûlünü gerektirir.* Dolayısıyla da cevherin tek bir durumda birinci mekândan itibaren o iki yönde bulunan iki mekânda iki oluşa birden sahip olması gerekir. *Halbuki iki oluşun bir araya gelmesi zorunlu olarak imkânsızdır.* Zira bedîhe, bir cevherin tek bir durumda iki mekânda bulunmasının imkânsız olduğuna hükmeder. *İşte bu, iki hareketin bir araya gelmesinin imkânsız oluşunun nedenidir. Bu neden ise iki itimâdda yoktur.* Çünkü bir yöne doğru itimâd, o yönde bulunan bir mekânda husûlü gerektirmez. *Bu durumda* orta terimden yoksun analojik kıyas *geçersizleşmektedir* ve ayrıca [birbirine kıyaslanan iki durum arasındaki] fark açıktır.

[338] *Ebû Ali Cübbâî'nin oğlu* Ebû Hâşim *şöyle demiştir: Zorunlu itimâdlar, mücteleb itimâdlara zıt değildir. Acaba iki zorunlu veya iki mücteleb* itimâd *zıt mıdır? Bu hususta* Ebû Hâşim *mütereddit davranmış* ve kimi zaman zıt olduklarını kimi zaman da zıt olmadıklarını söylemiştir. *Birincisinin* -ki bu, zorunlu itimâdın mücteleb itimâda zıt olmamasıdır- *nedeni şudur: Daha önce öğrenmiştin ki*

سادسها أي سادس مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات

[٣٣٦] فمنها أي من اختلافاتهم فيها أنهم بعد الاتفاق على انقسامها أي انقسام الاعتمادات إلى اعتمادٍ لازمٍ طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود، و إلى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل إلى العلو إذا رمي إليه، و اعتماد الخفيف إلى السفل حال ما حرك إليه، أو هما أي كاعتمادي الثقيل والخفيف إلى سائر الجهات أعني القدّام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد.

[٣٣٧] فقال أبو علي الجبائي: نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي تجب بها ويبطله أنه تمثيلٌ خالٍ عن الجامع فإن مرجعه إلى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما وأنّى يلزم من تضاد الآثار التي هي الحركات تضاد أسبابها التي هي الاعتمادات فإنه يجوز أن يصدر عن سببٍ واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي للسكون وللسكون بشرط الحصول فيه وأيضاً فالفرق قائم فإن اجتماع الحركتين إلى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فإنه إذا تحرك الجوهر إلى جهتين أوجب له الحركة إلى كل جهةٍ منهما الحصول في حيزٍ واقعٍ في تلك الجهة غير الحيز الأول الذي تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له في حالةٍ واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الأول في تينك الجهتين، واجتماع الكونين محالٌ ضرورةً فإن البديهة تحكم بأن الجوهر الواحد في حالةٍ واحدة يمتنع أن يكون في حيزين معاً. فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودةٌ في الاعتمادين فإن الاعتماد إلى جهة لا يستلزم الحصول في مكانٍ واقعٍ في تلك الجهة فيبطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق.

[٣٣٨] وقال ابنه أبو هاشم: لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة، وهل يتضاد الاعتمادان اللازمان أو المجتلبان، تردد قوله فيه فقال: تارةً بالتضاد وتارةً بعدمه؛ أما الأول وهو جزمه بأنه لا تضاد للازمة مع المجتلبة فلما علمت أن

yukarı kaldırılan taşta aşağı doğru bir müdafaa vardır ve bu müdafaayı taşı kaldıran kimse hisseder. Bu, taşın doğal zorunlu bir itimâdıdır. Ayrıca o taşta *yukarı doğru* bir müdafaa vardır ve *taşı kaldıran onu kendisinde hisseder.* Bu ise taşın mücteleb itimâdıdır. Böylece taşta zorunlu itimâd, mücteleb itimâdla bir araya gelmiştir ve dolayısıyla ikisi arasında herhangi bir zıtlık yoktur.

[339] *İkincisine* -ki bu, Ebû Hâşim'in zorunlu veya mücteleb itimâdların birbiriyle zıt olup olmadığı hakkındaki tereddüdüdür- *gelince* daha önce geçtiği gibi *iki ucundan* eşit güçle *çekilen* ve bu nedenle de hareket etmeyen bir *ip hakkında Ebû Hâşim bazen şöyle demiştir: Bu ipte, onu çeken iki kişiye karşı bir müdafaa vardır ki* çeken kimse ipin kendisine karşı olan bu müdafaasını *zorunlu olarak hisseder*. Kuşkusuz iki kişiden her biri ipin kendi yönünün aksine doğru meylettiğini ve eğer ipi kendisine doğru çekmeseydi ipin bu meyille zorunlu olarak o yönün tersine doğru hareket edeceğini görür. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Çünkü onu kendine doğru çekmeseydi ip zorunlu olarak hareket edecekti.* Şu halde ipte iki müctelep itimâd bir araya gelmiştir. *Ebû Hâşim bazen de şöyle demiştir: İpte hiçbir müdafaa yoktur ve o, hareket ettirilmesi mümkün olmayan sâkin cisim gibidir.* Çünkü ipi çeken iki kişiden her biri çekmesiyle diğerinin ipte kendi yönüne doğru meydana getireceği müdafaaya engel olmaktadır. Şu halde orada iki itimâdın bir araya gelmesi söz konusu değildir.

[340] Mu'tezile'nin ihtilaflarından *biri, itimâdların sürekli olup olmadığı hakkındadır. Cübbâî bunu* itimâd türleri arasında herhangi bir ayrım yapmadan *reddetmiştir. Oğlu Ebû Hâşim ise mücteleb itimâdda ona katılmış* ve mücteleb itimâdın sürekli olmadığına hükmetmiş *ama zorunlu itimâdda ondan ayrılmıştır.* Çünkü Ebû Hâşim'e göre zorunlu itimâd süreklidir. *Cübbâî'nin* bütün türleriyle itimâdın sürekli olmadığına dair *iki gerekçesi vardır.*

[341] *Birinci gerekçe: Eğer zorunlu* itimâd mesela aşağı yönde *sürekli olsaydı* bir insanın atması sebebiyle aşağıya doğru hareket eden taşta meydana gelen itimâdda olduğu gibi *mücteleb* itimâd da aynı yönde *sürekli olurdu. Çünkü* mücteleb itimâd, *nefsin en özel sıfatında -ki bu, onun mesela aşağı yönde bir itimâd olmasıdır- zorunlu itimâdla ortaktır. Halbuki bu* en özel sıfatta ortaklık, süreklilik meselesinde itimâd türlerini ayrı ayrı değerlendiren *Ebû Hâşim'e göre mutlak olarak* yani bütün sıfatlarda *ortaklığı gerektirir.* Bu durumda Ebû Hâşim müctelebin de süreklilik hususunda zorunluya katılması sonucuyla yüz yüze kalır. Fakat bunun yanlışlığında Ebû Ali ve Ebû Hâşim görüş birliğine varmıştır. Dolayısıyla zorunlunun itimâdın da sürekli olmaması gerekir. *Biz şöyle deriz:* Zikredilen özelliğin *nefsin en özel sıfatı olduğunu kabul etmiyoruz, aksine*

الحجر الذي يرفع إلى فوق فيه مدافعةٌ هابطة يجدها الرافع وهذا اعتمادٌ لازمٌ طبيعيٌّ للحجر، و فيه أيضاً مدافعة صاعدة يجدها الرافع له أي للرافع وهذا اعتمادٌ مجتلبٌ للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينها.

[٣٣٩] وأما الثاني وهو تردده في أنه هل تتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن كما مرّ فتارةً قال: فيه مدافعة للجاذبين يجدها أي يجد الجاذب مدافعة الحبل له بالضرورة فإن كل واحدٍ منهما يجد من نفسه ميل الحبل إلى خلاف جهته بحيث لولا جذبه إياه إلى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل إلى خلاف تلك الجهة بالضرورة وإليه أشار بقوله: إذ لولا جذبه له لتحرك ضرورةً فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان، وتارةً قال: لا مدافعة فيه وإنما هو كالساكن الذي يمتنع من التحريك فإن كل واحدٍ من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعةً إلى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين.

[٣٤٠] ومنها أي ومن اختلافاتهم أن الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بأنها غير باقية دون اللازمة فإنها باقية عنده للجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقاً وجهان.

[٣٤١] الأول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلاً بقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة أيضاً كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك إلى السفل بسبب دفع الإنسان إياه إليه لأنه أي المجتلب يشاركه في أخص صفة النفس وهو كونه اعتماداً في جهة السفل مثلاً وهو أعني الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك مطلقاً أي في جميع الصفات عند أبي هاشم القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذٍ أن يشارك المجتلب اللازم في البقاء أيضاً لكنه باطلٌ باتفاقٍ منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقياً أيضاً. قلنا: لا يسلم كونه أي كون ما ذكر أخص صفة النفس بل

o, yani Ebû Hâşim'e göre nefsin en özel sıfatı, *onun zorunlu* veya mücteleb bir itimâd *oluşudur*. Oysa ikisinden herhangi biri, zorunlu ve mücteleb arasında ortak değildir. Dolayısıyla ilzâm yerini bulmamaktadır.

[342] *İkinci* gerekçe: Sesler, hareketler vb. *sürekliliği mümkün olmayan arazların* cinslerinde *makdûr olan ve olmayan arasında fark yoktur.* Şu halde itimâdda da böyle olmalıdır. Buna göre makdûr yani mücteleb itimâd ile makdûr olmayan yani zorunlu itimâd arasında sürekliliğin imkânsızlığı hususunda fark yoktur. *Biz şöyle deriz:* Sizin söylediğiniz, orta terimsiz *bir analojiden* ibarettir. Çünkü varıp dayandığı yer, bizim için makdûr olan ile makdûr olmayan arasında sürekliliğin imkânsızlığı açısından farkın bulunmaması hususunda itimâdlar ile sesler ve hareketler arasında benzerlik olduğu iddiasıdır. Oysa orada bunu gerektiren bir ortak illet yoktur. Zira sesler ve hareketlerin hususiyeti, ister makdûr olsunlar isterse olmasınlar sürekliliklerinin mutlak olarak imkânsızlığını gerektirebilir. Halbuki itimâdın hususiyeti mutlak olarak böyle olmayabilir. Bu takdirde zorunlunun sürekliliği mümkün olmakla birlikte müctelebin sürekliliği imkânsız olabilir.

[343] *Ebû Hâşim ise* zorunlu itimâdların yani ağır ve hafif cisimlerdeki ağırlık ve hafifliğin sürekliliği hakkında *zorunluluk iddiasında bulunmuştur. Gözlem buna* yani zorunlu itimâdların sürekliliğine *hükmetmektedir. Nitekim renkler ve tatlarda durum böyledir.* Zira duyumsama, renkler ve tatların sürekliliğine tanıklık ettiği gibi cisimlerdeki ağırlık ve hafifliğin sürekliliğine de tanıklık etmektedir.

[344] Mu'tezile'nin ihtilaflarından *biri de şudur: Ebû Ali el-Cübbâî demiştir ki, ağırlığı gerektiren şey yaşlık, hafifliği gerektiren şey ise kuruluktur.* Yani iki zorunlu-doğal itimâd, iki illetin sonucudur. Bu illetler, yaşlık ve kuruluktur. *Zira biz,* mesela *altın gibi ağır* cismi *ateşe tutsak bu cisim erir ve onun* ateşe tutulmadan önce sahip olduğu *yaşlığı ortaya çıkar.* Mesela ahşap gibi *hafif* cismi *ateşe tuttuğumuzda ise bu cisim kireçleşir ve kül olur. Çünkü* ateş onda bulunan ve onun telifini muhafaza eden az miktardaki yaşlığı yok ederek *onun kuruluğunu artırır* ve böylece onu dağıtıp kül haline getirir. *Ebû Hâşim bunu reddetmiş ve şöyle demiştir: Aksine o ikisi,* yaşlık ve kuruluğun sonucu olmayan *gerçek niteliklerdir. Bunun nedeni, su ve civa tulumu hakkındaki söylediklerimizdir.* Buna göre civa, sudan kat be kat daha ağırdır. Oysa su, hiç şüphesiz civadan daha ıslaktır.

ذلك أي أخص صفة النفس عند أبي هاشم **هو كونه** اعتماداً **لازماً** أو كونه اعتماداً مجتلباً، وليس شيءٍ منهما مشتركاً بين اللازم والمجتلب فلا يتم الإلزام.

[٣٤٢] الوجه **الثاني لا فرق في** أجناس **الأعراض التي يمتنع بقاؤها** كالأصوات والحركات وغيرهما **بين المقدور وغيره** فوجب أن يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب، وغير المقدور وهو اللازم. **قلنا**: ما ذكرتم **تمثيلٌ** مجرد بلا جامع لأن مرجعه إلى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الأصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء، وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز أن تكون خصوصية الأصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الإطلاق سواء كانت مقدورةً أو غير مقدورة، ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقاً، كذلك فيجوز حينئذٍ أن يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم.

[٣٤٣] **وأما أبو هاشم فيدّعي الضرورة** في بقاء الاعتمادات اللازمة أعني الثقل والخفة في الأجسام الثقيلة والخفيفة **والمشاهدة حاكمة به** أي ببقاء الاعتمادات اللازمة **كما في الألوان والطعوم** فإن الإحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضاً ببقاء الخفة والثقل في الأجسام.

[٣٤٤] **ومنها أنه قال الجبائي: موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة** يعني أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة **فإنّا إذا عرضنا** الجسم **الثقيل على النار كالذهب** مثلاً **ذاب وظهرت رطوبته** التي كانت موجودةً فيه قبل العرض، **وإذا عرضنا** الجسم **الخفيف عليها** كالخشب مثلاً **تكلّس** أي صار كلساً وهو في الأصل الصاروج المركّب من النورة وأخلاطها **وترمّد** أي صار رماداً **إذ** النار **تزيده يبساً** بإفنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد. **ومنعه أبو هاشم وقال: بل هما كيفيتان حقيقيتان** غير معللتين بالرطوبة واليبوسة **لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق** فإن الزئبق أثقل بأضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة.

[345] Ebû Ali el-Cübbâî'nin tutunduğu delilin *cevabı şudur: Eriyen altındaki ıslaklık ve kireçteki kuruluk, onlarda ateşin temasından önce mevcut değildir* ki temastan önce bunlarda bulunan ağırlık ve hafiflik o ikisine dayansın. *Altında ve kireçte* yaşlık ve kuruluk *ateşe tutma esnasında ancak* yüce Allah'ın âdetin cereyanı yoluyla yaratmasıyla *meydana gelir. O ikisi* yani altın ile kirecin kendisinden olduğu şey, ateşin temasından *önce* her ne kadar ağırlık ve hafiflik bakımından farklı olsalar da *kurulukta* birbirine eşit ve *denktir.* Dolayısıyla Ebû Ali'nin vehmettiği gibi yaşlık ve kuruluğa dayanmazlar. Nasıl olur! Onun söylediği şey, uzun süre yakılan ve ıslaklığı bütünüyle giden kireçleşmiş taşlarda geçerli değildir. Çünkü bu taşlar, görüş birliğiyle hiçbir yaşlık barındırmadıkları halde duyunun tanıklığıyla ağırdırlar.

[346] "Erime esnasında görünen *su parçaları* altın son derece *katı olmasına rağmen* erimeden önce *altında mevcuttur. Aynı şekilde* su parçaları, *İksir ehlinin yaptığı gibi bir kısım yöntemlerle* akıcı *su haline getirilen* katı *taşlarda erimeden önce* mevcuttur." *sözüne gelince bu, akıl sahasının dışına çıkmak* ve duyulurlara güveni kaldırmaktır. Zira bu takdirde önümüzde akan nehirlerin olması ama onları duyumsamamız mümkündür. Bundan dolayı Üstad Ebû İshak el-İsferâînî şöyle demiştir: Eriyenin erimeden sonra ıslak olduğunu kabul etmiyoruz aksine o, kurluğunu devam ettirmektedir. Eriyene rağmen yaşlığı inkâr etmek, kuruluğu duyumsanan taşlarda yaşlık bulunduğu iddiasından daha uzak değildir.

[347] *İhtilaflardan biri şudur: Ebû Ali el-Cübbâî demiştir ki,* ahşap gibi *suyun üzerinde kalan cisim kendisine tutunan hava nedeniyle* suyun *üzerinde kalır.* Zira ahşap parçaları seyrektir. Bu sebeple onların arasında hava girer, onlara asılı kalır ve suya batmalarını engeller. Suya batırıldıklarında yükselen hava onları yükseltir. Demir ise bunun tersinedir. Çünkü demir parçaları sıkıdır, hava onlara tutunamaz. Bundan dolayı suya batarlar.

[٣٤٥] **والجواب** عمّا تمسك به الجبائي **أن يقال: الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار** حتى يستند إليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها؛ **وإنما تحدث** الرطوبة واليبوسة **فيهما عندها** بإحداث الله تعالى إياهما على سبيل جري العادة **وهما** أي الذهب وما منه الكلس **قبل** أي قبل مماسة النار **سيان** متساويان **في اليبس** مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين إلى الرطوبة واليبوسة كما توهمه. كيف وما ذكره غير مطرد في الأحجار المكلّسة التي أوقد عليها النار مدةً مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلّية فإنها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلاً اتفاقاً.

[٣٤٦] **وأما أن يقال بأن الأجزاء المائية** الظاهرة في حال الذوبان **موجودة في الذهب** قبله **مع صلابته** جداً **وكذا** الأجزاء المائية موجودة **في الأحجار** الصلبة **التي تجعل مياهاً** سيالة **بالحيل كما يفعله أصحاب الإكسير قبل إذابتها فخروج** هذه الفاء جواب، أما أي القول بوجود الأجزاء المائية في الذهب والأحجار الصلبة قبل ذوبانها خروجٌ **عن حيز العقل** ورفع للأمان عن المحسوسات إذ يجوز حينئذٍ أن يكون بين أيدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الأستاذ أبو اسحاق: لا نسلم أن المذاب بعد الإذابة رطب بل هو باقٍ على يبوسته، وليس إنكار الرطوبة مع الميعان بأبعد من دعوى الرطوبة في الأحجار المحسوسة يبوستها.

[٣٤٧] **ومنها أنه قال الجبائي: الجسم الذي يطفو على الماء** كالخشب مثلاً **إنما يطفو** عليه **للهواء المتشبث به** فإن أجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه، وإذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فإن أجزاءه مندمجةٌ لم يتشبث بها الهواء فلذلك ترسب في الماء.

[348] Âmidî şöyle demiştir: Ebû Ali el-Cübbâî, altının civaya batması ve gümüş parçaları aralarına havanın gireceği şekilde seyrek olmamasına rağmen gümüşün civanın üstünde kalması durumlarıyla yüz yüze kalır. Yine *Ebû Ali el-Cübbâî havanın ondan* yani suyun üzerinde kalan cisimden *ayrılarak* tek başına *suyun üzerine çıkması ve diğer parçaların* suya *batması gerektiği sorunuyla yüz yüze kalır.* Çünkü ona göre hava doğası gereği yükselirken ahşap doğası gereği batar. Bu durumda ikisinden birinin diğerinden ayrılması ve ahşabın batıp havanın yükselmesi gerekmektedir.

[349] Yazar şöyle dedi: *Bu eleştiri sorunludur. Çünkü* suyun üzerinde kalan cisimdeki hava parçaları ile başka parçalar arasındaki *terkibin veya* hava ile suyun üzerinde kalan parçalar arasındaki *konumun o ikisine* yani hava ve diğer parçalara, *tutunmayı gerektiren ve ayrılmayı engelleyen bir hal vermesi mümkündür.* Yani suyun üzerinde kalan cismin hava parçaları ve başka parçalardan bileşik olması ve ondaki bileşimin de havanın diğer parçalardan ayrılmasını engelleyecek şekilde parçalar arasında tutunmayı gerektirmesi mümkündür. Yine havanın, ayrılmayı engelleyecek bir konumda, parçalar arasına girmesi mümkündür. Bu durumda söz konusu iki varsayımın herhangi birinden havanın ayrılması ve diğer parçaların suya batması gerektiği sonucu lazım gelmez.

[350] *Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğlu* Ebû Hâşim *şöyle demiştir: O, ağırlık ve hafiflikten dolayıdır.* Yani suya batma ağırlıktan, suyun üzerinde kalma ise hafiflikten dolayıdır. *Ağırlık ve hafiflik, daha önce geçtiği gibi cisme* kendisi açısından *ilişen hakiki durumlar* olup biri, suya batmayı diğer su üzerinde kalmayı gerektirir ve havanın bunda hiçbir etkisi yoktur. *Fakat Ebû Hâşim iki durumla yüz yüze kalır. Birincisi: Demir* suya *batar. Fakat demirden ince bir yüzey yapıldığında bu* ince yüzey haline getirilen demir *suyun üzerinde kalır. Halbuki her iki durumda da ağırlık aynıdır.* Eğer ağırlık mutlak olarak batmayı gerektirseydi farklılaşmazlardı. *İkincisi: Bir kilo ağırlığında demir suya batarken bir ton ağırlığında ahşap suya batmaz.* Halbuki bir kilo ile bir ton arasında nispet yoktur.

[351] Filozofların Ebû Hâşim'in savunduğu görüşle uyumlu bir sözü vardır. Yazar altıncı bahsin asıl maksadının, Mu'tezile'nin itimâdlar hakkındaki ihtilaflarını açıklamak olduğu düşüncesine dayanarak filozofların sözünü bu ihtilafların bir uzantısı yapmıştır. Dolayısıyla bu bahiste başkalarının sözlerini aktarmak ancak asıl görüşe bağlamak ve onun bir uzantısı yapmak yoluyla olabilir. Bu nedenle yazar şöyle dedi:

[٣٤٨] قال الآمدي: يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الزئبق والفضة تطفو عليه مع أن أجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء **ويلزمه** أيضاً أنه يجب **أن ينفصل عنه** أي عن الجسم الطافي **الهواء فيطفو** وحده **وتبقى الأجزاء الأُخر راسبةً** في الماء لأن الهواء عنده صاعدٌ بطبعه والخشب راسبٌ بطبعه فوجب أن ينفصل أحدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء.

[٣٤٩] قال المصنف: **وفيه نظرٌ لجواز أن يكون التركيب** الواقع بين الأجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي **أو الوضع** الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي **أفادهما** أي أفاد الهواء والأجزاء الأُخر **حالة موجبة للتلازم مانعةً عن الانفصال** يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركّباً من أجزاء هوائية وغيرها تركيباً موجباً للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الأجزاء، وجاز أيضاً أن يتخلخل الهواء فيما بين أجزائه على وضعٍ مانعٍ عن الانفصال فلا يلزم على شيءٍ من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الأجزاء.

[٣٥٠] **وقال ابنه** أبو هاشم: **إنه للثقل والخفة** أي الرسوب للثقل والطفو للخفة، **وهما** أي الثقل والخفة **أمران حقيقيان عارضان للجسم** في نفسه **كما مرّ** يقتضي أحدهما الرسوب والآخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك أصلاً **ويلزمه أمران؛ الأول أن الحديد يرسب** في الماء **فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا** ذلك الحديد الذي جعل صفيحةً على الماء **مع أن الثقل في الحالين واحد** فلو كان الثقل مطلقاً موجباً للرسوب لما اختلفا. **الثاني أن حبة حديدٍ ترسب** في الماء **وألف من خشب لا يرسب** فيه مع أنه لا نسبة لثقل الحبة إلى ثقل ألف منه.

[٣٥١] وللحكماء كلامٌ يناسب ما ذهب إليه أبو هاشم فأورده ههنا وجعله فرعاً بناءً على أن المقصود الأصلي من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فإيراد كلام غيرهم فيه إنما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال:

[352] *Uzantı: Filozoflar demiştir ki,* su ve cismin hacimlerinin eşitliğini varsaydığımızda *cisim eğer sudan ağır ise suya batar.* Çünkü o, suyun ağırlığından fazla olan ağırlığıyla suya baskın gelir, karşısına gelen suyu yırtar ve suyun *altına* iner. *Şayet* cisim hacim bakımından suya eşit olmasının yanı sıra *onunla aynı ağırlığa sahipse onun en üst yüzeyi suyun en üst yüzeyine temas edecek şekilde suya iner.* Bu durumda cisim ne suyun üzerinde kalır ne de suya tamamıyla batar. *Şayet* cisim suyla aynı hacimde olmakla birlikte *sudan daha hafifse onun bir kısmı suya batar.* Batan *bu* kısım ise *yerine su konulacak olsa* yerine konulan bu suyun ağırlık bakımından *o cismin tamamına denk* ve eşit *olacağı miktardadır.* Bu durumda cismin suya giren miktarının dışarıda kalan kısmının miktarına nispeti, o cismin ağırlığının suyun ağırlığının fazla gelen kısmına nispeti gibidir. Bu iki kısımdaki hükmün illeti, birinci kısma mukayeseyle bilinir. İyi düşün!

[353] Bil ki, filozoflar şöyle demiştir: Yayvan demirin suya batmamasının nedeni altından bol miktarda suyu uzaklaştırma ihtiyacından dolayıdır. Bol su ise yayvan demire boyun eğmez. Oysa yuvarlak demir böyle değildir. Yine şöyle demişlerdir: Katı cisimlerdeki hafifliğin sebebi, onlar arasına hava girmesidir. Mesela ahşap, havada durduğunda onun arasına girmiş hava parçalarının herhangi bir meyli olmaz. Ama ahşap suya konulduğunda havanın doğal meyli yukarı doğru gerçekleşir. Şayet hava, ağır parçalara karşı güçlü ve dirençli olursa ahşabı üste doğru iter; şayet buna güç yetiremezse onlardan ayrılamadığı takdirde zorla inmeye boyun eğer. Anlattıklarımızla açığa çıktı ki, Ebû Hâşim'in sözü, filozofların dediği şekilde yorumlanırsa ona yönelik sözü edilen iki itiraz düşer.

[354] Sonra bil ki, doğrusu Eş'arîlerin söylediğidir. Bu da şudur: Suyun üzerinde kalma, ancak yüce Allah'ın cisimde yarattığı sükûn sebebiyle olur. Bu sükûn onun bir mekânda bulunmasını gerektirir. Suya batma ise Allah'ın âdetin cereyanı yoluyla batan cisimde yarattığı hareketler ile su parçalarında yarattığı ayrılıklar sebebiyle olur. Kitapta bunu zikretmemiştir, çünkü bu, Eş'arîlerin meşhur kaidesinden hareketle bilinmektedir.

[٣٥٢] تفريع، قال الحكماء: الجسم إن كان أثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لأنه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه إلى تحت، وإن كان الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء فلا يكون طافياً عليه ولا راسباً رسوباً تاماً، وإن كان الجسم مع التساوي في الحجم أخف منه أي من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذي ملئ به مكانه موازناً ومساوياً في الثقل لذلك الجسم كله فتكون نسبة القدر النازل منه في الماء إلى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم إلى فضل ثقل الماء. وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الأول فتأمل.

[٣٥٣] واعلم أنهم قالوا: إن الحديدة المنبسطة إنما لا تنزل في الماء لاحتياجها إلى أن ينحّى من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدوّرة. وقالوا أيضاً: إن سبب الخفة في الأجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها؛ فالخشبة مثلاً إذا كانت في الهواء لم يكن للأجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فإذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء إلى فوق فإن قوي وقاوم الأجزاء الثقيلة دفع الخشبة إلى فوق، وإن لم يقوَ على ذلك أذعن للهبوط قسراً إن لم يتأتَّ له الانفصال عنها. وبما قررناه ظهر لك أنه إن حمل كلام أبي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه.

[٣٥٤] ثم اعلم أن الحق عند الأشاعرة هو أن الطفو إنما يكون بسبب سكونٍ يخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه بحيزه، والرسوب إنما هو بسبب حركاتٍ يخلقها الله في الراسب ومبايناتٍ يخلقها الله في أجزاء الماء على طريقة جري العادة. وإنما لم يذكر في الكتاب لأنه معلومٌ من قاعدتهم المشهورة.

[355] *İhtilaflardan biri şudur:* Ebû Ali el-Cübbâî *havanın yükselen-zorunlu bir itimâdı olduğunu söylemiştir. Fakat el-Cübbâî, yukarıda belirttiğimiz gibi, ahşabın yükselmemesi ve* su *üstünde kalmaması, aksine havanın ahşaptan ayrılarak yükselmesi* ve tek başına su üstünde kalması *sorunuyla yüz yüze gelir.* Çünkü ahşabın su üstünde kalmasının tek sebebi, havanın ona tutunmasıdır. Hava ise doğası gereği yükseldiğinden doğası gereği aşağı inenden ayrılması, böylece yükselenin su üstünde kalması ve alçalanın da batması gerekir.

[356] *Sen bu eleştirinin sorununu öğrenmiştin.* Sorun şudur: Bileşim veya konum, karşılıklı tutunmayı gerektirip ayrılmaya engel olabilir. *Nasıl* olur da söz konusu eleştiriye öğrenmiş olduğun karşı eleştiri yöneltilemez. *Ahşaptaki hava* ayrılmayı ve yükselmeyi gerektiren *niteliğini yitirmiş*, tam bir imtizaç veya ihtilat sayesinde niteliği kırılmıştır. Bu durumda hava ayrılmaz ki ahşap suya batsın.

[357] *Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, onu reddetmiş* ve şöyle demiştir: Havanın ne yükselen ne de alçalan bir itimâdı vardır *aksine onun itimâdı* muharrik sebepten dolayı *mücteleb bir itimâddır. Fakat Ebû Hâşim'in görüşü şu eleştiriye açıktır: Şişirilmiş ve zorla suya sokulmuş bir tulum, kendi tabiatıyla baş başa bırakıldığında* eğer *bağlı olduğu ağır* cismi hareket ettirip yükseltmeye gücü yetecek durumdaysa o *cisimle birlikte yükselir. Şayet onun ağız bağı çözülürse* ondaki hava *suyu yarıp dışarı çıkar. Eğer havanın yükselen itimâdı olmasaydı böyle olmazdı.*

[358] *Fakat bu eleştiri sorunludur. Çünkü o yükselme* ve çıkma, *suyun ona baskı uygulayıp baskının ağırlığı* ve sıkıştırma gücü *nedeniyle onu o mekândan çıkarmasından kaynaklanabilir.* Ancak bu eleştiri de şöyle reddedilir: Tulum, daha büyük olduğunda küçük olan tulumdan daha hızlı yükselir ve daha çabuk çıkar. Oysa hiç kuşkusuz suyun daha küçük tuluma baskısı, tulumun zayıflığı ve direncinin azlığından dolayı daha güçlü olur. Bu takdirde onun daha hızlı çıkması gerekirdi. Halbuki böyle değildir. Şu halde o, daha büyükteyken yükselmeyi daha güçlü ve daha şiddetli gerektiren tabiatının gereğidir.

[359] *İhtilaflardan biri şudur:* Ebû Ali el-Cübbâî *şöyle demiştir: İtimâd gerek hareket gerekse sükûn olsun hiçbir şeyi doğurmaz, hareket ve sükûnu doğuran şey, harekettir. Nitekim anahtarın hareketiyle elin hareketinde bu* doğurmayı *gözlemleriz.*

[٣٥٥] **ومنها أنه قال** الجبائي: **للهواء اعتمادٌ صاعدٌ لازم ويلزمه أن لا يصعد ولا تطفو الخشبة** على الماء **بل ينفصل الهواء منها ويصعد** ويطفو وحده على الماء **كما ذكرنا** إذ لا سبب لطفو الخشبة إلا تشبث الهواء بها، وإذا كان الهواء متصعّداً بالطبع وجب أن ينفصل عمّا هو مستفّل بالطبع فيطفو المتصعّد ويرسب المتسفّل.

[٣٥٦] **وقد عرفت ما فيه** وهو أنه ربما كان التركيب أو الوضع موجباً للتلازم ومانعاً عن الانفصال **كيف** أي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته **والهواء الذي فيه** أي في الخشب **لم يبقَ على كيفيته** المقتضية للانفصال والصعود بل انكسرت كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التامّ فلا ينفصل حينئذٍ حتى يرسب الخشب في الماء.

[٣٥٧] **ومنعه ابنه** وقال: ليس للهواء اعتمادٌ لازم لا علوي ولا سفلي **بل اعتماده مجتلبٌ** بسببٍ محرّك، **ويرد عليه أن الزق المنفوخ** فيه **المقسور تحت الماء إذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسمٍ ثقيل** إذا كان بحيث يقوى ذلك الزقّ على تحريكه وتصعيده **ولو حلّ وكاؤه شقّ** الهواء الذي فيه **الماء وخرج** منه **فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك.**

[٣٥٨] **وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك** الصعود والخروج **لضغط الماء له وإخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته** وقوة عصره إياه، وهو مدفوعٌ بأن الزق إذا كان أكبر كان أسرع صعوداً وخروجاً من الأصغر، ولا شك أن ضغط الماء للأصغر أقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذٍ أن يكون أشد سرعةً وخروجاً وليس كذلك فظهر أنه بمقتضى طبعه الذي هو في الأكبر أقوى وأشد اقتضاءً للصعود.

[٣٥٩] **ومنها أنه قال** الجبائي: **لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركةً ولا سكوناً بل المولد لهما** أي للحركة والسكون **هو الحركة كما نشاهده** أي نشاهد التوليد **في**

Zira el hareket etmediği sürece anahtar da hareket etmez. Dolayısıyla anahtarın hareketi, itimâddan değil elin hareketinden doğmaktadır. *Yine taşın doğal veya zorlamalı olarak amaçladığı mekânda sükûnu için hareketinde* söz konusu doğurmayı gözlemleriz. Zira o sükûn, taşın hareketi olmadıkça meydana gelmeyecekti. Bu sebeple de taştaki itimâddan değil, taşın hareketinden doğmuştur.

[360] *Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî şöyle demiştir: Hareket ve sükûnu doğuran şey,* hareket değil *itimâddır. Bunun iki gerekçesi vardır. Birincisi:* Kendi başına dikili durabilecek *bir direk dikildiği ve bir destekle beslendiği, sonra da bir kimse o direğe desteğin olduğu yöne doğru yaslandığında* direk o yöne doğru *hareket etmez. Çünkü destek onun hareketini engeller. Sonra destek kaldırıldığında* yaslanan kimse desteğin olduğu yöne doğru hareket etmese bile *direk desteğin olduğu yöne doğru düşer.* Böylece biliriz ki, direğin hareketi söz konusu hareketten doğmamış bilakis itimâddan doğmuştur. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: Direğin *o* yöne doğru düşmesi, *direğe yaslanmanın meydana getirdiği meyilden kaynaklanmaktadır. İkincisi: Elin hareketi, taşın hareketinden sonradır. Çünkü taş yerinden hareket etmediği sürece elin ona doğru hareket etmesi imkânsızdır. Zira* cisimler arasında *tedâhül imkânsızdır. Sonra gelen ise önce geleni doğurmaz.*

[361] Bu açıklama sorunludur. Çünkü orada zaman bakımından sonralık bulunmamaktadır, aksine her ikisi de zaman bakımından beraberdir. Dolayısıyla tedâhül ortaya çıkmaz. Zât bakımından ise elin hareketi öncedir. Zira "el hareket etti ve peşisıra taş hareket etti" demek doğrudur ama bunun tersi doğru değildir. O halde elin hareketinin taşın hareketini doğurmuş olması mümkündür.

[362] Basra Mu'tezilesinden *İbn Ayyâş; Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in tutundukları delillere dayanarak hareket ve sükûnun bazen hareketten bazen de itimâddan doğduğu görüşünü benimsemiştir.* Buna göre Ebû Ali el-Cübbâî'nin tutunduğu delil, hareket ve sükûnun hareketten doğduğunu göstermekte ama bunların yalnızca hareketten doğduğuna delâlet etmemektedir. Oğul el-Cübbâî'nin tutunduğu delil ise hareket ve sükûnun itimâddan doğduğunu göstermekte ama itimâddan doğmayla sınırlı olduğuna delâlet etmemektedir. Şu halde doğrusu hareket ve sükûndan her birinin itimâd ve hareketten doğabileceğidir.

حركة اليد بحركة المفتاح فإنه ما لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدةٌ من حركة اليد لا من الاعتماد **و** كما نشاهده **في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده** الحجر **إما طبعاً أو قسراً** فإن ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته فهو متولدٌ منها لا من الاعتماد الذي في الحجر.

[٣٦٠] **وقال ابنه: المولد لهما** أي للحركة والسكون **هو الاعتماد** لا الحركة **لوجهين؛ الأول أنه إذا أقيم عمود** يمكن انتصابه قائماً على رأسه منفرداً فنصب كذلك **وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد إلى جهة الدعامة لم يتحرك** ذلك العمود إلى تلك الجهة **فإن الدعامة تمنعه عن ذلك، ثم إذا أزيلت دعامته سقط إلى جهة الدعامة** وإن لم يتحرك ذلك المعتمد إلى جهتها فعلمنا أن حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد، وإليه أشار بقوله: **وما هو** أي سقوطه إلى تلك الجهة **إلا للميل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه. الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنعت حركة اليد إليه لامتناع التداخل** بين الأجسام، **والمتأخر لا يولد المتقدم**.

[٣٦١] وفيه نظر إذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معاً بحسبه فلا يلزم التداخل. وأما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة إذ يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدةً لحركة الحجر.

[٣٦٢] **وقال ابن عياش** من البصريين: **بتولدهما** أي بتولد الحركة والسكون **من الحركة تارةً ومن الاعتماد أخرى لمتمسكيهما** فإن متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها، ومتمسك ابنه دلّ تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذٍ تجويز تولدهما من كل واحدٍ من الاعتماد والحركة.

[363] Doğurma/tevlîd görüşü -ilerde öğreneceğin üzere- yanlış olduğundan ona dayalı bu söz de yanlıştır. Fakat Âmidî doğurma görüşünün doğru olduğunu varsaymış, sonra da onların görüşlerini çürüterek Ebû Ali el-Cübbâî'ye karşı şöyle demiştir: "Anahtarın hareketi elin hareketini izlediği gibi elin itimâdını da izler. Anahtarın hareketinin elin hareketinden doğduğunu söylemek, elin itimâdından doğduğunu söylemekten evlâ değildir.

[364] Şayet Ebû Ali el-Cübbâî 'Hareket bir durumda müstakil olarak doğurmuştur. Bu durum şudur: Bir kimse elini hareket ettirse onun elinin hareketi, herhangi bir şeyden doğmaksızın doğrudan ondan kudret sayesinde çıkar. Elinin hareketinden de eldeki kıl ve tırnakların hareketi doğar. Bu takdirde anahtarın hareketinin elin hareketine isnadı, elin itimâdına isnadından evlâ olmaktadır.' derse biz ona şöyle deriz: Niçin kıl ve tırnakların hareketi, elin üzerinde bulunan şeylere bitişikliğinden ötürü onlara yönelik itimâdı ve müdafaasından doğmuş olmasın! Bu takdirde hareketin kendi başına doğurduğu sâbit olmaz."

[365] Âmidî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye karşı da şöyle demiştir: "Direğin onu iten bir yaslananın hareketi olmaksızın hareket ettiğini kabul etmiyoruz. Dolayısıyla da elin hareketinin ancak taşın hareketinden sonra olacağını kabul etmiyoruz. Aksine taşın hareketi elin hareketini izlemekle birlikte o ikisi zaman bakımından beraberdir." Nitekim bunun tahkîki yukarıda geçti.

[366] *İhtilaflardan biri şudur:* Ebû Ali el-Cübbâî, hareket itimâddan değil yalnızca hareketten doğar esasına dayanarak, zorla *yukarı doğru atılan taş hakkında şöyle demiştir: Bu taş düşerek* ve inerek *döndüğünde onun düşüş hareketi, yükseliş hareketinden doğmaktadır. Oğlu Ebû Hâşim ise* hareket hareketten değil, yalnızca itimâddan doğar esasından yola çıkarak söz konusu taş hakkında *onun* taştaki *inen itimâddan* doğduğunu *söylemiştir.* Bundan dolayı da yazar şöyle dedi: *Bu önceki ihtilafın bir uzantısıdır.*

[367] Sonra yazar şöyle dedi: *Her iki görüşte de bir keyfilik* ve gerekçesiz tercih *vardır. Birinci görüş böyledir çünkü* "zorla atılan taşın yükselişlerinde peş peşe gelen hareketlerden *son hareket hariç her bir hareket, yükselen bir hareketi doğurur. Son hareket ise inen bir hareketi doğurur." denildiğinde bu söz* tamamıyla *keyfidir. Tersine* zorla atılan taşın yükselen hareketlerinden her bir hareketinden

[٣٦٣] ولما كان القول بالتوليد باطلاً كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلاً أيضاً، لكن الآمدي تنزّل إلى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال أبو علي الجبائي: كما أن حركة المفتاح متعقبةٌ لحركة اليد فذلك هي متعقبةٌ لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد.

[٣٦٤] فإن قال الجبائي: قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرةً عنه مباشرةً بالقدرة غير متولدةٍ من شيء، ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والأظفار وحينئذٍ كان إسناد حركة المفتاح إلى حركة اليد أولى من إسنادها إلى اعتماد اليد. قلنا: لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والأظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذٍ استقلال الحركة بالتوليد.

[٣٦٥] وقال على أبي هاشم: لا نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة اليد لا تكون إلا بعد حركة الحجر بل هما معاً في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مرّ تحقيقه.

[٣٦٦] **ومنها أنه قال** الجبائي **في الحجر المرمي** بالقسر **إلى فوق إذا عاد هاوياً** نازلاً: **إن حركته الهابطة متولدةٌ من حركته الصاعدة** بناءً على أصله من أن الحركة إنما تتولد من الحركة لا من الاعتماد. **وقال ابنه: بل** هي متولدةٌ **من الاعتماد الهابط** الذي في الحجر بناءً على أصله من أن الحركة إنما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف: **وهذا فرع الخلاف الذي قبله**.

[٣٦٧] ثم قال: **وعلى الرأيين فيه تحكمٌ** وترجيحٌ بلا مرجح. **أما الأول فلأنه إذا قيل: كل حركةٍ** من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقسور **ولدت حركةً صاعدة إلا** الحركة **الأخيرة فإنها تولد** حركةً **هابطة فهو تحكمٌ** بحت **بل كان يجب أن يذهب** الحجر المقسور **إلى غير النهاية** بأن يتولد من كل حركةٍ من

kesintisiz şekilde bir başka hareket doğması yoluyla *sonsuza dek gitmesi gerekiyordu. İkincisinin keyfi olmasının nedeni şudur:* Taştaki düşen *itimâd, inmeyi gerektiriyorsa* hareketin *başında onu gerektirsin.* Yine mücteleb itimâdların her biri, son itimâdı değil, yükselen bir itimâd gerektirir sözü de gerekçesiz tercihtir.

[368] İki görüşe yönelik itirazlarda *böyle denilmiştir. Fakat bu eleştiriler sorunludur. Çünkü* zorlamalı *hareket,* zorlayıcı *ilkeden uzaklaştıkça zayıflar* zira hareket eden şey, mesafede yırtıp geçmek durumunda olduğu havanın direncine ek olarak tabiatın direnciyle karşılaşır. *Dolayısıyla hareketin dereceleri mütemâsil değildir* ki hükümlerinin eşit olması gereksin. Yükselen hareket, kendisinin benzeri olan yükselen bir hareketi değil, zıddı olan *inen* bir hareketi *gerektiren* bir zayıflık seviyesine ulaştığında *sona erer.* Çünkü şey, gaye bakımından güçlü olmadığı takdirde kendi benzerine etki edemez ama zayıf olsa bile zıddına tesir edebilir. Böylece Ebû Ali el-Cübbâî'yle ilgili keyfilik iddiası giderilmiş oldu.

[369] Taştaki *zorunlu itimâd,* hareketin *başında* zorlayıcının ona verdiği *mücteleb itimâda yenik düşmüştür. Sonra mücteleb itimâd* tabiatın ve yırtıp geçtiği havanın direnmesi sebebiyle *yavaş yavaş zayıflar. Nihayet* mücteleb itimâd *mağlup* ve zorunlu itimâd da galip *hale gelir. Bu durumda* zorunlu itimâd *inmeyi gerektirir.* İtimâdların doğurmasının cevabı, daha önce hareketlerin doğurması hakkında geçen cevaptı. Şu halde el-Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim'den de keyfilik giderilmiş oldu.

[370] *İhtilaflardan biri şudur: Mu'tezile'nin çoğunluğu şöyle demiştir: Yükselen ve inen hareket arasında sükûn yoktur. Çünkü gerek zorunlu itimâd gerekse mücteleb itimâd sükûnu gerektirmez*. Zira zorunlu itimâd, inen hareketi, mücteleb itimâd da çıkan hareketi gerektirir. Dolayısıyla da bu ikisinden sükûn doğmaz. Orada bu ikisinden başka bir şey yoktur ki sükûn ona dayansın. O halde asla sükûn yoktur. *Ebû Ali el-Cübbâî demiştir ki,* yükselen ve inen hareketler arasında sükûn olmasını *yadırgamam. Belki o, görüşünü şöyle desteklemiştir: Yükselen itimâd* başlangıçta *galiptir. Bu bakımdan* cisim yukarı *yükselir, sonra inen* itimâd *galip gelir ve* cisim aşağıya *iner. İşte bunlar arasında denge olmalıdır.* Çünkü mağlup, denge ve eşitlik sınırına ulaşmadıkça galip hale gelemez. Dengeye ulaştığı *bu durumda sükûn olur.* Çünkü

حركاته الصاعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع. وأما الثاني فلأن الاعتماد الهابط الذي في الحجر إذا كان يوجب النزول فليوجبه أولاً أي في ابتداء الحركة، وأيضاً القول بأن كلاً من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتماداً صاعداً دون الاعتماد الأخير منها ترجيح بلا مرجح.

[٣٦٨] هكذا قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لأن الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدأ القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمةً إلى مقاومةٍ ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك إلى خرقه فليست طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في الأحكام فقد تنتهي الحركة الصاعدة في الضعف إلى ما يوجب أي إلى طبقةٍ توجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فإن الشيء لا يؤثر في مثله إلا إذا كان قوياً في الغاية، وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي.

[٣٦٩] والاعتماد اللازم الذي في الحجر مغلوبٌ في الأول أي في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي أفاده القاسر، ثم يضعف المجتلب قليلاً قليلاً بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوباً واللازم غالباً وحينئذٍ يوجب الاعتماد اللازم النزول. والجواب عن توليد الاعتمادات ما مرّ في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه أيضاً.

[٣٧٠] ومنها أنه قال أكثر المعتزلة: ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم فإنه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لأنه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما، ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند إليه السكون فلا سكون أصلاً. وقال الجبائي: لا أستبعد أن يكون بين الصاعدة والهابطة سكون، وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب في أول الحال فيصعد الجسم إلى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم إلى تحت ولا بد بينهما من التعادل فإن المغلوب لا يصير غالباً حتى يصل إلى حد التعادل والتساوي، وعنده أي عند التعادل يكون السكون إذ لا تتصور

bu takdirde ne inen ne de çıkan bir hareket düşünülebilir, zira iki itimâd eşitlik sınırındadır ve dolayısıyla ikisinden birinin diğerine üstünlüğü yoktur.

[371] *Fakat* Ebû Ali'nin kendi görüşünü desteklediği *bu* istidlâl *onun görüşüyle uyuşmamaktadır.* Çünkü bu istidlâl, şu düşünceye dayanmaktadır: Yükselen ve inen hareketler, mücteleb ve zorunlu olmak üzere iki itimâddan doğmaktadır. İki hareket arasındaki sükûn ise iki itimâdın toplamından bunların eşitliği sebebiyle doğar. Oysa daha önce geçmişti ki, el-Cübbâî hareket ve sükûnun itimâddan doğmasını mümkün görmemektedir. İşte bu, yazarın şu sözünün anlamıdır: *Çünkü itimâdın hareket ve sükûnu doğurması bahsi, Cübbâî'nin esasına aykırıdır.* Dolayısıyla onun bununla delil getirmesi mümkün değildir. *Aksine onun hakkı* kendi esasıyla uyumlu şekilde *şöyle demesidir:* Mesela zorla atılan taşın hareketlerinden *sonuncu hareket,* taşın *önce durmasını sonra* aşağı *hareket etmesini gerektirir. Zira onlara göre doğan şey, doğuran şeyden bazen zaman bakımından sonra gelir.* Mesela atma fiilinden doğan öldürme böyledir. Şu halde inen hareketin, kendisini doğuran yükselen hareketten, sükûn aracılığıyla sonra gelmesi mümkündür.

[372] *Özetle mesele, önceki ihtilafın bir uzantısıdır.* Yükselen hareketin inen hareketi doğuracağını mümkün gören kimse onun sükûnu doğurmasını da yadırgamamıştır. Çünkü birinci, ikinciden daha uzak bir ihtimaldir. Bunu mümkün görmeyen kimse ise söz konusu yadırgatıcı düşünceyi benimsememiştir. Denge meselesine gelince bazen şöyle denir: Mücteleb itimâdın bir anda galip olması ama hemen onun ardından gelen başka bir anda mağlup olması mümkündür ve dolayısıyla kesinlikle sükûn bulunması gerekmez.

Dördüncü Maksat: Katılık

[373] *Katılık, dokunana karşı direnmeyi sağlayan bir niteliktir.* Yani katılık cismin bir niteliği olup cisim bu nitelik sayesinde dokunan şeye karşı direnç göstererek onun tesirini kabul etmez ve onun altında etkilenmez. *Yumuşaklık ise katı olma özelliğine sahip bir şeyde katılığın olmamasıdır.* Yazar *felekten sakınmak için* bu kaydı dikkate almıştır. Çünkü felek, filozoflara göre katılık özelliğinde olmakla nitelenmez. Zira her ne kadar felek, dokunandan etkilenmese ve onun tesirinde kalmasa da bu, unsurlardan oluşan cisim gibi kendisinde bulunan bir nitelikten dolayı değil

حينئذٍ حركة صاعدة ولا هابطة لأن الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لأحدهما على صاحبه.

[٣٧١] وهو أي الاستدلال الذي نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لأن هذا الاستدلال مبنيٌّ على أن الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم، وأن السكون بين الحركتين متولدٌ من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما. قد مرّ أن الجبائي لا يجوّز تولد الحركة والسكون من الاعتماد، وهذا معنى قوله: إذ بحث توليد الاعتماد لهما أي للحركة والسكون خلاف أصله فلا يمكن له الاستدلال به بل حقه أن يقول موافقاً لأصله: الحركة الأخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلاً توجب له سكوناً أولاً ثم حركةً نازلة فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة إياها.

[٣٧٢] وبالجملة فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوّز أن تكون الحركة الصاعدة مولدةً للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون أيضاً فإن الأول أبعد من الثاني، ومن لم يجوّز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد. وأما قضية التعادل فقد يقال: جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آن ومغلوباً في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكونٌ أصلاً.

المقصد الرابع؛ الصلابة

[٣٧٣] الصلابة كيفيةٌ بها ممانعة الغامز أي كيفية للجسم يكون بها ممانعاً للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته، واللين عدم الصلابة عمّا من شأنه ذلك وإنما اعتبر هذا القيد احترازاً عن الفلك فإنه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لأنه وإن كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفيةٍ

kendiliğinden böyledir. *Dolayısıyla yumuşaklık, cisimde bir melekenin yokluğudur. Denilmiştir ki, aksine* yumuşaklık, *cismin dokunana boyun eğmesini sağlayan bir niteliktir. Şu durumda yumuşaklık* bu açıklamaya göre *katılığın zıddıdır* çünkü o da vücûdîdir.

[374] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Katılık ve yumuşaklık, dokunulur niteliklerden değildir. Şöyle ki: Yumuşak cisim, dokunulan cisimdir. Dolayısıyla orada üç şey vardır. Birincisi, yüzeyinde meydana gelen harekettir. İkincisi, o hareketin meydana gelmesiyle birlikte oluşan içbükeyin şeklidir. Üçüncüsü ise cismin ilk iki durumu kabul etme istidadıdır. İlk ikisi yumuşaklık değildir, çünkü onlar, gözle görülür. Oysa yumuşaklık gözle görülmez. Böylece yumuşaklığın üçüncü olduğu belirginleşmektedir ve yumuşaklık, istidatla ilgili niteliklerdendir. Katı cisim de böyledir. Onda bir kısım durumlar vardır. Birincisi, tesiri kabul etmemedir. Bu, ademîdir. İkincisi olduğu gibi kalan şekildir. Bu, niceliklere mahsus niteliklerdendir. Üçüncüsü ise duyuyla idrak edilen direnmedir. Bu da katılık değildir. Çünkü şişirilmiş bir tulumda bulunan havanın direnci vardır ama katılığı yoktur. Aynı şekilde güçlü rüzgarda da direnme vardır ama katılık yoktur. Dördüncüsü ise etkilenmemeye yönelik güçlü istidâttır. İşte bu, katılıktır. Buna göre katılık, istidâtla ilgili niteliklerdendir."

Beşinci Maksat: Pürüzsüzlük

[375] *Kelâmcılara göre pürüzsüzlük,* cismin dış yüzeyindeki *parçaların konumunun eşitliğidir. Pürüzlülük ise* bir kısım parçaların tümsek bir kısmının ise alçak olması sûretiyle *sözü edilen konum eşitliğinin bulunmamasıdır.* Bu açıklamaya göre pürüzsüzlük ve pürüzlülük, nitelik değil, konum kategorisindendir. *Filozoflara göre* pürüzsüzlük ve pürüzlülük, dokunma duyusuyla algılanan *iki nitelik olup cisimle kâim* ve sözü edilen eşitliğe ve eşitsizliğe tâbidirler. *Cismin yüzeyiyle* kâim oldukları da *söylenmiştir.* Zira filozoflara göre arazın arazla kâim olması mümkündür.

Duyulur Niteliklerin İkinci Türü: Görülenler

[376] Fahreddîn Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle demiştir: "Uygun olan, dokunma duyusuyla algılananlardan sonra tatma duyusuyla algılananların zikredilmesidir. Fakat tadılanlar hakkındaki söz kısa olduğundan onu erteledik ve dokunulanların ardından görülenleri inceledik."

قائمةٍ به كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها، وقيل: بل اللين كيفيةٌ بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونها وجودية أيضاً.

[٣٧٤] قال الإمام الرازي: إن الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك أن الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك أمورٌ ثلاثة؛ الأول الحركة الحاصلة في سطحه. الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة. الثالث كونه مستعداً لقبول ذينك الأمرين، وليس الأولان بلين لأنهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية. وكذلك الجسم الصلب فيه أمور؛ الأول عدم الانغماز وهو عدمي. الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات. الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست أيضاً صلابة لأن الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له، وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها. الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاإنفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية.

المقصد الخامس؛ الملامسة

[٣٧٥] الملامسة عند المتكلمين استواء وضع الأجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بأن يكون بعض الأجزاء ناتئاً وبعضها غائراً فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف، وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين. وقيل: قائمتان بسطح الجسم فإن قيام العرض بالعرض جائزٌ عندهم.

النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات

[٣٧٦] قال في المباحث المشرقية: اللائق أن تردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة إلا أن الكلام فيها مختصر فأخرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة.

[377] *Görülenler, renkler ve ışıklardır.* Bunlar, bizzat görülenlerdir. *Şekiller, küçüklük ve büyüklük, yakınlık ve uzaklık*, hareket ve sükûn, ayrılma ve bitişme, doğruluk ve eğrilik *vb. renkler ve ışıkların dışındakiler ise filozoflara göre renkler ve ışıklar vasıtasıyla görülür.* Filozoflar, taraflar hakkında yani nokta, çizgi ve yüzey hakkında ihtilaf etmiştir. Kimileri bunların da bizzat görüldüğünü, kimileri ise vasıtalı olarak görüldüğünü söylemiştir.

[378] Eğer "Bizzat görülen, sadece ışıktır, çünkü onun görülmesi başka bir şeyin görülmesine dayanmaz. Renk ise böyle değildir, zira renk ancak ışık aracılığıyla görülür, dolayısıyla da rengin görülmesi, birincil ve bizzat değil, ikincil ve bilarazdır" dersen ben şöyle derim: Bizzat ve bilaraz görülmenin anlamı, orada bir şeye ilişkin tek bir görmenin olmasıdır. Sonra o görmenin kendisi, başka bir şeye taalluk eder. Bu durumda söz konusu başka şey, ikincil ve bilaraz olarak görülürken birincisi bizzat ve birincil olarak görülür. Bu, hareketin gemi ve gemideki yolcuda bulunmasına benzer. Biz ışıtıcı bir renk gördüğümüzde orada iki görme vardır. Birincisi, doğrudan doğruya ışıkla ilgili; diğeri ise aynı şekilde renkle ilgilidir. Her ne kadar bu diğer görme, birinci görmeyle şartlanmış olsa da durum böyledir. Bundan dolayı iki görmeden her biri, duyuda tam bir şekilde inkişaf eder. Şekil, hacim vb. ise böyle değildir. Çünkü bunlardan hiçbirine doğrudan bir görme taalluk etmez. Aksine cismin rengine doğrudan taalluk eden görme, aynıyla onun miktarına, şekline ve başka özelliklerine taalluk eder. Dolayısıyla onlar, başka bir görmeyle değil, sözü edilen o görmeyle görülmektedir. Bu nedenle onlar, duyuda ışık ve rengin inkişafı gibi inkişaf etmezler. Tarafların bizzat görüldüğünü iddia eden kimse bunların rengin görülmesinden başka bir görüşle görüldüğünü düşünmüştür.

[379] *Bil ki, ışık ve rengin tarifi mümkün değildir, çünkü bunlar açıktır.* Zira ışık ve renk tikellerini duyumsamak, bize onların mahiyetini öylesine bildirir ki, sıcaklık bahsinde de geçtiği üzere, yapabileceğimiz tarifleri, doğru olmaları durumunda, bu bilgiyi karşılamaz. Bu ikisini tarif etmek amacıyla *söylenen "ışık, şeffafın şeffaf olması bakımından ilk yetkinliğidir"* -şeffaf olması bakımından denildi, çünkü ışık, şeffafın cisim veya başka bir şey olması bakımından yetkinliği değildir, aksine şeffaf oluşu bakımından yetkinliğidir. Işığın ilk yetkinlik oluşuyla kastedilen, onun arazî değil, zâtî bir yetkinlik olmasıdır- *veya*

[٣٧٧] **وهي الألوان والأضواء** فإنهما مبصرتان بالذات، **وأما ما عداهما من الأشكال والصغر والكبر والقرب والبعد** والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء إلى غير ذلك **فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما** واختلفوا في الأطراف أعني النقطة والخط والسطح فقيل: هي أيضاً مبصرة بالذات، وقيل: بالواسطة.

[٣٧٨] فإن قلت: المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيءٍ آخر بخلاف اللون فإنه إنما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئياً ثانياً، وبالعرض لا أولاً وبالذات. قلتُ: معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء، ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيءٍ آخر فيكون الشيء الآخر مرئياً ثانياً، وبالعرض والأول مرئياً بالذات، وأولاً على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها. ونحن إذا رأينا لوناً مضيئاً فهناك رؤيتان؛ إحداهما متعلقةٌ بالضوء أولاً وبالذات، والأخرى متعلقةٌ باللون كذلك كانت وإن هذه الأخرى مشروطةً بالرؤية الأولى؛ ولهذا انكشف كل واحدٍ منهما عند الحس انكشافاً تاماً بخلاف الشكل والحجم وأخواتهما فإنه لا يتعلق بشيءٍ منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداءً تتعلق هي بعنيها ثانياً بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئيةٌ بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون، ومن زعم أن الأطراف مرئية بالذات جعلها مرئيةً برؤيةٍ أخرى مغايرة لرؤية اللون.

[٣٧٩] **واعلم أنه لا يمكن تعريفهما** أي تعريف الضوء واللون **لظهورهما** فإن الإحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعاً لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مرّ في مباحث الحرارة، **وما يقال** في تعريفهما **من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف** وإنما اعتبر قيد الحيثية لأن الضوء ليس كمالاً للشفاف في جسميته ولا في شيءٍ آخر بل في شفافيته، والمراد بكونه كمالاً أول أنه كمالٌ ذاتيٌّ لا عرضي **أو كيفية لا يتوقف**

"görülmesi, başka bir şeyin görülmesine bağlı olmayan bir niteliktir ve renk, ışığın aksinedir" yani renk, görülmesi başka bir şeyin -ki bu, ışıktır- görülmesine dayanan bir niteliktir", zira renk, aydınlanmadıkça görülemez. *sözleri, daha kapalıyla tarif etmekten ibarettir.* Nitekim bu durum kapalı değildir.

[380] Belki de zikredilen tariflerin amacı, ışık ve rengin daha iyi ayrışmaları için hususiyetlerine ve hükümlerine dikkat çekmektir. Rengin görülmesi, ışığın görülmesi şartına bağlı olduğundan her birini ayrı bir kısımda inceleyerek şöyle demiştir: *Renk ve ışıkla ilgili bahisleri iki kısma ayıralım.*

Birinci Kısım: Renkler Hakkındadır

[381] Işık, ilerde geleceği üzere, rengin görülmesinin veya varlığının şartı olmasına rağmen renkleri ışıklardan önce incelemiştir, çünkü rengin bizim nezdimizdeki cisimlerde varlığı daha çoktur. *Bu* kısımda üç *maksat vardır.*

Birinci [Maksat: Renk Var mıdır?]

[382] Kadîmlerden *biri şöyle demiştir: Rengin* kesinlikle *varlığı yoktur*, bütün renkler tahayyüldedir. *Aklık, aydınlatan havanın şeffaf ve son derece küçük parçalara karışmasından dolayı tahayyül edilmektedir. Mesela suyun köpüğü* aktır ve zikredilen durumdan başka onun aklığının hiçbir sebebi yoktur. *Yine kar* havanın karıştığı ve ışığın nüfuz ettiği donuk, küçük ve şeffaf parçalardan ibarettir. Bu nedenle orada aklık olduğu tahayyül edilmektedir. Toz halini alıncaya dek *ezilmiş billur ve camda da* bir aklık görülür. Halbuki o ikisinin küçük parçaları bir araya geldiklerinde birbirlerinden etkilenmez ki, orada bir renk meydana gelsin. *Kalın camın* -bir diğer nüshada şeffafın- *kırılmış yerinde* bir beyaz görünür. Oysa bu yer aklığın meydana gelmesine en uzak yerdir. Bu örnekler kitabın başında geçmişti.

[383] Demişlerdir ki *karalık, bunun zıddıyla tahayyül edilir* ve o, havanın ve ışığın cismin derinliğine nüfuz etmemesidir. *Onlardan biri şöyle demiştir: Su, havanın çıktığı şeyde karalık* tahayyülünü *gerektirir.* Yani su cisme ulaşıp da onun derinliklerine nüfuz ettiğinde oradan havayı çıkarır.

إبصارها على إبصار شيءٍ آخر ومن أن اللون بعكسه أي كيفية يتوقف إبصارها على إبصار شيءٍ آخر هو الضوء فإن اللون ما لم يصر مستنيراً لا يكون مرئياً فتعريفٌ بالأخفى كما لا يخفى.

[٣٨٠] ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطةً برؤية الضوء أورد كلاًّ منهما في قسم فقال: ولنجعل مباحثهما في قسمين؛

القسم الأول في الألوان

[٣٨١] قدّمها على الأضواء مع كونها مشروطةً بها؛ أما في رؤيتها أو وجودها على ما سيأتي لأنها أكثر وجوداً في الأجسام التي عندنا وفيه أي في القسم الأول مقاصد ثلاثة؛

الأول

[٣٨٢] قال بعضٌ من القدماء: لا وجود للون أصلاً بل كلها متخيلة وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً كما في زبد الماء فإنه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر و كما في الثلج فإنه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضاً، و كما في البلور والزجاج المسحوقين سحقاً ناعماً فإنه يرى فيهما بياض مع أن أجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون، و كما في موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف الثخين فإنه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه. وقد مرت هذه الأمثلة في صدر الكتاب

[٣٨٣] قالوا: والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم، ومنهم من قال: الماء يوجب السواد أي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني أن الماء إذا وصل إلى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء،

Suyun şeffaflaştırması ise havanın şeffaflaştırması gibi değildir ki ışık yüzeylere nüfuz etsin. Bu sebeple yüzeyler karanlık kalır ve orada karalık olduğu tahayyül edilir. Yine *elbise ıslandığında karaya çalar.* Bu durum, suyun, karalık tahayyülünü gerektirdiğini göstermektedir. *Denilmiştir ki, karalık gerçek renktir. Çünkü karalık,* cisimden kesinlikle *gitmez.* Bu durum onun gerçek olduğunu gösterir. *Aklık ise böyle değildir.* Çünkü ak, bütün renkleri kabul eder. Bütün renkleri kabul eden ise onlardan yoksundur. Buna şöyle itiraz edilmiştir: Cisimden gitmemesi, onun gerçek olduğunu göstermez. Zira onun tahayyül edilmesinin sebebi, bir kısım cisimlerin gereği olabilir. Mesela gençliğin karalığı, ihtiyarlıkla gider. İksir erbabı, bakırı, kireçleştirici kurşun ve yükseltici arsenikle ağartmaktadır. Yine aklığın gitmesi, onun tahayyülî olduğunu göstermez. Zira onun gerçek ve ayrık olması mümkündür. Bir şeyi kabul edenin ondan yoksun olması gerekmez. Aksi halde onunla nitelenmesi imkânsız olur ve onu kabul edemezdi.

[384] *İbn Sînâ eş-Şifâ'da bir yerde* yani Tabiiyyât'ın dördüncü fenninin sekizinci makalesinde mizacın tâbileri faslında *şöyle demektedir: "Aklığın* tahayyülî yoldan *başka bir yolla meydana geldiğini bilmiyorum."* Bu durumda ona göre aklığın hiçbir sûrette gerçek bir renk olduğu sâbit olmamıştır.

[385] *İbn Sînâ başka bir yerde* yani *eş-Şifâ Kitâbu'n-Nefs*'in üçüncü makalesinde *ise* şöyle demiştir: Aklık tahayyülden başka bir yolla da *meydana gelebilir. Bunun beş gerekçesi vardır. Birincisi: Yumurtanın akı,* şeffaf olmakla birlikte *pişirildikten* ve ateşte kaynatıldıktan *sonra aklaşır. Oysa ateş* pişirmekle *yumurtanın akında hava parçaları* ve genleşme *meydana getirmez* ki onda aklık bulunduğu tahayyül edilsin. *Çünkü o, piştikten sonra* önceki halinden *daha ağır olur.* Bunun yegane nedeni, ondan hava parçalarının çıkmasıdır. Yine ona hava parçaları girse ve onu aklaştırsaydı bu, onu dondurmaz, pıhtılaştırırdı.

[386] *İkincisi: Bakire sütü adı verilen ilaç* -ki bunu hile ehli kullanır- *içinde merdarsenikin pişirildiği bir sirkedir. Merdarsenik bu sirkenin içinde çözünüp de sirke saflaşıncaya dek pişirilir.* Böylece sirke son derece şeffaflaşır. *Sonra* bu saf sirkeye önce *içinde alkali pişirilmiş su katılır.* Sonra su, adeta gözyaşı gibi oluncaya dek onda merdarsenik ikinci kez pişirilir ve son derece saflaşır. Zira karışım katılaşır, kesilmiş süt gibi, son derece *aklaşır.*

وليس إشفافه كإشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء إلى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل أن هناك سواداً، وأيضاً فإن الثياب إذا ابتلّت مالت إلى السواد فدل ذلك على أن الماء يوجب تخيل السواد، و قيل: السواد لونٌ حقيقي فإنه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقي بخلاف البياض فإن الأبيض قابلٌ للألوان كلها والقابل لها يكون خالياً عنها، واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقياً إذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازماً لبعض الأجسام، على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل الإكسير يبيضون النحاس برصاصٍ مكلّس وزرنيخٍ مصعّد وبأن انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقياً مفارقاً، والقابل للشيء لا يجب أن يكون عارياً عنه وإلا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلاً له.

[٣٨٤] وقال ابن سينا في موضع من الشفاء أي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات: لا أعلم حدوث البياض بطريقٍ آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذٍ كون البياض لوناً حقيقياً في شيءٍ من الصور.

[٣٨٥] و قال: في موضعٍ آخر أي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء: قد يحدث البياض بطريقٍ آخر سوى طريق التخيل لوجوهٍ خمسة؛ الأول أن بياض البيض مع كونه شفافاً يصير أبيض بعد سلقه وإغلائه بالنار ولم تحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلاً حتى يتخيل فيه البياض لأنه بعد الطبخ أثقل مما كان قبله وما ذلك إلا لخروج الهوائية منه، وأيضاً لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خثورةً لا انعقاداً.

[٣٨٦] الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء ويتخذه أهل الحيلة وهو خلٌّ طُبخ فيه المردارسنج حتى انحلّ فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافاً في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماءٍ طُبخ فيه القلي أولاً ثم طبخ المردارسنج ثانياً وصفى غاية التصفية حتى يصير الماء كأنه الدمعة فإنه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية

Sonra aklaştıktan sonra *kurur. Onun* aklaşmasının nedeni *bir şeffafın parçalanması ve ona hava girmesi değildir.* Aksi halde aklaştıktan sonra kurumazdı. Oysa aklaştıktan sonra kurumuştur. Bu durum, o takdirde toprak unsurunun çokluğuna delâlet etmektedir."

[387] *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle denilmektedir: "Bu iki su birbirine karıştıktan sonra şeffaf çözelti onda katılaşır ve ağarır. Bunun nedeni, bir şeffafın parçalanması ve ona hava girmesi değildir. Çünkü o, daha önce sirkede parçalanmıştı. Yine bunun nedeni, parçaların birbirine yaklaşması da değildir ki bir kısmının ışığı diğerine yansısın. Kuşkusuz alkali suyunun keskinliği, daha ayrıştırıcıdır. Aksine o, dönüşüm yoluyla gerçekleşir. Şu halde her aklık, onların söylediği tarzda değildir."

[388] Bir kimse şöyle diyebilir: Bu iki gerekçeye göre aklık tahayyülünün bilmediğimiz başka bir sebebi olabilir. Çünkü varsayılan şey, duyuya güvenilmeyeceğidir. Aksi halde karın gerçekten ak olduğu yargısı zorunlu olur.

[389] *Üçüncüsü: Aklıktan karalığa yönelme, çeşitli yollarla olur.* Cisim aklıktan griye, sonra *griden ûdîye* yönelir. Sonra kararıncaya kadar böyle devam eder. İşte bu, yalın yoldur. Sanki cisim başlangıçta zayıf bir karalığa sahiptir, sonra karalık onda saf kara oluncaya dek azar azar artmaya devam eder. Cisim aklıktan başlar kırmızıya, sonra *kırmızıdan siyahımsıya,* sonra karalığa varır. Aklıktan başlar yeşile döner, sonra *yeşilden laciverte,* sonra da siyaha döner.

[390] İbn Sînâ şöyle demiştir: "Bu yollar, yalnızca ara renklerin kendisinden birleştiği şeyin farklılığı nedeniyle farklılaşır. Sadece aklık ve karalık olması ve aklığın aslı da bazı tarzlarda dönüşüme uğrayan ışık olduğu takdirde aklıktan başlayıp karalığa gitmenin yalnızca bir yolu olabilir. Bu yolda sadece karalığın aklıkla karışması ölçüsünde güçlülük ve zayıflık bakımından farklılık gerçekleşir. Orada muhtelif yolların bulunduğu düşünülemez. Çünkü bu yolların varlığı, karalık ve aklıktan başkasının karışmasına dayalıdır. Söz konusu karışma da görülenden gelmesi gerekir. Halbuki

الابيضاض كاللبن الرائب **ثم يجفّ** بعد الابيضاض **فليس** ابيضاضه **لأن شفافاً تفرّق ودخل فيه الهواء** وإلا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف إلا بعده فدل ذلك على كثرة الأرضية حينئذٍ.

[٣٨٧] وفي المباحث المشرقية أنه إذا خلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لأن شفافاً تفرق ودخل الهواء فيه لأن ذلك كان منحلاً ومتفرقاً في الخل، ولا لأن تلك الأجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها إلى بعض فإن حدة ماء القلي أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه.

[٣٨٨] ولقائلٍ أن يقول على هذين الوجهين: جاز أن يكون لتخيل البياض سبب آخر لا نعلمه إذ المفروض أنه لا اعتماد على الحس وإلا لوجب الحكم بكون الثلج أبيض حقيقة.

[٣٨٩] **الثالث الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية** أي يتوجه الجسم من البياض إلى الغبرة ثم منها إلى العودية ثم كذلك حتى يسوّد وهذا هو الطريق الساذج كأنه يأخذ من أول الأمر في سواد ضعيف، ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلاً قليلاً حتى يمحض **ومن الحمرة فالقتمة** أي يأخذ من البياض إلى الحمرة ثم إلى القتمة ثم إلى السواد، **ومن الخضرة فالنيلية** أي يأخذ من البياض إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد.

[٣٩٠] قال ابن سينا: وهذه الطرق لا يجوز اختلافها ما يتركّب عنه الألوان المتوسطة فإن لم يكن إلا بياض وسواد، وكان أصل البياض هو الضوء الذي قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن في الأخذ من البياض إلى السواد إلا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف إلا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض، ولا يتصور هناك طرق مختلفة فإن ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرئي، وليس في

şeyler arasında görülen olduğu sanılan hiçbir şey yoktur ve karalık, aklık ve bunlardan bileşenler ışıktan ibarettir. Işık ise karalık ve aklıktan başka bir şey kabul edilirse renklerin birleşmesi ve yolların çoğalması mümkündür. Çünkü sadece karalık ve aklık karıştığında yol, bozarmadır, başkası değildir. Şayet üstünde güneşin parladığı bulut ve ateşin karıştığı kara dumanda olduğu gibi karalığa ışık karışırsa bu durumda eğer karalık ışığa baskınsa kırmızı olurken eğer karalık mağlup durumda olup orada aydın bir aklık baskınsa sarı olur. Şayet sarılık, parçalarında parlaklık olmayan bir karalığa karışırsa yeşil meydana gelir" ve ayrıntısı aşağıda gelecek şekilde devam eder.

[391] Yazarın *eğer* bu ara renklerin *birleştiği şeyler farklılaşmasaydı yol tek olurdu* sözü, bizim İbn Sînâ'dan naklettiğimiz açıklamaya işaret etmektedir.

[392] *Dördüncüsü: Tecrübe göstermektedir ki ışık karalığı taşımaz* yani ışık parlak ve kara bir cisimden başka bir cisme yansıdığında ışığın yansıdığı cisim kara olmaz. *Eğer* söylendiği gibi *sadece karalık ve aklık olsaydı ışığın yansıdığı cismin kırmızı ve yeşil olmaması gerekirdi.* Çünkü bu takdirde söz konusu renkler, şeffafın karanlıkla karışması nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Yansıma ise karalıktan değil, şeffaf parçalardan olmaktadır. Dolayısıyla sadece ışıktan ibaret olan aklığın yansıması gerekmektedir. Halbuki bu, kesinlikle yanlıştır.

[393] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Bu iki gerekçe de sorunludur. Çünkü orada, gerçekte varlıkları bulunmasa bile, muhtelif niteliklerin duyumsanmasına sebep olan farklı şeyler olabilir. Nitekim bu, bir renk hakkında mümkün olmuştur."

[394] *Beşincisi: Pişirme alçı ve kireçte ezme ve öğütmenin yapamadığı* aklığı *yapar.* Dolayısıyla alçı ve kirecin aklığının sebebi, pişirmenin bu ikisinde bir genleşme ve parçaların dağılmasını meydana getirip de ışıtıcı havanın bunlara karışması değildir. Aksi halde ezme ve öğütme, onlarda pişirmenin yaptığını yapardı. Aksine alçı ve kirecin aklığının sebebi pişirmenin onlara ağarmayı gerektiren bir mizaç vermesidir.

الأشياء ما يظن أنه مرئي، وليس سواداً ولا بياضاً ولا مركّباً منهما إلا الضوء فإذا جعل الضوء شيئاً غيرهما أمكن أن تتركب الألوان وتتعدد الطرق فإنه إذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير، وإن خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس، ومثل الدخان الأسود الذي تخالطه النار كان حمرةً إن كان السواد غالباً على الضوء، أو صفرة إن كان السواد مغلوباً وكان هناك غلبة بياض مشرق، ثم إن خالطت الصفرة سواداً ليس في أجزائه إشراق حدثت الخضرة إلى آخر ما سيأتي تفصيله.

[٣٩١] فقوله: **ولولا اختلاف ما تتركب** هذه الألوان المتوسطة **عنها لاتحد الطريق** إشارةً إلى ما نقلناه عنه.

[٣٩٢] **الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة** أي إذا انعكس الضوء من جسمٍ صقيلٍ أسود إلى جسمٍ آخر لم يصر المنعكس إليه أسود **فلو لم يكن إلا سواد وبياض** على الوجه الذي ذكر **وجب أن يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر** لأن هذه الألوان حينئذٍ إنما هي لأجل اختلاط الشفاف بالمظلم، والانعكاس إنما يكون من الأجزاء الشفافة دون السواد فوجب أن لا ينعكس إلا البياض الذي هو الضوء وهو باطلٌ قطعاً.

[٣٩٣] قال الإمام الرازي: وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز أن توجد هناك أمور مختلفة لأجلها يحس بالكيفيات المختلفة وإن لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد.

[٣٩٤] **الخامس أن الطبخ يفعل في الجص والنورة** من البياض **ما لا يفعله السحق والتصويل** أي الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما تخلخلاً وتفرّق أجزاء فداخلهما الهواء المضيء وإلا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما مزاجاً يوجب ذلك

İbn Sînâ şöyle demiştir: “Bu gerekçelerle açığa çıkmıştır ki, şeylerdeki aklık gerçekte ışıkla değildir. Sonra biz, ışıtan havanın aklaştırmada bir etkisinin olduğunu reddetmiyoruz.”

[395] Yazar şöyle dedi: *Bu ortaya çıktığına göre* İbn Sînâ *zikrettiği* suyun köpüğü vb. *örneklerde aklık bulunmadığını itiraf etmiştir ve bunun gereği, safsatadır* ve duyuya olan güvenin bütünüyle kalkmasıdır. Burada bir bahis vardır: İbn Sînâ aktardığımız sözünde zikredilen örneklerde duyulur olanın, mevcut bir şey olduğunu ifade etmiştir ki bu, yansıyan ışıktır. O, bu ışığın özel bir yolla meydana gelen bir aklık olduğunu söylemiş ve şöyle demiştir: “Bundan başka bir aklık olup olmadığına gelince henüz onun imkânsızlığını ve varlığını bilmiyorum. İlerde bu anlam hakkında daha derinlikli bir açıklama gelecektir.” İbn Sînâ bu sözle aklığın başka bir yolla da meydana gelebileceğini gösteren beş gerekçeye işaret etmiştir. Böylece ortaya çıkmıştır ki, aklık, o örneklerde aklık adı verilen ışıktan başka bir şeydir. Bunda ne bir safsata ne de duyuya güvenin kalkması söz konusudur. Fakat İmâm Râzî, âdeti olduğu üzere, İbn Sînâ'dan naklettiği sözlerde kendisine itiraz alanı açmak için tasarruf eder. Onu izleyenler de bu hususta onu taklit eder.

[396] Bundan dolayı kitabın yazarı şöyle demiştir: *Doğrusu, onun men edilmesi ve bunun, aklığın meydana gelişinin sebeplerinden biri olduğunu söylemektir.* Yani İbn Sînâ'nın zikrettiği örneklerde aklığın olmadığını men etmek ve her ne kadar orada rengin meydana gelişini izleyen bir mizaç olmasa da ışıtıcı havanın şeffaf parçalarla karışmasının aklığın meydana gelme sebeplerinden biri olduğunu söylemektir. Söylediğimiz *bu* şey, *filozofların ışığın bütün renklerin meydana gelişinin şartı oluşu hakkında söylediklerinden daha uzak değildir.* Zira filozofların görüşü, renklerin karanlıkta ortadan kalkmasını ve ışık onların mahalline vurduğu zaman meydana gelmelerini gerektirir. Buna göre mesela kandil karanlık evden çıktığında evdeki eşyanın renklerinin ortadan kalkmasını ve kandil tekrar getirildiğinde eşyanın kaybolan renklerin benzerleriyle renklenmesini gerektirir. Çünkü onlara göre ma‘dûmun iadesi imkânsızdır. Kuşkusuz bu, aklığın herhangi bir mizaç olmaksızın havanın karışımıyla şeffaf parçalarda meydana gelişinden daha da uzaktır.

[397] *Karalık ve aklığın varlığını kabul eden kimselerin* bir kısmı *şöyle dedi: Kara ve ak ana renktir, diğer* renkler *ise* bu ikisinin çeşitli tarzlarda *karışımıyla meydana gelir. Buna göre sadece ak ve kara karıştığında gri meydana gelir.*

الابيضاض. قال ابن سينا: فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء، ثم لسنا نمنع أن يكون للهواء المضيء تأثير في التبيض.

[٣٩٥] قال المصنف: **وإذ قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف** أي ابن سينا **بأن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة** وهي زبد الماء وأخواته **ويلزم السفسطة** وارتفاع الأمان عن الحس بالكلية، وههنا بحث وهو أنه قد صرّح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس في هذه الأمثلة أمرٌ موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضاً حادثاً بطريقٍ مخصوص وقال: وأما أنه هل يكون بياض غير هذا فمما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلامٌ في هذا المعنى أشد استقصاءً، وأشار به إلى الوجوه الخمسة الدالّة على أن البياض قد يحدث بطريقٍ آخر فيظهر أن البياض لونٌ مغايرٌ للضوء المسمى في تلك الأمثلة بياضاً، وليس في هذا سفسطة وارتفاع أمان لكن الإمام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه. ويقلده في ذلك من يتبعه.

[٣٩٦] فلذلك قال صاحب الكتاب: **والحق منعه** أي منع أن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة **والقول بأن ذلك** أي اختلاط الهواء المضيء بالأجزاء الشفافة **أحد أسباب حدوث البياض** وإن لم يكن هناك مزاجٌ يتبعه حدوث اللون، **وليس ذلك** الذي قلنا به **أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطاً لحدوث الألوان كلها** إذ يلزم منه انتفاء الألوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فإذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم انتفت ألوان الأشياء التي فيها، وإذا أعيد صارت ملونةً بأمثالها لاستحالة إعادة المعدوم عندهم، ولا شك أن هذا أبعد من حدوث البياض في الأجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج.

[٣٩٧] **ومن اعترف بوجودهما** أعني وجود السواد والبياض **قال** أي بعضهم: **هما الأصل والبواقي** من الألوان **تحصل بالتركيب** منهما على أنحاء شتى **فإنهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و** إذا خلطا لا وحدهما بل **مع ضوء كفيء الغمام**

Üzerinde güneş parlayan *bulut ve* ateşle karışık *duman örneğinde olduğu gibi* ak ve kara sadece kendileri değil de *ışıkla birlikte* karışırlarsa karalık genel olarak ışığa baskın olması durumunda *kırmızı* ve baskınlığın güçlü olması durumunda *siyahımsı renk; ışığın* karalığa *baskın olmasıyla birlikte sarı* meydana gelir. *Eğer ona* yani sarıya açık *karalık karışırsa yeşil ve* yeşil *akla birlikte* karışırsa *zencar rengi*; yeşil, karayla karıştığında koyu kerrasi renk meydana gelir. Kerrâsi *az bir kırmızıyla birlikte* karayla karıştığında *nil rengi meydana gelir.* Sonra nil rengine kırmızı karıştığında erguvani renk meydana gelir. Diğer renklerin durumunu da buna kıyasla.

[398] Renklerin varlığını kabul edenlerden *bir grup şöyle dedi: Ana renk beştir: Kara, ak, kırmızı, sarı ve yeşil.* Bu beşi basît renklerdir. *Diğer renkler* bu beş rengin *karışımından meydana gelir. Gözlem bunu vermektedir.* Çünkü söz konusu beş renge sahip cisimler iyice ezildiği, sonra birbiriyle karıştığında bu karışımdan karışan şeylerin miktarına bağlı olarak muhtelif renkler ortaya çıkar. Nitekim duyu buna tanıklık etmektedir. Bu durum, diğer renklerin de bunlardan birleşik olduğunu göstermektedir.

[399] *Doğrusu şudur ki, bu* beş rengin çeşitli şekillerde birleştirilmesi, *duyuda bir kısım nitelikler meydana getirir.* Bu nitelikler, sizin de belirttiğiniz gibi, muhtelif renklerdir. Bu beşi dışında renk olan *her bir niteliğin bu kabilden* yani bunların birleşiminden *olduğuna gelince bu,* gerek *varlığını* gerekse yokluğunu *kesinlemeye yol bulunmayan bir şeydir.* Çünkü orada tekil bir nitelik olması ve bu niteliğin de basît bir renk olması mümkündür. Yine söz konusu beş rengin dışındakilerin tamamının onlardan birleşmesi mümkündür. O halde bu hususta duraksamak gerekir.

İkinci Maksat: [Işık Rengin Varlığının Şartı mıdır?]

[400] *İbn Sînâ ve* filozofların *birçoğu şöyle demiştir: Işık, rengin* kendinde *varlığının şartıdır. Buna göre renk cisimde ancak ışık* onda *meydana geldikten sonra oluşur ve renk, karanlıkta mevcut değildir.* Çünkü bu durumda onun varlık şartı yoktur. *Cisim* karanlıktayken *kendisine ışık vurduğunda belirli bir rengin meydana gelmesine istidatlıdır. Zira biz* karanlıkta *rengi görmüyoruz.* Bizim *onu* görmememiz *ya* kendinde *olmaması*

الذي أشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة إن غلب السواد على الضوء في الجملة وإن اشتدت غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة، وإن خالطها أي الصفرة سوادٌ مشرقٌ فالخضرة و الخضرة إذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة، وإذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة، و الكراثية إن خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية إن خلط بها حمرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا فَقِسْ حال سائر الألوان.

[٣٩٨] وقال قومٌ من المعترفين بالألوان: الأصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة ألوان بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فإن الأجسام الملونة بالألوان الخمسة إذا سحقت سحقاً ناعماً ثم خلط بعضها ببعض فإنه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على أن سائر الألوان مركّبة منها.

[٣٩٩] والحق أن ذلك أعني تركيب هذه الخمسة على أنحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي ألوان مختلفة كما ذكرتم وأما أن كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل أي مما تركب منها فشيءٌ لا سبيل إلى الجزم به ولا بعدمه إذ يجوز أن تكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ما عدا الخمسة مركّبة منها فالواجب أن يتوقف فيه.

المقصد الثاني

[٤٠٠] قال ابن سينا وكثيرٌ من الحكماء: الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وأنه أي اللون غير موجودٍ في الظلمة لفقدان شرط وجوده حينئذٍ بل الجسم في الظلمة مستعدٌ لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فإنّا لا نراه في الظلمة فذلك أي عدم رؤيتنا إياه إما لعدمه

ya da onu görmeye *engel olması nedeniyledir. Bu engel ise karanlık havadır.* Zira orada başka bir engel yoktur. *Oysa ikinci şık yanlıştır. Çünkü* karanlık *hava, görmeye engel değildir. Kuşkusuz karanlık bir mağarada oturan kimse dışarıdakini* -bu kimse bir ateş yakar da ateşin ışığı onun üzerine düşerse- *görür. O ikisi arasındaki hava* karanlık olmasına rağmen *dışarıdakinin görülmesine engel olmaz.* Nasıl olur da karanlık, ademî bir durum olmasına rağmen görmeye engel olabilir?

[401] Çoğunluk arasında *meşhur olan görüşe -ki İmâm Râzî'nin tercihi de budur- göre ışık, rengin* varlığının değil, *görülmesinin şartıdır. Çünkü rengin görülmesi, onun kendisine ilave bir durumdur. Tahkik edilmiş* ve kesin olarak bilinen *şey, rengin karanlıkta görülmemesidir. Onun* kendinde *yokluğu ise bilinmemektedir.* Buna göre karanlıkta görmemenin nedeni, görmenin şartının olmamasıdır, ne görmeyi engelleyen şeyin varlığıdır ne de rengin yokluğudur. Mağara *dışındaki kimse, mağarada oturan kimseyi göremez, çünkü ışık mağarada oturanı kuşatmaz. Kuşkusuz görmenin şartı her nasıl olursa olsun ışık değil, görülen şeyi kuşatan ışıktır.* Bundan dolayı oturan kimse, dışarıda ateşle aydınlanan kimseyi görür.

[402] *İbnü'l-Heysem* ışığın rengin varlığının şartı olduğuna delil getirmek için *şöyle demiştir: Biz renklerin ışığın zayıflığına bağlı olarak zayıfladığını görüyoruz.* Buna göre her ne zaman ışık daha güçlü olursa renk de daha güçlü olmakta ve her ne zaman ışık daha zayıf olursa renk de daha zayıf olmaktadır. *Dolayısıyla her bir ışık tabakası, bir renk tabakasının şartıdır.* Zira biricinin kalkmasıyla ikinci de ortadan kalkmaktadır. *Işık tabakaları* tamamıyla *ortadan kalktığında renkler de* bütünüyle *ortadan kalkmaktadır. Bu,* söz konusu tabakalar zımnındaki *bu renklerin* ışık tabakalarından ibaret olan şartları ortadan kalktığı için *karanlıkta ortadan kalkmasını* ve dolayısıyla mutlak rengin de ortadan kalkmasını *gerektirmektedir*, zira genel ancak özelin zımnında var olabilir. Rengin karanlıkta var olan ama duyuyla idrak edilemeyen bir tabakası bulunduğu ve mutlak rengin de bu tabaka zımnında var olması muhtemel olduğundan İbnü'l-Heysem *"bundan rengin de mutlak olarak bulunmadığı sezilir"* demiş ve söylediği şeyin sezgiye muhtaç olduğunu ve dolayısıyla da başkasına delil olamayacağını itiraf etmiştir. İlaveten bir kimse şöyle diyebilir: Işıkların mertebelerine göre farklılaşan şey, ışık şartına bağlı olan görmedir yoksa rengin kendisi değildir. Bu durumda ışıkların güçlülüğü ve zayıflığına bağlı olarak görmenin açıklık ve kapalılık bakımından dereceleri vardır ama görülenden ibaret olan renk aynı hal üzere varlığını sürdürür.

في نفسه أو لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم إذا لا عائق هناك سواه. والثاني باطل لأن الهواء المظلم غير مانع من الإبصار فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج إذا أوقد ناراً وقع عليه ضوؤها والهواء الذي بينهما مع كونه مظلماً لا يعوق عن رؤيته وكيف تكون الظلمة عائقةً من الرؤية مع كونها أمراً عدمياً.

[٤٠١] والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الإمام الرازي أنه أي الضوء شرطٌ لرؤيته لا لوجوده فإن رؤيته زائدة على ذاته، والمتحقق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة، وأما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه، والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج عنه لعدم إحاطة الضوء به أي بالجالس في الغار فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار.

[٤٠٢] قال ابن الهيثم مستدلاًّ على أن الضوء شرطٌ لوجود اللون: إنّا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد، وكلما كان أضعف كان أضعف فكل طبقةٍ من الضوء شرطٌ لطبقةٍ من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الأولى فإذا انتفت طبقات الأضواء كلها انتفت أيضاً طبقات الألوان بأسرها وهذا يوجب أن هذه الألوان التي هي في ضمن هذه الطبقات تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الأضواء فينتفي اللون المطلق أيضاً لأن العام لا يوجد إلا في ضمن الخاص، ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال: ويحدس منه انتفاء اللون مطلقاً فاعترف بأن ما ذكره محتاجٌ إلى الحدس فلا يكون حجةً على الغير مع أن لقائلٍ أن يقول: المختلف بحسب مراتب الأضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الأضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقياً على حالةٍ واحدة.

[403] *Sen biliyorsun ki, Ehl-i Hakk'ın görüşü şudur: Görme* ister renklerle isterse başkalarıyla ilgili olsun *Allah'ın* meşieti doğrultusunda *canlıda yarattığı bir durumdur ve ne ışık, ne karşılıklı bulunma ne de* filozoflar ve Mu'tezile'nin dikkate aldığı *başka şartlara bağlıdır.* Nitekim bu husus, Allah'ı görme bahsinde gelecektir. *Biz, böylesi şeylere senin onları yerinde öğreneceğine güvenerek değinmiyoruz.* Dolayısıyla sana düşen, bütün bahislerde Ehl-i Hakk'ın kaidelerine tutunmaktır.

Üçüncü Maksat: Karanlık

[404] *Karanlık, aydınlanma özelliğine sahip şeyde ışığın bulunmamasıdır.* Buna göre karanlık ve aydınlık arasındaki zıtlık, yokluk-meleke tekâbüllüğüdür. *Karanlığın ademî bir durum olduğunun delili,* karanlık *mağarada oturan kimsenin* üzerine ışık vuran *dışarıdaki bir kimseyi görmesi ama bunun tersinin olmaması* yani dışarıdakinin oturanı görmemesidir. Her iki taraftan da zikredilen bu durumun *nedeni,* karanlığın *havayla kâim ve görmeye engel gerçek bir durum olmamasıdır.* Çünkü böyle olsaydı o ikisi arasında görmenin engeli bulunduğundan birbirlerini kesinlikle göremezlerdi. Şu halde belirginleşmektedir ki, karanlık ışığın bulunmamasıdır. Bu takdirde mağarada oturanın görülmesinin şartı bulunmadığından o, görülmemektedir. Oysa dışarıdakinin görülme şartı bulunduğundan o görülmektedir. Bundan dolayı, o ikisinin durumu farklılaşmaktadır.

[405] Yazar şöyle demiştir: *Eğer "görmenin şartı,* mutlak olarak ışık veya göreni kuşatan ışık değil de *görüleni kuşatan ışık olduğu gibi* görmenin *engeli de* göreni kuşatan karanlık veya mutlak karanlık değil *görüleni kuşatan karanlıktır" denilseydi* bu söz, *yadırganmazdı.* Bu takdirde karanlık, engel teşkil eden mevcut bir şey olur. Bununla birlikte belirtildiği üzere mağarada oturan ile dışarıdaki kimsenin durumları, görme bakımından farklılaşır.

[406] Karanlığın ademî bir durum olduğu şöyle de delillendirilir: Biz cisme başka herhangi bir sıfat nispet etmeden onun aydınlıktan yoksun olduğunu varsaydığımızda onun hali, havada duyulur bir durum olarak tahayyül edilen bu karanlıktan ibaret olur. Halbuki orada duyulur bir durum yoktur. Nitekim biz gözümüzü kapattığımızda

[٤٠٣] **وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية** سواء كانت متعلقة بالألوان أو بغيرها **أمرٌ يخلقه الله في الحي** على وفق مشيئته **ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما** من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤية الله تعالى؛ **وإنما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك لها في مواضعها** فعليك برعاية قواعد أهل الحق في جميع المباحث وإن لم نصرح بها.

المقصد الثالث الظلمة

[٤٠٤] **الظلمة عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئاً** فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة **والدليل على أنه أمرٌ عدمي رؤية الجالس في الغار** المظلم **الخارج** عنه إذا وقع في الخارج ضوء **ولا عكس** أي لا يرى الخارج الجالس **وما هو** أي ليس الحال المذكور من الجانبين **إلا لأنه ليس** الظلام **أمراً حقيقياً قائماً بالهواء مانعاً من الإبصار** إذا لو كان كذلك لم يرَ أحدهما الآخر أصلاً لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين أنها عدم الضوء وحينئذٍ ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئياً فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئياً فيرى فلذلك اختلف حالهما.

[٤٠٥] قال المصنف: **ولو قيل: كما أن شرط الرؤية ضوءٌ يحيط بالمرئي** لا الضوء مطلقاً ولا الضوء المحيط بالرائي **فقد يكون العائق** عن الرؤية **ظلمةً تحيط به** أي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقاً **لم يكن** هذا القول **بعيداً** وحينئذٍ تكون الظلمة أمراً موجوداً عائقاً مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر.

[٤٠٦] وقد يستدل على كونها عدمية بأنّا إذا قدّرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفةٍ أخرى إليه لم يكن حاله إلا هذه الظلمة التي نتخيلها أمراً محسوساً في الهواء وليس هناك أمر محسوس؛ ألا ترى أنّا إذا غمضنا

bizim halimiz zifiri karanlıkta gözümüzün açık olduğu halimiz gibidir. Kuşkusuz biz gözümüzü kapattığımız esnada göz kapaklarımızda hiçbir şey görmeyiz, hatta bu durumda hiçbir şey görmediğimizden karalık gibi niteliği gördüğümüzü tahayyül ederiz. İşte karanlığı duyulur bir durum olarak tahayyül ettiğimizde de durum böyledir.

[407] *Bir Ayrıntı: Onlardan kimisi karanlığı bir kısım şeylerin görülmesinin şartı saymıştır. Buna örnek* yıldızlar ve uzaktaki ateşler gibi *geceleyin parlayan* ve görülen ama gündüz görülmeyen *şeylerdir.* Bunun nedeni, karanlığın bunların görülmesinin şartı olmasıdır.

[408] *Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Bunun nedeni, görmenin karanlığa dayalı olması değildir. Aksine sebep şudur: Duyu, gece vakti gündüz vaktinde olduğu gibi güçlü ışıktan etkilenmez ve dolayısıyla zayıf* ışıktan *etkilenir* ve onu idrak eder. Duyu gündüz güçlü ışıktan etkilendiğinden zayıf ışıktan etkilenmez ve dolayısıyla onu idrak etmez. *Bu,* eve bir menfezden ışık vurduğunda *evde görülen toza benzer. Bu toz güneşte görülmez* çünkü bu durumda insanın gözü güneşin ışığına mağlup olur ve dolayısıyla tozu duyumsamaya güç yetiremez. Oysa insan evdeyken durum farklıdır. Zira burada insanın gözü güçlü bir ışıktan etkilenmez. Bu sebeple de zayıf bir ışıkla aydınlanan tozu idrak eder. Kavrayışlı bir kimseye kapalı değildir ki, en uygunu, bu ayrıntıyı ikinci maksadın ardından üçüncü maksat yapması, sonra da karanlığın ademî oluşununa ilişkin açıklamayı üçüncü maksadın ayrıntısı yapmasıydı.

Görülenlerin İkinci Kısmı: Işıklar

Bu kısımda dört maksat vardır.

Birinci [Maksat: Işığın Mahiyeti]

[409] Önceki *filozoflar ışığın ışık saçan şeyden ayrılan ve ışıyan nesneye bitişen küçük cisimler olduğunu iddia etmiştir.*

[410] *İki gerekçe bu görüşü çürütmektedir. Birincisi:* Işıktan ibaret olan *o* küçük cisimler, *ya* gözle *duyumsanamaz* ki bu durumda ışık, duyulur olmaz. *Oysa zorunluluk bunu yalanlamaktadır ya da*

العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أنّا لا نرى في حال التغميض شيئاً في جفوننا بل لنا في هذه الحالة أنّا لا نرى شيئاً فنتخيل أنّا نرى كيفيةً كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة أمراً محسوساً.

[٤٠٧] فرع؛ منهم من جعل الظلمة شرطاً لرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار، وما ذلك إلا لكون الظلمة شرطاً لرؤيتها.

[٤٠٨] ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه، ولما كان في النهار منفعلاً عن ضوءٍ قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت إذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لأن بصر الإنسان حينئذٍ يصير مغلوباً بضوئها فلا يقوى على إحساس الهباء بخلاف ما إذا كان في البيت فإن بصره ليس ههنا منفعلاً عن ضوءٍ قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوءٍ ضعيف، ولا يخفى على ذي فطنةٍ أن الأولى أن يجعل هذا الفرع مقصداً ثالثاً عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعاً للمقصد الثالث.

القسم الثاني من قسمي المبصرات في الأضواء

وفيه مقاصد أربعة:

الأول

[٤٠٩] زعم بعض الحكماء الأقدمين أن الضوء أجسامٌ صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء.

[٤١٠] ويبطله وجهان؛ الأول إنها أي تلك الأجسام الصغار التي هي الضوء إما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء حينئذٍ محسوساً به والضرورة تكذّبه، أو

duyumsanabilir ki bu durumda söz konusu cisimler altındakileri örtecektir. Bu takdirde daha aydınlık olan şey, daha örtülü olacaktır. Halbuki bunun aksi gözlenmektedir. Çünkü daha aydınlık olan şey, daha açıktır.

[411] *Ancak bu eleştiri sorunludur. Çünkü* görülen cismin altındaki cismi örtmesi, *renkli cisimlerin özelliğidir.* Zira renkli cisimler, arkalarındaki şeyleri örter, çünkü gözün ışınları o cisme nüfuz edemez. *Fakat şeffaf* cisimler *böyle değildir*, gözün nuru bunlara nüfuz eder ve onların ardındakilerle bağlantı kurar. *Mesela billur yüzeyi* ve şeffaf cam *ardındakileri daha açık hale getirir. Bundan dolayı yaşlılar küçük yazıları okumak için bunlardan yardım alır.*

[412] Bazen buna şöyle cevap verilir: O eğer duyulur bir cisim olsaydı onun çokluğu, altındakileri duyumsamanın güçlü oluşunu gerektirmezdi. Çünkü duyu onunla meşgul olmaktadır. O çoğaldığında duyunun onunla meşguliyeti de artmakta ve dolayısıyla onun ardındakinin duyumsanması azalmaktadır. Nitekim sözü edilen yüzey çok kalın olduğunda altındakine perde olmaktadır. İnce olanlarından ise yalnızca zayıf gözler yardım almaktadır. Güçlü gözlerde durum tam aksidir, çünkü o, güçlü gözlerin onun ardındakini görmesine perde olmaktadır.

[413] *İkincisi: Eğer* ışık *cisim olsaydı onun hareketi doğal olurdu.* Çünkü onun kesinlikle iradesi olmadığı gibi onun zorlayan bir zorlayıcı da yoktur. *Dolayısıyla onun* doğal hareketi, tek *bir yöne doğru olurdu. Bu durumda* ışık *her yönden gelmezdi* aksine sadece bir yönden gelirdi. *Oysa ardbitişen yanlıştır.* Çünkü ışık, cisimler üzerine çeşitli ve farklı yönlerden düşmektedir.

[414] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Işığın farklı yönlerde hareketi gerektiren farklı tabiatlara sahip cisimler olması mümkündür. Evet, ışığın mutlak olarak tek bir hakikat olduğu kesinleşirse bu delil geçerli olur.

[415] *Bunu* yani ışığın cisim olmadığını *destekleyen durumlardan biri şudur: Nur bir delikten* eve *girdiğinde, sonra da o deliği* bir anda *kapattığımızda* nur olduğu varsayılan *o* cisim, gerek kapamadan önce gerekse kapamadan sonra evden *çıkmaz.* Bu açıktır. *Ayrıca onun zâtı da yok olmaz.* Aksi halde bir cismin iki cisim arasına girip birini yok etmesi durumu ortaya çıkar. Yine

محسوسةً فتستر ما تحتها فيكون الأكثر ضوءاً أكثر استتاراً والمشاهد عكسه فإن ما هو أكثر ضوءاً يكون أكثر ظهوراً.

[٤١١] **وفيه نظر فإن ذلك** أعني ستر الجسم المرئي ما تحته **شأن الأجسام الملونة** فإنها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها **دون** الأجسام **الشفافة** التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها **فإن صفحة البلور** والزجاج الشفاف **تزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة**.

[٤١٢] وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسماً محسوساً لم تكن كثرته موجبةً لشدة الإحساس بما تحته لأن الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الإحساس بما وراءه؛ ألا ترى أن تلك الصفيحة إذا غلظت جداً أوجبت لما تحتها ستراً، وأن الاستعانة بالرقيقة منها إنما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجابٌ لها عن رؤية ما وراءها.

[٤١٣] **الثاني لو كان** الضوء **جسماً لكانت حركته بالطبع** إذ لا إرادة له قطعاً ولا قاسر معه يقسره أيضاً **فكانت** حركته الطبيعية **إلى جهةٍ** واحدة **فلم يقع** الضوء **من كل جهة** بل من جهةٍ واحدة فقط **والتالي باطل** لأن الضوء يقع على الأجسام من جهاتٍ متعددةٍ مختلفة.

[٤١٤] واعترض عليه بجواز أن يكون الضوء أجساماً مختلفة الطبائع مقتضيةً للحركة في الجهات المتباينة. نعم لو ثبت أن الضوء مطلقاً حقيقةٌ واحدة لتمّ.

[٤١٥] **ومما يقوّي ذلك** أي عدم كون الضوء جسماً **أن النور إذا دخل** في البيت **من الكوة ثم سددناها** دفعةً واحدة **فإنه** أي ذلك الجسم الذي فرض أنه النور **لا يخرج** من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر، **ولا تعدم ذاته** وإلا لزم أن تكون حيلولة الجسم بين جسمين معدمة لأحدهما، ولا يبقى أيضاً

bulunduğu hal üzere de devam etmez. *Aksine onun* görülen *niteliği* yok olur ki *bizim kastımız da budur.* Çünkü ışık veren şeyin karşısında olmaktan meydana gelen ve onun ortadan kalkmasıyla da ortadan kalkan o nitelik, ışıktır. Bunun bir kısım cisimlerde gerçekleştiği ortaya çıktığına göre bütün cisimler de gerçekleştiği ortaya çıkmıştır. Çünkü farklılık bulunmadığı kesindir.

[416] *Yine güneş ufuktan doğduğunda dünya* yani yeryüzü ve ona bitişik şeyler *bir lahzada aydınlanır. Oysa* dünyaya feyzeden nurun dördüncü felekten yeryüzüne dek *hareketinin, o* latif lahzada *gerçekleştiği düşünülemez.* Bu hareket, feleklerin katedilebileceğini düşünen kimseye göre imkânsız değildir, aksine tıpkı cismin kendisiyle başka bir cisim arasına girilmesiyle ortadan kalkmasının yadırganması gibi yadırganır. Bu sebeple yazar bu iki gerekçeyi müstakil deliller yapmamış, daha önce anlatılanların destekçileri yapmıştır. Çünkü yadırgama, kesin bilgiye ulaşmanın amaçlandığı duruma delil olamaz.

[417] *Hasım* ışığın cisim olduğuna *şöyle delil getirmiştir: Işık, hareketlidir. Çünkü ışık,* güneş ve kandil gibi yüksekte bulunan *aydınlatıcıdan inmektedir* ve her inen de hareket eder. *Harekette onun hareketini izler.* Diğer deyişle aydınlatıcı ışığı izler ve Güneş ve kandilde olduğu gibi onun hareketine bağlı olarak hareket eder. Işık *karşılaştığı cisim* parlak olduğu takdirde bu cisim*den* diğer bir cisme *yansır.* Yansıma ise bir harekettir. O halde bu üç gerekçe göstermektedir ki, ışık hareketlidir. *Her hareketli de cisimdir.*

[418] *Biz şöyle deriz: Işığın* hiçbir hareketi yoktur aksine onun *hareketi salt vehim* ve yanlış bir tahayyül*den ibarettir. Bu* tevehhümün sebebi ise ışığın ışık veren cismin *mukâbilinde* bulunan alıcıda *meydana gelmesidir.* Bu nedenle ışığın hareket ettiği ve karşısındakine ulaştığı vehmedilmektedir. *Işığın* o şeyde meydana gelmesi, mesela güneş gibi *yüksekte bulunan* bir ışıtanın karşısında olmasın*dan kaynakladığından onun* yukarıdan aşağıya doğru *indiği tahayyül edilmektedir.* Halbuki bu, yanlıştır. Zira ışık aşağı doğru inseydi onu mesafenin ortasındayken görebilirdik. Öyleyse doğrusu, onun karşıda bulunan bir alıcıda aniden meydana geldiğidir. *Işığın* karşıdaki cisimde *meydana gelmesi, ışıtana nispetle konumuna* ve ona olan paralelliğine *tâbi olduğundan* o paralellik ortadan kalkıp da başka bir alıcıya geçtiğinde ışık birinciden zâil olur ve diğerinde meydana gelir. Bu sebeple *ışığın hareket bakımından onu izlediği* ve birinci cisimden diğerine geçtiği *zannedilmiştir.* Işık, bizzat ışıtanın karşısında meydana geldiği gibi *ışıyanın* yani kendisine başkasından ışık gelen şeyin *karşısında da meydana geldiğinden ve*

على حاله الذي كان عليه بل تعدم كيفيته التي كانت مبصرة وهو مرادنا فإن تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء، وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت.

[٤١٦] وأيضاً فالشمس إذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا أي وجه الأرض وما يتصل به في اللحظة، وحركته أي حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع إلى وجه الأرض لا تعقل فيها أي في تلك اللحظة اللطيفة، ولما كانت هذه الحركة عند من يجوّز خرق الأفلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقوّيين لما تقدم لا دليلين مستقلين لأن الاستبعاد لا يكون دليلاً على ما يطلب فيه اليقين.

[٤١٧] احتج الخصم على كون الضوء جسماً بأن الضوء متحرك لأنه منحدرٌ عن المضيء العالي كالشمس والنار وكل منحدرٍ متحرك ويتبعه أي يتبع الضوء المضيء في الحركة أي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء عمّا يلقاه إذا كان صقيلاً إلى جسمٍ آخر، والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الضوء متحرك وكل متحرك جسم.

[٤١٨] قلنا: ليس للضوء حركة أصلاً بل حركته وهمٌ محض وتخيلٌ باطل، و سبب ذلك التوهم حدوثه في المقابل أي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء فيتوهم أنه تحرك منه ووصل إلى المقابل، ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيء عالٍ كالشمس مثلاً تخيل أنه ينحدر من العالي إلى السافل، وهو باطل إذ لو كان منحدراً لرأيناه في وسط المسافة؛ فالصواب إذن أنه يحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم القابل تابعاً للوضع من المضيء أي لوضعه منه ومحاذاته إياه فإذا زالت تلك المحاذاة إلى قابلٍ آخر زال الضوء عن الأول وحدث في ذلك الآخر ظنّ أنه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الأول إلى الجسم الآخر، ولما كان الضوء يحدث في مقابلة المستضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته والمتوسط

başkasıyla ışıyan bu *ortadaki de* ışığın, ışıyan bu şeyin karşısındaki şeyde, diğer deyişle ışığın kendisine yansıdığı cisimde *meydana gelmesinde şart olduğundan* ışığın *orada* ışıyandan ışığın kendisine yansıdığı şeye doğru *bir intikal* ve hareket içinde olduğu *zannedilmiştir.* Şu halde onların ışığın hareket ettiğine dair zikrettiği üç gerekçenin de yanlışlığı ortaya çıkmıştır.

[419] Yine *onlara* delillerini temelden nakz etmek için *gölge eleştirisi yöneltilir.* Zira gölge, hareket eder ve her neye aitse onun intikaliyle intikal eder. *Oysa gölgenin cisim olmadığında ittifak vardır.* Şayet bu eleştiriyi "Gölgenin hareketi yoktur, aksine paralelliklerin değişmesine göre bir yerden zâil olup başka bir yerde meydana gelmektedir" şeklinde cevaplarlarsa şöyle deriz: Işıkta da durum böyledir.

[420] Işığın cisim olmasının yanlışlığının *bir uzantısı: Işığın* cisim olmadığını aksine cisimdeki *bir nitelik olduğunu kabul edenlerin bir kısmı ışık, rengin zuhurunun mertebeleridir demiş* ve şunu iddia etmiştir: Mutlak zuhur, ışıktır; mutlak gizlenme karanlıktır; bu ikisi arasındaki ise gölgedir. Işığın mertebeleri de bu iki uca yakınlık ve uzaklığa bağlı olarak değişir. Buna göre duyu, o mertebelerinden bir mertebeye alıştığı sonra da zuhuru, birinciden daha güçlü bir mertebeyi gördüğünde orada bir parıltı ve ışıltı olduğunu sanar. Oysa durum böyle değildir. Orada daha tam bir şekilde zuhur etmiş olan renk üzerine ilave bir nitelik yoktur. Bu takdirde ışık, farklı mertebelerde zuhur eden renkten ibarettir, renk üzerine zâit bir mevcut nitelik değildir.

[421] Şayet onlara "Biz aydınlık renk ile karanlık renk arasındaki farkı idrak ediyoruz" şeklinde itiraz edilirse şöyle derler: Bunun sebebi ikisinden birinin gizli diğerinin açık olmasıdır, aydınlık renkle birlikte var olan başka bir nitelik değildir. Onlardan biri, bu hususta o kadar ileri gitti ki şöyle dedi: "Güneşin ışığı, onun renginin tam bir zuhurundan ibarettir. Onun zuhuru güçlendiği ve son sınıra ulaştığında gözleri öylesine kamaştırır ki renk gizlenir. Fakat bunun nedeni, rengin kendinde gizli olması değil, gözün son derece açık olanı algılamaktan acizliğidir." Bu, onların görüşlerinin anlatımıdır.

الذي هو هذا المستضيء بالغير **شرط في حدوثه** أي حدوث في الضوء فيما يقابل هذا المستضيء أعني الجسم الذي انعكس إليه الضوء **ظنّ أن ثمة انتقالاً** وحركةً للضوء من المستضيء إلى المنعكس إليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء.

[٤١٩] **ويرد** أيضاً **عليهم الظل** نقضاً على أصل دليلهم فإنه متحركٌ ومنتقلٌ بانتقال صاحبه **مع الاتفاق على أنه ليس جسماً** فإن أجابوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا: كذلك الحال في الضوء أيضاً.

[٤٢٠] **فرع** على بطلان كون الضوء جسماً **من المعترفين بأنه** أي الضوء ليس جسماً بل هو **كيفية** في الجسم **من قال: هو مراتب ظهور اللون** وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل، وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فإذا ألف الحس مرتبةً من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الأول حسب أن هناك بريقاً ولمعاناً، وليس الأمر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً أتمّ فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه.

[٤٢١] فإن أورد عليهما أنّا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا: إن ذلك بسبب أن أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفيةٍ أخرى موجودة مع المستنير. وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال: إن ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الأبصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن إدراك ما هو جليٌّ في الغاية. هذا تقرير مذهبهم.

[422] *Bu görüşü çürüten şudur: Bu* görüşü kabul eden kimse *orada* değişik mertebelerde *yenilenen bir şey olduğunu kabul etmiş*, onu zuhûr kelimesiyle ifade etmiş ve ona ışık adını vermiştir. *Şu halde* bu yenilenen şeyden ibaret olan ışık, *rengin kendisi değildir.* Çünkü o, sürekli bir durumdur. Bundan dolayı onun görüşü çürümektedir. *Ve çünkü ışık, bütün renkler arasında ortaktır.* Zira karalık, aklık ve diğer renkler kimi zaman ışık verir ve aydınlatır. Kuşkusuz renkler, mahiyette ortak değil, farklıdırlar. Dolayısıyla ışık, renklerin kendisi olamaz.

[423] Onların görüşünü çürüten bu *iki gerekçe sorunludur. Çünkü* o görüşü *benimseyen kimse şöyle diyebilir:* Senin de kabul ettiğin *yenilenen* şey, *meydana gelen bir renktir.* Dolayısıyla ışık, renge ilave bir şey olamaz.

[424] Ancak bu düşünce sorunludur. Çünkü bu takdirde renklerin ışığın güçlenmesine bağlı olarak yavaş yavaş yenilenmesi gerekir. İster varlıkta peş peşe gelsinler isterse de mahalde bir araya gelsinler farketmez. Halbuki her ikisi de onlara göre yanlıştır.

[425] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Işık rengin zuhurudur diyenler şayet ışık rengin sebebi olduğu için ışığı rengin zâtına ilave bir nitelik yapmışlar ve ona zuhur adını vermişlerse bu, lafzî bir tartışmadır. Şayet bu zuhurun nisbî bir halin yenilenmesi yani rengin duyu nezdinde zuhuru olduğunu iddia etmişlerse bu yanlıştır. Çünkü ışık, nisbî olmayan bir durumdur. Dolayısıyla onun nisbî halle açıklanması doğru değildir. Şayet ışığı, yenilenen renkten ibaret yapmışlarsa bu durumda ışık rengin zuhurudur sözlerinin hiçbir anlamı yoktur."

[426] *Ve* çünkü mahiyet bakımından birbirinden farklı şeylerin zâtî veya arazî bir durumda *ortak olmaları mümkündür.* Bu takdirde hakikatleri farklı *renklerin, mertebe sahibi olmakta* yani farklı mertebeleri bulunan zuhurda ortaklıkları mümkündür.

[427] Ancak bu eleştiri gerçekten zayıftır. Çünkü kastedilen, aklıktaki ışığın mahiyet bakımından karalıktaki ışığın misli olduğudur. Nitekim duyu da buna tanıklık etmektedir. Halbuki o ikisi kesinlikle mahiyet bakımından mütemâsil değildir. Dolayısıyla bu ikisinden her birinin ışığı onun kendisi değildir, aksine ona ilave bir durumdur. Bu iki gerekçe yanlış olduğuna göre

[٤٢٢] **ويبطله أنه** أي القائل به **اعترف أن ثمة أمراً متجدداً** على اختلاف مراتبه عبّر عنه بالظهور وسمّاه ضوءاً **فلا يكون** الضوء الذي هو هذا المتجدد **نفس اللون** لكونه أمراً مستمراً فبطل مذهبه لهذا **ولأنه** أعني الضوء **مشتركٌ بين الألوان كلها** فإن السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئةً مشرقة، ولا شك أنها غير متشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها.

[٤٢٣] **وفيهما** أي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم **نظر إذ ربما يقول** ذلك القائل: الأمر **المتجدد** الذي اعترفت به **لون يحدث** فلا يكون الضوء زائداً على اللون.

[٤٢٤] وفيه بحث إذ يلزمه حينئذٍ تجدد الألوان بحسب اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبةً في الوجود أو مجتمعةً في المحل، وكلاهما باطلٌ عندهم.

[٤٢٥] قال الإمام الرازي: هؤلاء الذي قالوا: الضوء ظهور اللون، إن جعلوا الضوء كيفيةً زائدةً على ذات اللون وسمّوه بالظهور لأنه سببٌ له فذلك نزاعٌ لفظي، وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية أعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لأن الضوء أمرٌ غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية، وإن جعلوه عبارةً عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم: الضوء ظهور اللون معنى.

[٤٢٦] **وأنه** عطف على إذ ربما أي ولأنه **يجوز اشتراك** الأمور المتخالفة بالماهية في أمرٍ ذاتي أو عرضي فيجوز حينئذٍ اشتراك **الألوان** المختلفة الحقائق **في كونها ذات مراتب** أي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة.

[٤٢٧] وهذا ضعيفٌ جداً إذ المراد أن الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس، وهما لا يتماثلان في الماهية قطعاً فلا يكون ضوء كلٍّ منهما عينه بل أمراً زائداً عليه. وإذ قد بطل

söz konusu düşünceyi ileri süren kimseye verilecek *güvenilir* cevap *şudur: Karanlıkta billura ışık düştüğünde ışık görülür ama onun rengi görülmez.* Çünkü onun rengi yoktur. Aynı şekilde karanlıkta suya ışık düştüğünde onun ışığı görülür ama onun rengi görülmez. Çünkü rengi yoktur. O halde renk olmaksızın ışık var olmaktadır. Nitekim renk de ışık olmaksızın var olmaktadır. Zira kara ve başka renkler kimi zaman ışımayabilir. Yine ışık, rengin ta kendisi olsaydı onun bir kısmı diğerine zıt olurdu. Halbuki bu yanlıştır. Çünkü ışığın mukâbili yalnızca karanlıktır.

[428] "Işık rengin zuhurudur, renge ilave nitelik değildir. Fakat duyu daha önce geçtiği üzere en düşükten en yükseğe çıktığında orada bir parıltı ve ışıltı olduğunu zanneder" diyen kimse *şöyle delil getirmiştir: Zayıf* ışık *güçlü ışıkla zâil olur. Buna örnek* ateş böceği ve kendi gözü gibi *gecedeki ışıltıdır.* Bu ışıltı, karanlıkta aydınlık görünür ama kandil varken onun ışığı görülmez. *Sonra kandil gelir.* Kandilin güçlü bir ışık verdiği görünür ama onun ışığı, Ay'ın ışığında yok olur. *Sonra Ay gelir.* Ay ışıtır ama Güneş varken onun ışığı yoktur. *Sonra Güneş gelir.* O, ışıtmanın zirvesindedir ve onun ışığında bütün diğerlerinin ışığı yok olur. *Bunun* yani güçlü ışık olduğunda zayıf ışığın ortadan kalkmasının *nedeni şudur: Duyu güçlü ışığın bulunduğu esnada zayıf ışığı idrak edemez. Oysa orada* nefsü'l-emir bakımından *ortadan kalkma söz konusu değildir.* Aksine duyu karanlıkta zayıfladığı ve geceleyin parlayanın da bir miktar zuhuru bulunduğundan, o zuhurun onun rengine ilave bir nitelik olduğunu zannetmiştir. Sonra kandilin ışığıyla güçlendiği ve parlayana baktığında gözün zayıflığı zâil olduğu için onun parıltısını görmemiştir. Kandil ve Ay'ın açıklaması da böyledir. Şu halde açığa çıkmıştır ki, söz konusu şeylerin ışıkları, onların renklerinin duyu nezdinde zuhur etmesinden ibarettir. Nitekim onların zevali de renklerinin duyu nezdinde gizlenmesinden ibarettir. Bu nedenle ışık, renge ilave bir nitelik ve rengin zuhuru değildir.

[429] *Biz deriz ki, bu bir temsildir* yani örneklemedir. *Bu temsil, olsa olsa* söylediğiniz *bu şeyin,* duyunun güçlü ve zayıf oluşuna bağlı olarak idraklerin güçlülük ve zayıflık bakımından farklı oluşlarında *bir etkisi olabileceğini gösterir.* Ama ışığın renge ilave mevcut bir nitelik ve onun zuhuru olmadığını göstermez. Zira daha önce geçmişti ki duyu, güçlüden etkilendiği esnada kendinde var olan zayıftan etkilenmez.

هذان الوجهان **فالمعتمد** في الرد على هذا القائل **أن البلور في الظلمة إذا وقع عليه ضوءٌ يرى ضوءه دون لونه** إذ لا لون له، وكذا الماء في الظلمة إذا وقع عليه الضوء فإنه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضاً اللون بدونه فإن السواد وغيره من الألوان قد لا يكون مضيئاً، وأيضاً لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضداً لبعضه لكنه باطل لأن الضوء لا يقابله إلا الظلمة.

[٤٢٨] **احتج** القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفيةً زائدةً عليه بل الحس كما مرّ إذا ترقّى من الأدنى إلى الأعلى ظن هناك بريقاً ولمعاناً **بأنه يزول** الضوء **الأضعف بالأقوى كاللامع بالليل** مثل اليراعة وعين الهرة فإنه يرى مضيئاً في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج، **ثم السراج** فإنه يرى مضيئاً شديداً ويضمحل ضوؤه في ضوء القمر، **ثم القمر** فإنه مضيء ولا ضوء له في الشمس، **ثم الشمس** فإنها الغاية في الإضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها **وما هو** أي ليس زوال الأضعف بالأقوى **إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى ولا زوال ثمة** بحسب نفس الأمر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن أن ذلك الظهور كيفيةً زائدةً على لونه، ثم إذا تقوّى بنور السراج ونظر إلى اللامع لم يرَ له لمعاناً لزوال ضعف البصر. وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن أضواء هذه الأشياء ليست إلا ظهور ألوانها عند الحس، كما أن زوالها ليس إلا خفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفيةً زائدة على اللون وظهوره.

[٤٢٩] **قلنا: هذا تمثيل** أي إيراد مثال **غايته تجويز أن يكون لذلك** الذي ذكرتموه **أثر** في اختلاف أحوال الإدراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه، ولا يدل على أن الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره إذ قد مرّ أن الحس لا ينفعل عن الأضعف

Dolayısıyla mesela parlayanın kendi renginden başka bir ışığı olabilir ama bu ışık, kandil ışığında görünmez.

İkinci Maksat: Mutlak Olarak Işığın Mertebeleri

[430] *Zâtı gereği ışıtanla kâim olan şey, ışıktır.* Yani ışık ismi, ışıtan cisimde meydana gelen niteliği ve başkalarını kuşatan şey anlamında kullanıldıktan sonra bazen özel olarak bu anlamda kullanılır. *Buna örnek* ay dışındaki yıldızlar ve *güneştir.* Çünkü bunlar kendiliklerinden aydınlıktırlar ve ışıklarını başka bir ışıtandan almazlar. *Başkası nedeniyle ışıyanda kâim olan ise* bu başkası zâtı gereği ışıtması durumunda *nurdur. Buna örnek* güneş ışığıyla aydınlanan *ay ve yeryüzüdür.* Işık ve nur birbirinin mukâbili olarak kullanıldığında bunlarla sözü edilen iki anlam kastedilir. *Yüce Allah şöyle demiştir: "O, güneşi ışık ve ayı nur yapandır."*[7] *Başkası nedeniyle ışıyan şeyin karşısında bulunması nedeniyle cisimde meydana gelen şey ise gölgedir.* Buna örnek, tan ağardığında ve gün batımının ardından yeryüzünde meydana gelen şeydir. Çünkü bu şey, güneş aracılığıyla ışıyan havadan alınmıştır. Bir diğer örnek, güneşle aydınlanan ayın karşısında bulunması nedeniyle yeryüzünde meydana gelen şeydir. Buna göre ışık, ya cismin zâtından kaynaklanır ya da başkasından alınmıştır. Bu başkası ise ya kendiliğinden ışımaktadır ya da başkası nedeniyle ışımaktadır. Şu halde onun üç mertebesi vardır. Bazen gölge, ışıyan havadan dolayı meydana gelen şey olarak açıklanır. Bu durumda ayın karşısında olmak nedeniyle yeryüzünde meydana şey gölge kapsamına girmemektedir. Bazen ışık, birici ve ikinci kısımlarına ayrılır. Buna göre birinci ışık, kendi başına ışıyan şeyin karşısında bulunmaktan dolayı meydana gelen ışıktır. İkinci ışık ise başkası nedeniyle ışıyanın karşısında bulunmaktan dolayı meydana gelen ışıktır. Bu durumda zâtî ışık, hem birinci hem de ikinci ışığın dışındadır.

[431] *Gölgenin* güçlülük ve zayıflık bakımından farklı pek çok *mertebesi vardır. Mesela duvarların iç yüzeylerinde, evlerde ve depolardaki gölgelerde durum böyledir.* Duvarların iç yüzeylerinde meydana gelen gölge, diğer ikisinden daha güçlü ve şiddetlidir. Çünkü o, yanlarına düşen güneşin karşısında bulunmaktan dolayı aydınlanan şeylerden alınmıştır. Sonra evde meydana gelen gölge, depoda meydana gelen gölgeden daha güçlüdür. Çünkü birincisi,

الموجود في نفسه عند انفعاله عن الأقوى فيجوز أن يكون للامع مثلاً ضوء مغاير للونه إلا أنه لا يرى في ضوء السراج.

المقصد الثاني في مراتبه أي مراتب الضوء مطلقاً

[٤٣٠] القائم بالمضيء لذاته هو الضوء أي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد إطلاقه على ما يعمها وغيرها كما في الشمس وما عدا القمر من الكواكب فإنها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيءٍ آخر، و القائم بالمضيء لغيره نور إذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته كما في القمر ووجه الأرض المستضيئين بضوء الشمس؛ فإذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان. قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالقَمَرَ نُوراً﴾. والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على وجه الأرض حال الإسفار وعقيب الغروب فإنه مستفادٌ من الهواء المضيء بالشمس، وكالحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء إما ذاتي للجسم أو مستفادٌ من غيره، وذلك الغير إما مضيءٌ بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث. وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر، وقد يقسم الضوء إلى أول وثانٍ؛ فالضوء الأول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته، والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجاً عن الضوء الأول والثاني.

[٤٣١] وله أي للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع فإن الحاصل في فناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الأمور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه، ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في المُخدَع بضم الميم أو كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لأن الأول مستفادٌ من

güneşle ışıyandan, ikincisi ise birinciden alınmıştır. Dolayısıyla bu gölgelerin durumları, hazırlayıcılarına bağlı olarak güçlülük ve zayıflık bakımından farklılaşmıştır.

[432] *Yine* evde *deliğin küçüklük ve büyüklüğüne bağlı olarak* güçlülük ve zayıflık bakımından *farklılaştığını gördüğümüz* gölge *de böyledir.* Delik ne kadar büyük olursa evde meydana gelen gölge de o kadar şiddetli ve güçlü olurken delik ne kadar küçük olursa gölge de o kadar zayıf olur. Evdeki gölge güçlülük ve zayıflıktaki mertebeleri bakımından *tıpkı deliğin küçüklük ve büyüklük* mertebeleri *bakımından* sonsuz şeylere *ayrılması gibi sonsuz* yani sayılmayacak kısımlara *ayrılır. Gölge* sözü edilen örnekte deliğin küçüklüğü sebebiyle *zayıflamaya devam eder ve nihayet* bütünüyle *yok olur. İşte bu karanlıktır.* Zira daha önce geçtiği üzere karanlık, ışıma özelliğine sahip şeyde ışığın yokluğudur.

Üçüncü Maksat: Hava Işıkla Nitelenir mi Nitelenmez mi?

[433] Yazarın bu meseleyi burada ele almasının nedeni şudur: Onun ikinci maksatta zikrettiği gölge mertebeleri, havanın ışıkla nitelenmesi üzerine kuruludur. *Onlardan kimisi bunu reddetmiş ve* ışıkla nitelenmeyi *renk şartına bağlamıştır.* Hava ise basît olduğu için renge sahip değildir. Dolayısıyla hava, ışığı kabul etmez çünkü onun şartına sahip değildir. Bir kimse "daha önce geçtiği üzere ışık, filozofa göre, rengin varlığının şartıdır; eğer renk, ışığın da şartı olsaydı kısırdöngü olurdu" diyebileceğinden yazar şu sözüyle bunun cevabına işaret etti: Işık ve renkten *her biri diğerinin şartıdır ve buradaki kısırdöngü, beraberlik kısırdöngüsüdür. Dolayısıyla* bunda *imkânsızlık söz konusu değildir.* Zira daha önce öğrendiğin gibi ayrılma her iki taraf açısından da imkânsız olabilir.

[434] Men eden kimsenin sözünü *şu örnek geçersizleştirmektedir: Biz sabahleyin ufku aydınlık görürüz. Bunun nedeni, ışıkla nitelenmiş olan havadır. Bazen ona şöyle cevap verilir: Bunun nedeni, havayla karışmış olan buhar parçalarıdır. Halbuki biz* genel olarak renkli oldukları için ışığı kabul eden duman, toz ve buhar parçalarını barındırmayan *saf hava hakkında konuşuyoruz.*

المضيء بالشمس، والثاني مستفادٌ من الأول فاختلفت أحوال هذه الأظلال لاختلاف معدّاتها في القوة والضعف.

[٤٣٢] وكما نراه أي وكالظل الذي نراه يختلف في البيت شدةً وضعفاً بصغر الكوّة أي الثقبة النافذة وكبرها فإنها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوى، وكلما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف، وينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف إلى غير النهاية أي إلى أمور غير منحصرة في عددٍ يمكن إحصاؤه انقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوّة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مرّ من أن الظلمة عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئاً.

المقصد الثالث؛ هل يتكيف الهواء بالضوء أو لا

[٤٣٣] وإنما أورده ههنا لأن ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقفٌ على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه أي شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطاً فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه، ولما كان لقائلٍ أن يقول: قد مرّ أن الضوء شرطٌ لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطاً للضوء أيضاً لدار، أجاب عنه بقوله: فكل من الضوء واللون شرطٌ للآخر والدور دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين.

[٤٣٤] ويبطله أي يبطل قول المانع أنّا نرى في الصبح الأفق مضيئاً وما هو إلا لهواءٍ تكيف بالضوء، وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به أي بالهواء والكلام في الهواء الصرف الخالي عن الأجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة.

[435] İmâm Râzî bunu şöyle reddetmiştir: Bu, havanın ne kadar saf olursa gündoğumundan önce ve günbatımından sonra havada ve duvarların aralarında meydana gelen ışığın da daha zayıf olmasını; havadaki buhar ve toz ne kadar çok olursa onun ışığının da daha güçlü olmasını gerektirir. Oysa durum bunun tersinedir. İmâm Râzî, havanın aydınlandığına başka bir yönden de delil getirmiştir. Buna göre hava ışıkla nitelenmeseydi gündüz vakti güneşin yönüne ters yönde bulunan yıldızların görülmesi gerekirdi. Çünkü yıldızlar, ışığını korumaktadır. Bu takdire göre duyu, yıldızların duyumsanmasını engelleyen daha güçlü ışıktan etkilenmezdi.

[436] *Men eden kimse ise şöyle delil getirmiştir: Eğer* hava ışıkla *nitelenseydi duyu havayla nitelenen duvarı duyumsadığı gibi havayı da duyumsardı.* Fakat hava kesinlikle duyumsanmamaktadır. Dolayısıyla hava ışıkla nitelenmemektedir. *Bunun cevabı, gerekliliği men etmektir. Çünkü renk, onun duyumsanmasının bir şartı olabilir.* Bu durumda sadece ışıkla nitelenmek, zayıf ışıkla nitelenen şeyin görülmesinde yeterli olmaz. *Hava ise ya* bütünüyle *renksizdir ya da* suyun ve şeffaf taşların renginden daha zayıf olacak şekilde son derece *zayıf bir renge sahiptir.* Zayıf olması durumunda renk -şayet havanın ışığı kabulünün şartı yapılırsa- havanın ışığı kabulüne yeterli olmakla birlikte havanın görülmesinde yeterli olmaz.

Dördüncü Maksat: [Işın ve Işıltı]

[437] *Orada* bir kısım aydınlık *cisimler üzerinde parlayan, ışıktan başka bir şey vardır. Adeta bu şey, o* cisimlerden *feyiz eder ve neredeyse onların rengini örter. Cisim o* parlayan şeye, *ya* güneşin zâtından kaynaklanan parıltı ve ışıltısında olduğu gibi *zâtı gereği sahiptir ve* bu takdirde *şuâ/ışın olarak adlandırılır ya da* güneşin karşısında bulunan aynanın parıltısında olduğu gibi *bir başkasından dolayı sahiptir ve* bu takdirde *ışıltı/berîk olarak adlandırılır. Işıltının şuaya nispeti, nurun ışığa nispeti gibidir.* Buna göre şua ve ışık, cisim için zâtî iken ışıltı ve nur, başkasından alınmıştır.

[٤٣٥] وردّه الإمام الرازي بأنه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان أصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفنية الجدران أضعف، وكلما كان البخار والغبار فيه أكثر كان ضوؤه أقوى لكن الأمر بالعكس، واحتج على استضاءة الهواء بوجهٍ آخر أيضاً هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لأن الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوءٍ أقوى يمنع من الإحساس بها.

[٤٣٦] احتج المانع بأنه لو تكيف الهواء به لأحس به أي بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به أصلاً فلا يكون متكيفاً بالضوء. وجوابه منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطاً في الإحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافياً في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهوء إما غير ملون بالكلية، وإما له لونٌ ضعيفٌ جداً بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والأحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء إن جعل قبوله له مشروطاً باللون.

المقصد الرابع

[٤٣٧] أن ثمة شيئاً غير الضوء يترقرق أي يتلألأ ويلمع على بعض الأجسام المستنيرة كأنه شيءٌ يفيض منها أي من تلك الأجسام ويكاد يستر لونها، وهو أعني ذلك الشيء المترقرق له أي للجسم إما لذاته ويسمى حينئذٍ شعاعاً كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي، وإما من غيره ويسمى حينئذٍ بريقاً كما للمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء في أن الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره.

Duyulurların Üçüncü Türü: [İşitilenler]

[438] Duyulurların *üçüncü türü, işitilenlerdir. Bunlar, sesler ile* seslere ilişen niteliklerden ibaret olan *harflerdir.* Üçüncü türün *bahisleri iki kısımdır.*

Birinci Kısım: Ses Hakkındadır

[439] Ses harfin iliştiği şey olup doğal olarak onu öncelediğinden yazar sesi harfin önüne aldı. *Ses hakkında bir kısım maksatlar vardır.*

Birinci [Maksat: Sesin Mahiyeti]

[440] Ses, her ne kadar diğer duyulurlar gibi bedîhî olarak tasavvur edilse de *onun* yakın veya uzak *sebebinden dolayı mahiyeti bir kısım düşünürlere karmaşık gelmiştir. Bu nedenle şöyle denilmiştir:* Ses *dalgalanmadır* yani havanın dalgalanmasıdır. Bu, sesin yakın sebebidir. *Yine* sesin *vurma veya dağıtma olduğu söylenmiştir.* Oysa bu ikisi, sesin uzak sebepleridir. İşaret ettiğimiz üzere *gerçek şu ki sesin mahiyeti bedîhîdir*, tarife muhtaç değildir ve onların vehmettiğinden de farklıdır. Çünkü dalgalanma, dokunmayla duyumsanabilir. Nitekim şiddetli ses, bazen dalgasıyla işitme kanalına çarpar ve onu bozar. Bazen gök gürültüsünün dağları dağıttığı olur. Yüksek kalelerin yıkımında çoğunlukla boru seslerinden yardım alınır. Halbuki ses kendinde dokunulabilir değildir. Yine dalgalanma bir harekettir. Oysa ses böyle değildir. Vurma, temastır ve dağıtma da parçalamadır. Halbuki ses bunlardan hiçbiri değildir. Aynı şekilde vurma ve sökmeden her biri, renk aracılığıyla görülür. Oysa hiçbir ses, gözle görülemez. Sesin *yakın sebebi, havanın dalgalanmasıdır. Onun* bu *dalgalanması,* belirli bir havadan başlayan *bir* intikal *hareketi değildir. Aksine o, bir çarpmadan sonra çarpma ve bir sükûndan sonra sükûndur.* Dolayısıyla o, havuzun ortasına bir taş atıldığında suyun havuzda dalgalanmasına benzer bir durumdur. Yazar, dalgalanmayı sesin yakın sebebi yapmıştır, çünkü sözü edilen dalgalanma meydana geldiğinde, ses de meydana gelir ve ortadan kalktığında ses de ortadan kalkar. Zira biz, boğazdan veya yapay aletlerden çıkan havanın dalgalanması devam ettiği sürece sesin devam ettiğini ve o dalgalanmanın

النوع الثالث من المحسوسات المسموعات

[٤٣٨] وهي الأصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للأصوات، ومباحثه أي مباحث النوع الثالث قسمان؛

القسم الأول في الصوت

[٤٣٩] قدّمه على الحروف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع وفيه مقاصد؛

الأول

[٤٤٠] أن الصوت وإن كان بديهي التصور كسائر المحسوسات إلا أنه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب أو البعيد فقيل: الصوت هو التموج أي تموج الهواء وهو سببه القريب، وقيل: الصوت هو القرع أو القلع مع أن هذين سببان له بعيدان. والحق كما أشرنا إليه أن ماهيته بديهيةٌ مستغنيةٌ عن التعريف ومغايرةٌ لما توهموه فإن التموج محسوسٌ باللمس؛ ألا يرى أن الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموّجه فأفسده، وأنه قد يعرض من الرعد أن يدكّ الجبال وكثيراً ما يستعان على هدم الحصون العالية بأصوات الأبواق، والصوت ليس ملموساً في نفسه وأيضاً التموج حركةٌ والصوت ليس كذلك، والقرع مماسةٌ والقلع تفريق والصوت ليس شيئاً منهما، وأيضاً كلٌّ منهما مبصرٌ بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات بمبصر أصلاً، وسببه أي سبب الصوت القريب تموج الهواء وليس تموجه هذا حركة انتقالية من هواءٍ واحدٍ بعينه بل هو صدمٌ بعد صدم وسكونٌ بعد سكون فهو حالةٌ شبيهةٌ بتموج الماء في الحوض إذا ألقي حجرٌ في وسطه؛ وإنما جعل التموج سبباً قريباً له لأنه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت وإذا انتفى انتفى فإنّا نجد الصوت مستمراً باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات

kesilmesiyle sesin de kesildiğini görürüz. Aynı şekilde tasın çınlamasında da durum böyledir. Çünkü o, sakinleştiğinde hava dalgalarının kesilmesiyle kesilir.

[441] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Sen farkındasın ki, iki şeyin birlikte gerçekleşmesi yalnızca zan ifade eder. Oysa mesele yakînin arandığı meselelerdendir. Dahası ses ve dalgalanma birlikteliği burada tam değildir. Varlık bakımından tam değildir, çünkü elin hareketiyle hava dalgalanabilir ama orada ses olmaz. Yokluk bakımından tam değildir, çünkü sizin söylediğiniz şey, dalgalanmanın bulunmadığı bütün durumlarda değil, sadece bir kısım durumlarda sesin de bulunmadığını gösterir. Dolayısıyla ses ve dalgalanma birlikteliği, zan da ifade etmez."

[442] Bazen şöyle denir: Bir kısım tikellerin, keskin zihinlerin güçlü sezgisiyle birlikte, tümevarımı sesin hava dalgalanmasının özel bir şekilde sonucu olduğuna ilişkin kesinlik verir. İlmî meselelerin çoğunda da durum böyle olup onlarda isabetli sezgiden yardım alınır. Bu nedenle de kesin olarak bilinmesine rağmen başkasına karşı delil olamaz.

[443] *Sözü edilen dalgalanmanın sebebi, şiddetli bir parçalama veya şiddetli bir dokunuştur.* Bu ikisi dalgalanmanın sebebi olmuştur *çünkü bunlar sayesinde hava,* çarpan veya çarpılan *cismin izlediği mesafeden çıkıp* şiddetle *iki yana ayrılır ve* çıkan bu havanın *yanındaki hava da ona boyun eğer.* Böylece orada söz konusu dalgalanma meydana gelir. Dalgalanmaya boyun eğmeyecek bir havada *duruncaya dek* havalar bu şekilde çarpışır ve dalgalanır. Dalgalanmaya boyun eğmeyen havada ise ses durur ve ötesine geçmez. *Buna örnek ise suyun* ortasına *atılan taştır.* Şu halde çarpmadan kaynaklanan dalgalanma, dağıtmadan kaynaklanan dalgalanmadan daha geniş olsa da çarpma ve dağıtmadan her biri, havanın dalgalanmasının sebebidir.

[444] Onlardan biri şöyle demiştir: Çarpma ve dağıtma sebebiyle dalgalanan hava, ses çıkaran şey yere bitişik olması durumunda, tabanı yerde ve başı yukarıda bir koni biçimindedir. Ses çıkaran şeyin yüksek bir yerde olduğu varsayıldığında orada tabanları birbirine örtüşen iki koni meydana gelir. Bu tasvirden yönlere göre sesin ulaştığı yerler bilinir. Vurma ve dağıtmada şiddetin dikkate alınmasının nedeni şudur: Sen mesela yün gibi bir cisme

الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه، وكذا الحال في طنين الطست فإنه إذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذٍ.

[٤٤١] قال الإمام الرازي: وأنت خبيرٌ بأن الدوران لا يفيد إلا الظن والمسألة مما يطلب فيه اليقين، على أن الدوران ههنا ليس بتمام؛ أما وجوداً فلأنه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك، وأما عدماً فلأن ما ذكرتم إنما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنّاً أيضاً.

[٤٤٢] وقد يقال: إن استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الأذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً لتموج الهواء على وجهٍ مخصوص، وكذا الحال في كثيرٍ من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومةً يقيناً.

[٤٤٣] **وسبب التموج المذكور قلعٌ عنيف** أي تفريقٌ شديد **أو قرعٌ عنيف** أي إمساسٌ شديد، وإنما كانا سببين للتموج **إذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم** القارع أو المقلوع **إلى الجنبتين** بعنف **وينقاد له** أي لذلك الهواء المنفلت **ما يجاوره** من الهواء فيقع هناك التموج المذكور، وهكذا تتصادم الأهوية وتتموج **إلى أن تنتهي** إلى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعدّاه **كالحجر المرمي في** وسط **الماء** فظهر أن كل واحدٍ من القرع والقلع لتموج الهواء وإن كان التموج القرعي أشد انبساطاً من التموج القلعي.

[٤٤٤] وذكر بعضهم أن الهواء التموج بهما على هيئة مخروطٍ قاعدته على سطح الأرض إذا كان المصوّت ملاصقاً به ورأسه في السماء، وإذا فرض المصوت في موضعٍ عالٍ حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما، ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب، وإنما اعتبر العنف في القرع والقلع لأنك لو قرعت جسماً كالصوف مثلاً

yumuşak bir şekilde vursan veya aynı şekilde onu dağıtsan orada hiçbir ses meydana gelmez. Denilmiştir ki vurma ve dağıtmayı sesin doğrudan sebebi yapmamışlardır ki dalgalanma ve kulağa ulaşma, sesin kendinde varlığının değil, sesi duyumsamanın sebebi olsun. Zira vurma, ulaşma iken dağıtma, ulaşmamadır. Her ikisi de anda gerçekleşir. Dolayısıyla vurma ve dağıtmanın sesin sebebi olması mümkün değildir. Çünkü ses, zamanda gerçekleşir.

[445] Ancak bu açıklama şöyle reddedilmiştir: Dalgalanma, eğer anda gerçekleşiyorsa onu zamanda gerçekleşen sesin sebebi yapmışlardır; eğer zamanda gerçekleşiyorsa anda gerçekleşen vurma ve dağıtmayı onun sebebi yapmışlardır. Dolayısıyla her halükarda anda gerçekleşenin zamanda gerçekleşenin sebebi yapılması kaçınılmazdır ve sebep, tam illet veya tam illetin son parçası olmadığı takdirde bunda hiçbir mahzur yoktur. Zira bu takdirde zamanın anda var olması gerekmez.

İkinci Maksat: Ses Havayla Kâim Bir Niteliktir

[446] *Ses havayla kâim bir niteliktir ve* hava *onu işitme kanalına taşır.* Böylece ses, işitme gücüne ulaşması nedeniyle işitilir. *Yoksa* ses, duyudan uzakta olmasına rağmen *işitme duyusunun sese taalluku nedeniyle [ses işitiliyor] değildir. Görülen şeyde ise durum tersidir.* Zira ilerde öğreneceğin üzere görülen şey, görme gücünden uzakta olmasına rağmen onunla görme gücü arasındaki taalluktan dolayı görülür. Kastedilen şudur: Sesi duyumsamak, sesi taşıyan havanın işitme kanalına ulaşmasına dayalıdır. Ancak bunun anlamı, tek bir havanın dalgalanıp sesle nitelenmesi ve bu sesi işitme gücüne ulaştırması değildir, bilakis, sesle nitelenmiş o havanın yanındaki şey de dalgalanır ve sesle nitelenir. İşitme kanalında hareketsiz duran hava sesle dalgalanıp nitelenince-ye kadar bu böyle devam eder ve o zaman işitme gücü idrak eder. Biz *birkaç gerekçe nedeniyle* sesi duyumsamak, sesi taşıyan havanın işitme gücüne ulaşmasına dayalıdır dedik.

[447] *Birincisi: Ağzını* uzun *bir borunun bir ucuna koyan ve borunun diğer ucunu da bir insanın kulağına* yerleştiren *ve* yüksek sesle *boruya konuşan kimseyi* o insan *işitir ama* orada bulunanlardan *başka herhangi bir kimse işitmez.* İşitmeyenler, konuşana işiten o insandan daha yakın olsalar bile bu böyle olur. *Bunun nedeni, borunun, sesi taşıyan havayı kuşatması*

قرعاً ليناً أو قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت. قيل: وإنما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداءً حتى يكون التموج والوصول إلى السامعة سبباً للإحساس به لا لوجوده في نفسه بناءً على أن القرع وصول والقلع لا وصول، وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لأنه زماني.

[٤٤٥] وردّ ذلك بأن التموج إن كان آنياً فقد جعلوه سبباً للصوت الزماني، وإن كان زمانياً فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سبباً له فجعل الآني سبباً للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه إذا لم يكن السبب علةً تامة أو جزءاً أخيراً منها إذ لا يلزم حينئذٍ أن يكون الزمان موجوداً في الآن.

المقصد الثاني؛ الصوت كيفيةٌ قائمةٌ بالهواء

[٤٤٦] **الصوت كيفيةٌ قائمةٌ بالهواء يحملها** الهواء **إلى الصماخ** فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة **لا لتعلق حاسة السمع به** أي بالصوت مع كونه بعيداً عن الحاسة **كالمرئي** فإنه يرى مع بعده عن الباصرة لأجل تعلقٍ بينهما كما ستعرفه، والمقصود أن الإحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ لا بمعنى أن هواء واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله إلى القوة السامعة، بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً، وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذٍ. وإنما قلنا: إن الإحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له إلى حاسة السامع **لوجوه؛**

[٤٤٧] **الأول أن من وضع فمه في طرف أنبوبة** طويلة **و** وضع **طرفها الآخر في صماخ إنسان وتكلم فيه** بصوتٍ عالٍ **سمعه** ذلك الإنسان **دون غيره** من الحاضرين وإن كانوا أقرب إلى المتكلم من ذلك الإنسان **وما هو إلا لحصرها** أي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره إلا لحصر الأنبوبة **الهواء الحامل للصوت**

ve sesin yayılarak başkalarının kulağına gitmesini engellemesidir. Bu nedenle ses, yalnızca o insanın işitme kanalına ulaşır ve sesi ondan başkası duymaz.

[448] *İkincisi: Ses, minaredeki müezzinin sesinde de tecrübe edildiği üzere, rüzgarın esintisine uyar.* Sesin geldiği kimseye nispetle rüzgarın estiği yönde bulunan kimse uzakta bile olsa onun sesini işitir. Rüzgarın estiği yönden başka bir yönde bulunan kimse öncekiyle aynı mesafede olsa bile onu işitemez. Bunun nedeni, rüzgarın sesi taşıyan havayı çevirip estiği yöne doğru hareket ettirmesidir. Bu durum göstermektedir ki sesi işitmek, sesi taşıyanın işitme gücüne ulaşmasına dayanlıdır.

[449] *Üçüncüsü: Sesin işitilmesi,* sesin *sebebinden zaman bakımından sonra gelir. Biz, baltanın* oduna *vurulduğunu uzaktan görürüz ama* vurulur vurulmaz onunla birlikte meydana gelen *sesi vurmadan bir müddet sonra işitiriz. İşitme zamanı da uzaklık ve yakınlığa bağlı olarak değişir. Bunun nedeni, sesi taşıyan havanın* bizim kulağımıza ulaşıncaya dek *o mesafede seyretmesidir.*

[450] İmâm Râzî bunlara şöyle itiraz etmiştir: Söz konusu üç gerekçe, birlikte gerçekleşmeye [deverân] racidir. Çünkü gerekçelerin sonucu şudur: Sesi taşıyan havanın ulaşması gerçekleştiğinde işitme de gerçekleşir ve gerçekleşmediğinde işitme de gerçekleşmez. Bu ise yalnızca zan bildirir. Daha önce geçtiği üzere böylesi durumlar, kesinlik bildirmek için bir sezgiye muhtaçtır.

[451] Muhalif, sesi duyumsamanın sesi taşıyan havanın duyuya ulaşmasına dayanmadığına şöyle *delil getirmiştir: Biz sesi* son derece kalın *duvarın ardından işitiyoruz.* Duvarın bütün yönleri kuşattığı varsayılsa bile durum böyledir. Bu işitmenin, sesi taşıyan havanın işitene ulaşması sebebiyle olması mümkün değildir. Çünkü hava, özel bir şekil almadan özel nitelikle nitelenmez. Söz konusu duvarın son derece dar gözenekleri *şeklini korumaya devam ettiği halde* -ki bu şekil sayesinde hava özel nitelikle nitelenir

ومنعها إياه من الانتشار والوصول إلى صماخ الغير فلا يصل إلا إلى صماخ ذلك الإنسان فلا يسمعه إلا هو.

[٤٤٨] الثاني أنه أعني الصوت يميل مع الريح كما هو المجرّب في صوت المؤذّن على المنارة فمن كان منه في جهةٍ تهب الريح إليها يسمع صوته وإن كان بعيداً، ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وإن تساويا في مسافة البعد؛ وليس ذلك إلا لأن الريح تميل الهواء الحامل له وتحرّكه إلى الجانب الذي هبّت إليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على وصول حامله إلى قوة السمع.

[٤٤٩] الثالث أنه أي سماع الصوت يتأخر عن سببه أعني سبب الصوت تأخراً زمانياً فإنّا نشاهد ضرب الفأس على الخشب من بعيد ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمانٍ يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو إلا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل إلى صماخنا.

[٤٥٠] واعترض عليه الإمام الرازي بأن الوجوه الثلاثة راجعةٌ إلى الدوران إذ محصولها أنه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد إلا ظناً، وقد سبق أن مثلها يحتاج إلى حدس ليفيد جزماً.

[٤٥١] احتج هو على صيغة المبني للمفعول أي احتج المخالف على أن الإحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله إلى الحاسة بأنّا نسمع الصوت من وراء جدارٍ غليظٍ جداً وإن فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضاً، ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له إلى السامع فإن الهواء ما لم يتشكل بشكلٍ مخصوص لم يتكيف بالكيفية المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه أي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية باقياً على شكله الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة

ve o niteliği duyuya ulaştırır- sesi taşıyan *havanın duvara nüfuz etmesi, düşünülemeyecek bir şeydir.* Eğer işitme, ulaşmaya dayalı olsaydı burada kesinlikle işitme dünülemezdi.

[452] *Biz deriz ki,* işitmenin *şartı,* havanın, dalgalanmanın uzantısı olan sesten ibaret *niteliğini korumaya devam etmesidir.* Havanın, *o* özel sesten ibaret olan nitelikle *nitelenmiş* dar *gözeneklere nüfuz etmesi yadırganamaz. Niteliğe şekil denilmesi ise bir mecazdır.* Sesi taşıyan havanın özel bir şekil almış olduğunu söyleyen kimse, bununla mecazi olarak o havanın belirli niteliğiyle nitelendiğini kastetmiştir; yoksa onun gerçek bir şekilde şekillendiğini kastetmemiştir ki havanın mevcut şeklini koruduğu sürece o gözeneklere nüfuz etmesi düşünülmesin.

[453] Bazen duyumsamanın, ulaşmaya dayanmadığına şöyle delil getirilir: Sessiz harfler yalnızca hudûsa geldikleri esnada varlık kazanırlar. Dolayısıyla onları taşıyan hava bize ulaşmadan önce bizim onları işitmemiz gerekir. Oysa ulaşmanın niteliği hakkında anlattıklarımızdan bunun yanlış olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

[454] Bazen de şöyle delil getirilir: Bir kelimenin harflerini taşıyan şey, ya tek bir havadır ya da birden çok havadır. Birinci olması durumunda o sesi yalnızca bir kişinin işitmesi gerekir. İkinci olması durumunda ise bir kişinin o sesi pek çok defa işitmesi gerekir. Buna şöyle cevap verilir: O harfleri taşıyan birden çok havadır. Fakat bir işitene ulaşanın tek bir hava olması mümkündür. İşitene ulaşanın birden çok olduğu varsayılırsa işitmenin ilk başta ulaşma şartına bağlanması mümkündür. Bu durumda da daha sonrakilerde işitmenin şartı ortadan kalkar.

Üçüncü Maksat: Ses Dışta Mevcuttur

[455] *Ses* işitme kanalının *dışında mevcuttur. Yoksa o* bir kelâmcının vehmettiği gibi *yalnızca işitme kanalında meydana geliyor değildir.* Söz konusu kelâmcı şöyle vehmetmiştir: "Çarpma veya sökmeden kaynaklanan dalgalanma, işitme kanalının bitişiğindeki havaya ulaştığında bu havanın dalgalanması sebebiyle ses meydana gelir

موصلاً لها إلى الحاسة **مما لا يعقل** فلو كان السماع موقوفاً على الوصول لم يتصور ههنا سماع أصلاً.

[٤٥٢] **قلنا: شرطه بقاؤه على كيفيته** أي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على التموج **ولا يبعد أن ينفذ** الهواء **في المنافذ** الضيقة **متكيفاً بها** أي بالكيفية التي هي للصوت المخصوص، **وإطلاق الشكل على الكيفية تجوّز** فمن قال: إن الهواء الحامل للصوت متشكلٌ بشكلٍ مخصوصٍ أراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكلٌ بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقياً لشكله على حاله.

[٤٥٣] وربما يحتج على عدم توقف الإحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها إلا في آن حدوثها فلا بد أن يكون سماعنا إياها قبل وصول الهواء الحامل لها إلينا وفساده ظاهرٌ مما صوّرناه في كيفية الوصول.

[٤٥٤] وقد يحتج عليه أيضاً بأن حامل حروف الكلمة الواحدة إما هواءٌ واحد أو متعدد؛ فعلى الأول يجب أن لا يسمعها إلا سامعٌ واحد وعلى الثاني يجب أن يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة. ويجاب بأن الحامل لها هواءٌ متعدد لكن الواصل إلى السامع الواحد جاز أن يكون واحداً، ولو فرض تعدد الواصل إليه جاز أن يكون السماع مشروطاً بالوصول أول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفياً.

المقصد الثالث؛ الصوت موجودٌ في الخارج

[٤٥٥] **الصوت موجودٌ في الخارج** أي في خارج الصماخ **لا أنه إنما يحصل في الصماخ** على ما توهم بعضهم من أن التموج الناشئ من القرع أو القلع إذا وصل إلى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه

ve sesin işitme kanalının dışında dalgalanan havada herhangi bir varlığı yoktur.” *Aksi halde* yani ses dışta bulunmayıp da yalnızca işitme kanalı içinde mevcut olsaydı *onun yönünü* asla *anlayamazdık.* Çünkü ses yalnızca işitme kanalında var olduğunda onu yalnızca hiçbir yön izinin bulunmadığı o durumda idrak edebilirdik. Bu takdirde sesin hangi yönden bize ulaştığını idrak edememememiz gerekirdi. *Nitekim el, mesafede olmaksızın karşılaştığı* ve kendisine ulaşan *şeye dokunduğunda* biz dokunulan o şeyin *yönünü* elin dokunmasıyla *farkedemeyiz* ve onun hangi yönden bize geldiğini bilemeyiz. Halbuki biz, bazı vakitlerde seslerin yönlerini idrak ediyoruz. Dolayısıyla sesin işitme duyusuna ulaşmadan önce mevcut olması ve onun yönünü ayrıştırmak için orada bir idrak edenin bulunması gerekir. Bu takdirde sesin bizden uzak olması gerekmez ki sesi duyumsamak, onu taşıyan havanın bize ulaşması şartına bağlıdır hükmümüz geçersiz olsun. Aksine bize çok yakın ve dolayısıyla ulaşmış olması mümkündür. Çünkü biz ulaşma ile onun hakikatini değil o hakikati içeren ve yakınlıkta onun hükmünde olan şeyi kastediyoruz. *İşte biz, bundan* yani sesin işitme kanalının dışında mevcut olmasından *dolayı yakın* ses *ile uzak* sesi *ayrıştırabiliriz.* Çünkü sesler işitme kanallarının dışında olmasaydı ve mekânlardan gelmeleri bakımından idrak edilmeseydi onları yakınlık ve uzaklık bakımından ayrıştıramazdık.

[456] Bu ikinci delil, sesin işitene yakın veya uzak mekânında idrak edilmesine dayandığından ilk bakışta duyumsamanın ulaşma şartına bağlanmasıyla çelişmektedir. Fakat *Mu‘teber* yazarı [Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî] şöyle demiştir: “Biz bildik ki bu idrak, ilk olarak, dalgalanan havanın işitme kanalının boşluğuna çarpmasıyla meydana gelir. Bu nedenle de ses, daha uzak mesafeden daha uzun zamanda ulaşır. Lakin sadece işitme kanalına çarpan havada bulunan sesi idrak etmekle yönün, uzaklık ve yakınlığın farkına varamayız. Aksine bunlar, gelen eserin geldiği mesafe ile onun geldiği mesafede bulunan havadaki kalıntısının izlenmesiyle meydana gelir.”

[457] el-Bağdâdî öyle demiştir: “Hasılı, bizim farkında olmadığımız esnada bize çarpan bir hava gelir. Böylece biz havadaki sesi, işitme kanalında bulunduğunda idrak ederiz. Bu ise yön idrakini vermez. Sonra biz, bunun ardından

الصوت، ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ وإلا أي وإن لم يكن الصوت موجوداً في الخارج بل في داخل الصماخ فقط لم ندرك جهته أصلاً لأنه لما لم يوجد إلا في داخله لم ندركه إلا في تلك الحالة التي لا أثر للجهة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من أي جهةٍ وصل إلينا كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه ويصل ذلك الشيء إليها لا في المسافة لم يتميز عندنا بلمس اليد جهته أي جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندرِ أنه من أي جهة أتانا لكنّا ندرك في بعض الأوقات جهات الأصوات فوجب أن يكون الصوت موجوداً قبل الوصول إلى السامعة وأن يكون مدركاً هناك أيضاً لتتميز جهته، وليس يلزم أن يكون حينئذٍ بعيداً عنّا لينافي ما تقدم من أن الإحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له إلينا بل يجوز أن يكون قريباً منّا جداً فيكون واصلاً إلينا إذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب ولذلك أي ولأن الصوت موجودٌ في خارج الصماخ نميز بين الصوت القريب و الصوت البعيد إذ لولا أن الأصوات موجودة في خارج الأصمخة ومدركة حيث هي من الأمكنة لما أمكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد.

[٤٥٦] وهذا الدليل الثاني لابتنائه على إدراك الصوت في مكانه القريب أو البعيد من السامع ينافي بظاهره اشتراط الإحساس بالوصول، لكن قال صاحب المعتبر: إنّا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الأبعد في زمانٍ أطول، لكن بمجرد إدراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك إنما يحصل بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد.

[٤٥٧] قال: والحاصل أن عند غفلتنا يرد علينا هواءٌ قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد إدراك الجهة، ثم أنّا بعد ذلك نتتبعه

teemmül ederek onun izini süreriz ve idrakimiz, bize gelenden onun yönü ve başlangıç noktasına doğru ondan öncekine ve daha öncekine varır. Şayet gelen bir şey kalmışsa bu şey kesilip ortadan kalkıncaya dek onu idrak ederiz. Bu takdirde geleni, geldiği yeri, onun mevcut kalıntısını, yönünü, geldiği yerin uzaklık ve yakınlığını, geride bıraktığı dalgaların gücünü ve zayıflığını idrak ederiz. Eğer mesafede başlangıca dikkatimizi çeken hiçbir eser kalmadıysa uzaklığın ölçüsünü yalnızca kalıntının ölçüsü kadar bilebiliriz. Bundan dolayı havanın yükseklerinden bize ulaşan gök gürültüsü ile bize daha yakın olan değirmen gürültüsünü uzaklık bakımından ayıramayız. Ama birisi bizden bir metre, öteki iki metre uzaklıkta bulunan görmediğimiz iki adamın sözlerini uzaklık bakımından ayırırız. Çünkü biz onların konuşmalarını duyduğumuzda birinin daha yakın diğerinin daha uzak olduğunu biliriz." İmâm Râzî demiştir ki: "Bu açıklama, bu hususta yapabilecek en ileri açıklamadır."

[458] Geriye bir bahis kaldı: Farzet ki işiten, kendisine ulaşan şeyden ondan öncekinin ve daha öncekinin izini sürüyor. Fakat işitme duyusunun idrak ettiği şey, sesin kendisidir, yön değildir. Zira yön, asla işitme duyusuyla idrak edilmez. Yön işitme gücüyle idrak edilmediğine göre sesin o yönde meydana geldiği de işitme gücüyle idrak edilmez. Geriye işitme gücüyle idrak edilen şeyin, o yöndeki ses olduğu kalmaktadır. Ama işitme duyusu, sesi o yönde olması bakımından değil, sadece ses olması bakımından idrak etmektedir. İşitme gücüyle idrak edilen bu miktar, yönlerin değişmesiyle de değişmez. Dolayısıyla kesinlikle yönün idrakini gerektirmez.

[459] Halbuki bunun zayıflığı açıktır. Zira ses bir yönde idrak edildiğinde onun o yönde olduğu bilinir. Her ne kadar yönün kendisi ve sesin o yönde meydana gelmiş olması, işitme gücüyle idrak edilmese de durum böyledir. Nitekim bir cisimden gelen koku idrak edildiğinde kokunun o cisimde olduğu bilinir. Oysa ne cisim ne de kokunun cisimde bulunuşu, koklama gücüyle idrak edilen şeylerdendir.

[460] *Şöyle denemez: "Sesin yönünü idrak ederiz* çünkü işitme kanalına çarpan hava *o yönden gelir.* Yoksa bunun nedeni, sizin birinci delilde söylediğiniz gibi sesin yönde var olması değildir. Ayrıca uzak ile yakını ayırt ederiz *çünkü yakının eseri,* uzağın eserinden *daha güçlüdür.* Çünkü söz gelişi çarpma yakın olduğunda ondan meydana gelen eser,

بتأملنا فيتأدّى إدراكنا من الذي وصل إلينا إلى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فإن كان بقي منه شيء متأدٍّ أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى وحينئذٍ ندرك الوارد ومورده، وما بقي منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة أمواجه وضعفها، وإن لم يبقَ في المسافة أثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرّق في البعد بين الرعد الواصل إلينا من أعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي أقرب إلينا، ونفرّق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبُعد أحدهما منّا ذراع وبُعد الآخر ذراعان فإنّا إذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدها وبعد الآخر. قال الإمام الرازي: هذا منتهى ما قيل في هذا المقام.

[٤٥٨] وقد بقي فيه بحث وهو أنه هب أن السامع يتتبع من الذي وصل إليه إلى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فإنها غير مدركة بالسمع أصلاً، وإذا لم تكن الجهة مدركةً له لم يكن كون الصوت حاصلاً في تلك الجهة مدركاً له فبقي أن يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط، وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجباً لإدراك الجهة أصلاً.

[٤٥٩] وضعفه ظاهر فإن الصوت إذا أدرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وإن لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلاً فيها مما يدرك بالسمع؛ ألا يرى أن الرائحة إذا أدركت من جسم علم أنها فيه وإن لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم.

[٤٦٠] **لا يقال: إنما ندركها للتوجه منها** أي إنما ندرك جهة الصوت لأن الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لأن الصوت موجودٌ فيها كما ذكرتم في الدليل الأول، **و** نميز بين القريب والبعيد **لأن أثر القريب أقوى** من أثر البعيد فإن القرع مثلاً إذا كان قريباً كان الأثر الحادث عنه أقوى من الأثر

uzaktakinden meydana gelen eserden daha güçlü olur. Bundan dolayı yakın, uzaktan ayrışır. Yoksa sizin ikinci delilde söylediğiniz gibi ses işitme kanalının dışındadır da yakın veya uzak mekândan işitiliyor değildir."

[461] *Çünkü biz birinciyi şöyle cevaplarız: İki kulağından birini* yani sesin geldiği yönde olanı *kapatan ve diğeriyle* sesi *işiten kimse yönü bilir* ve sesin kapalı kulak tarafından kendisine geldiğini anlar. Kuşkusuz dalgalanma, kapalı kulağın dışındakine ancak kıvrılarak ulaşmaktadır. Bu durumda çarpan hava, işitene, sesin geldiği yönden farklı yönden ulaşmaktadır. Dolayısıyla sesin yönünü idrak, o yönden gelip çarpan havanın yönelimi nedeniyle olmamaktadır.

[462] *İkinciyi ise şöyle cevaplarız: İşiten, uzakta bulunan güçlü ses ile yakında bulunan zayıf sesi ayrıştırmaktadır.* Şu halda yakındakinin daha güçlü olduğu tevehhümü yanlıştır. Eğer bu tevehhüm doğru olsaydı zayıflık, güçlülük, yakınlık ve uzaklık hususunu karıştırırdık ve uzaklık bakımından birbirine eşit ama güç bakımından farklı iki ses duyduğumuzda tereddüt etmemiz ve ikisinden birinin yakın ve diğerinin uzak olduğunu ve ikisinin güç bakımından farklılığının kendiliklerinde güçlülük ve zayıflık bakımından farklı oluşlarından değil, bundan dolayı olduğunu mümkün görmemiz gerekirdi. Oysa durum böyle değildir.

Dördüncü Maksat: [Yankı]

[463] Dalgalanan ve sesi taşıyan *hava dağ veya duvar gibi pürüzsüz* bir cisme -yazar pürüzsüzlüğü hem duvar hem de dağda dikkate almıştır, oysa kitaplarda meşhur olan, pürüzsüzlüğün dağda değil sadece duvarda dikkate alınmasıdır- *çarptığı ve, tıpkı duvara atılan bir top gibi, olduğu şekliyle geri döndüğünde* -çünkü o cisim, havaya karşı direnir, onu geriye döndürür ve havanın dalgalanmadaki şekli, olduğu gibi kalır- *hava gerisin geri döner ve* çarpıp dönen bu havada *birinciye benzer bir ses oluşur. İşte bu ses,* birinci sesten sonra işitilip direnen şeyin yakınlık ve uzaklığına bağlı olarak farklılaşan *yankıdır.*

الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لأن الصوت موجودٌ في خارج الصماخ مسموعٌ حيث هو من مكانٍ قريب أو بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني.

[٤٦١] لأنّا نجيب عن الأول أن من سدّ أي بأن من سدّ إحدى أذنيه التي تكون في جانب المصوّت وسمع الصوت بالأخرى عرف الجهة وعلم أن الصوت إنما وصل إليه من جانب الأذن المسدودة، ولا شك أن التموج لا يصل إلى غير المسدودة إلا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلاً إلى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون إدراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها.

[٤٦٢] و نجيب عن الثاني أنه أي بأن السامع يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب فبطل ما توهم من أن القريب هو الأقوى؛ ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب أن نتردد ونجوّز أن يكون أحدهما قريباً والآخر بعيداً ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في أنفسهما قوةً وضعفاً وليس الأمر كذلك.

المقصد الرابع

[٤٦٣] الهواء المتموج الحامل للصوت إذا صادم جسماً أملس كجبل أو جدار اعتبر الملاسة فيهما، والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم بهيئته لأن ذلك الجسم يقاومه ويصرفه إلى خلف ويكون شكله في التموج باقياً على هيئته كالكرة المرمية إلى الحائط المقاوم لها فتنبو الكرة عنه إلى خلف رجع جواب إذا أي رجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالأول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الأول على تفاوت بحسب قرب المقاومة وبعده.

[464] Yankının var olduğu görüşünün *iki uzantısı vardır. Birinci Uzantı: Görünen o ki yankının* sebebi, *birinci havanın geri dönmesi değil, yeni bir havanın dalgalanmasıdır.* Çünkü hava, daha önce anlatılanlardan öğrendiğin şekilde dalgalanıp da dalgalanan hava kendisine direnen bir cisme çarptığı ve geri döndürüldüğünde daha önce meydana gelen o dalgalanma çarpan havada kalmaz, aksine çarpması ve geri dönmesi nedeniyle onda birinci dalgalanmaya benzer bir dalgalanma meydana gelir. Nasıl ki birinci dalgalanma, çarpma ardına çarpma ve sükûn ardına sükûn sebebiyle meydana gelmişse birincinin bittiği yerde başlayan ikinci dalgalanmada da durum böyledir. Bazen çarpan havanın, aynıyla birinci dalgayla nitelenmiş olarak geri döndüğü ve birinci sesi işitene taşıdığı zannedilir. Nitekim yankı, birinci sesin sıfat ve biçimindedir. Ama bu her ne kadar muhtemel olsa da birinci görüş daha açıktır.

[465] *İkinci* uzantı: *Birisi, her sesin bir yankısı olduğunu zannetmiştir.* İmâm Râzî şöyle demiştir: "En muhtemeli de budur. Çünkü bir hava bir mekândan dalgalandığında o mekâna başka bir havanın dalgalanması gerekir, zira boşluk imkânsızdır. Bu durumda diğer havanın dalgalanması, yankının sebebi olmaktadır." Sen farkındasın ki bu, ancak ve ancak yankı, sesi taşıyan havanın, kendisine direnen nesneye sözü edilen iki yoldan biriyle çarpması sebebiyle geri dönmesinden değil, söz konusu diğer havanın, sesi taşıyan dalgalanmış havanın mekânına intikalinden meydana geldiğinde doğru olabilir.

[466] *Fakat* yankı *bazen duyumsanmayabilir. Bunun nedeni ya ses ile onu yankılandıran şey arasındaki mesafenin yakınlığıdır* ki bu durumda duyunun, ses ve yankının farklılıklarını algılayabileceği şekilde iki ayrı zamanda ses ve yankı işitilmez *ve dolayısıyla o ikisini* yani ses ile onun yankısını *ayrıştıramayız*. Çünkü duyu, benzerleri ayrıştırmaktan acizdir. Bu sebeple ses ve yankı, son derece pürüzsüz hamam ve kubbelerde olduğu gibi, tek bir ses olarak duyumsanır. *Ya da onun nedeni, aksettirenin katı ve pürüzsüz olmamasıdır. Bu durumda* söz konusu aksettirenin direnmesi sebebiyle geri dönen hava *yumuşak bir şeye atılan* ve ancak zayıf bir şekilde geri sıçrayan *top gibi olur. Bu takdirde* havanın o yankılandırandıran *dönüşü zayıf olur* ve

[٤٦٤] فرعان على القول بوجود الصدى؛ الأول الظاهر أن الصدى أي سبب الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الأول وذلك لأن الهواء إذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مرّ حتى صادم المتموج منه جسماً يقاومه ويردّه إلى خلف لم يبقَ في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلاً له بل يحصل فيه بسبب مصادمته، ورجوعه تموجٌ شبيهٌ بالتموج الأول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الأول، وكما أن التموج الأول كان بصدمٍ بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الأول، وقد يظن أن الهواء المصادم يرجع متصفاً بتموجه الأول بعينه فيحمل ذلك الصوت الأول إلى السامع؛ ألا ترى أن الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وإن كان محتملاً إلا أن الأول هو الظاهر.

[٤٦٥] الفرع الثاني؛ قد ظن بعض أن لكل صوتٍ صدىً قال الإمام الرازي: الأشبه ذلك لأنه إذا تموج هواءٌ عن مكانٍ لا بد أن يتموج إلى ذلك المكان هواءٌ آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سبباً للصدى، وأنت خبيرٌ بأن هذا إنما يتم إذا كان الصدى حادثاً من انتقال الهواء الآخر إلى مكان الهواء المتموج الحاصل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مرّ آنفاً.

[٤٦٦] لكن قد لا يحس أي الصدى إما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على إدراك تباينهما فلا نميز بينهما أي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الأمثال فيحس بهما على أنهما صوتٌ واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جداً، وإما لأن العاكس لا يكون صلباً أملس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمى إلى شيءٍ لين فلا يكون نبوها عنه إلا مع ضعف فيكون رجوعه أي رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفاً فلا

orada duyumsanamayacak denli zayıf ve gizli bir yankı meydana gelir. Bu, yankıda, direnen ve yankılandıran bir şeyin varlığı şart koşulduğunda böyledir. Fakat İmâm Râzî'nin sözünün gerektirdiği gibi böyle bir şart koşulmadığında onun söylediği gibi şöyle denir: Yankı ya yukarıda geçtiği gibi iki zamanın yakınlığı ya da çölde olduğu gibi yayılması nedeniyle bazen işitilmeyebilir. Yankının anlattığımız *bu* durumundan *dolayı şarkıcının çöldeki sesi, kapalı mekândaki sesinden daha zayıftır.* Çünkü bunun sebebi, kapalı mekânda yankının sese eşlik etmesi ve böylece sesin tek bir zamanda onunla birlikte duyumsanan yankıyla güçlenip katlanmasıdır. Oysa çölde durum böyle değildir. Zira orada yankı dağılmaktadır veya yankılandıranın bulunmasını şart koşan düşünceye göre yankı yoktur.

İkinci Kısım: Harf

Bu kısımda dört maksat vardır

Birinci Maksat: [Harfin Tarifi]

[467] *İbn Sînâ harfi şöyle tarif etmiştir: O, sese ilişen bir nitelik* yani hey'et ve sıfat *olup bu nitelik sayesinde* ses, *keskinlik ve ağırlık bakımından benzeri* olan başka bir sesten *işitilende gerçekleşen bir ayrışmayla ayrışır.* Bu harfin tarifidir. Bu tarifin mefhumunu açıklamaya gelince şöyle deriz: *İbn Sînâ "sese ilişen" sözüyle, tarifin ânda meydana gelen harfleri içermesi amacıyla, söz konusu niteliğin ânın zamana ilişmesi gibi harfin sesin ucunda ona ilişmesini kuşatan şeyi kastetmiştir.* Yazarın bu açıklaması, İmâm Râzî'nin söylediği şu söze işaret etmektedir: "Söz konusu tarif, te, tâ ve dal gibi sessiz harfleri içermemektedir. Çünkü bu harfler yalnızca sesin zamanının başlangıcı veya sonu olan ânda varlık kazanır ve dolayısıyla da gerçekte sese ilişmez. Çünkü ilişenin iliştiği şeyle birlikte mevcut olması gerekir. Oysa ânda varlık kazanan bu harfler, zamanda varlık kazanan sesle birlikte var olmazlar."

[468] Râzî şöyle demiştir: Bu eleştiri şöyle cevaplanabilir: Söz konusu nitelik, tıpkı ânın zamana ve noktanın çizgiye ilişmesi gibi sese ilişmektedir. Yani bir şeyin bir şeye ilişmesi bazen o ikisinin zamanda bir arada bulunacakları şekilde olur; bazen de böyle olmaz. Bu takdirde ânda varlık kazanan

يحدث هناك إلا صدى ضعيف خفي يتعذر الإحساس به؛ هذا إذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس، وأما إذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الإمام فيقال كما ذكره: قد لا يسمع الصدى إما لقرب الزمانين كما مرّ وإما لانتشاره كما في الصحراء ولذلك أي ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء أضعف منه في المسقفات إذ ليس السبب في هذا، إلا أن الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوّى ويتضاعف صوته حينئذٍ بالصدى المحسوس معه في زمانٍ واحد بخلاف الصحراء إذ ينتشر هناك الصدى أو لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس.

القسم الثاني في الحرف

وفيه مقاصد أربعة

الأول

[٤٦٧] عرّفه أي الحرف ابن سينا بأنه كيفية أي هيئة وصفة تعرض للصوت بها أي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوتٍ آخر مثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع. هذا تعريفه و أما الكشف عن مفهومه فهو أن نقول: قوله: تعرض للصوت أراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذا إشارة إلى ما ذكره الإمام الرازي من أن التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فإنها لا توجد إلا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت أو نهايته فلا تكون عارضةً له حقيقةً لأن العارض يجب أن يكون موجوداً مع المعروض، وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني.

[٤٦٨] قال: ويمكن أن يجاب عنه بأنها عارضةٌ للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني أن عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذٍ يجوز أن يكون كل

harflerden her biri sesin bir ucu olup tıpkı ânın zamana ilişmesi gibi sese ilişebilir. Böylece sorun giderilmektedir.

[469] *İbn Sînâ'nın "keskinlik ve ağırlıkta onun benzeri" sözü,* tariften *keskinlik ve ağırlığı çıkarmak içindir.* Çünkü bu ikisi, her ne kadar işitilen ve sese ilişen iki sıfat olup ses bunlar sayesinde söz konusu ilişen sıfatta kendisinden farklı olanlardan ayrışsa da keskinlik sayesinde bir ses keskinlikte benzeri olan diğer bir sesten ayrışmayacağı gibi ağırlık sayesinde de bir ses ağırlıkta benzeri olan diğer bir sesten ayrışmaz.

[470] *İbn Sînâ'nın "işitilende gerçekleşen bir ayrışma" sözü, genizden gelme, boğukluk ve benzerlerini dışarıda bırakmayı amaçlamaktadır.* Genizden gelme, dudakları kapatıp havanın bir kısmını burun tarafına, bir kısmını ağza göndermekten kaynaklanır. Boğukluk, boğazdan çıkan sesin kalınlığıdır. Geniz sesi ile boğuk ses, ister eğlence olsun ister olmasın sese ilişen iki sıfattır. Ses bu iki sıfat sayesinde keskinlik ve ağırlık bakımından benzerlerinden ayrışır. Fakat bu iki nitelik işitilmezler. Bu nedenle de bunlarla gerçekleşen ayrışma, işitilen olması bakımından işitilende meydana gelen bir ayrışma değildir. Genizden gelme ve boğukluk benzerleri ise sesin uzunluğu ve kısalığı, güzel olması ve olmaması gibidir. Çünkü bu şeyler de işitilmezler. Uzunluk ve kısalık işitilmez, zira bunlar salt veya bir izâfetle birlikte alınan niceliklerdendir ve her ne kadar burada işitileni tazammun etse de bu ikisinden hiçbiri işitilmez. Zira uzunluk, birisi o vakitte meydana gelmiş ve işitilen bir ses ile diğeri o vakitten önce meydana gelmiş ve işitilmeyen iki sesin toplamının itibarından oluşur. Sesin güzel yani doğaya mülayim olması veya güzel olmaması ise işitmeyle değil, vicdanla idrak edilen bir şeydir. Dolayısıyla bu iki özellik, işitilen değil, doğal özelliklerdir. *Çünkü bazen işitilen tek olduğu halde* genizden gelme, boğukluk vb. *bu özellikler farklılaşır; bazen de işitilen farklı olduğu halde bunlar bir olur.* Bunun nedeni şudur: Söz konusu durumlar, her ne kadar işitilen sese ilişseler de, kendiliklerinde işitilen değildir. Dolayısıyla bunların farklılığı, işitilenin farklılığını gerektirmeyeceği gibi birliği de işitilenin birliğini gerektirmez. Oysa işitilen arazlarda durum tersinedir. Onların farklılığı, ses ve sesin iliştiği şeyin toplamından ibaret olan işitilenin farklılığını gerektirirken

واحدٍ من الحروف الآنية طرفاً للصوت عارضاً له عروض الآن للزمان فيندفع الإشكال.

[٤٦٩] **و** قوله: **مثله في الحدة والثقل ليخرج** عن التعريف **الحدة** أي الزيرية **والثقل** أي اليمية فإنهما وإن كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عمّا يخالفه في تلك الصفة العارضة إلا أنه لا يمتاز بالحدة صوتٌ عن صوتٍ آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عمّا يشاركه فيه.

[٤٧٠] **و** قوله: **تميزاً في المسموع ليخرج الغنة** التي تظهر من تسريب الهواء بعضاً إلى جانب الأنف وبعضاً إلى الفم مع انطباق الشفتين **والبحوحة** التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فإن الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين أو غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عمّا يشاركه في الحدة والثقل، لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزاً في المسموع من حيث هو مسموع **ونحوهما** كطول الصوت وقصره وكونه طيباً وغير طيب فإن هذه الأمور ليست مسموعةً أيضاً؛ أما الطول والقصر فلأنهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع إضافة ولا شيء منهما بمسموع، وإن كان يتضمن ههنا المسموع فإن الطول إنما يحصل من اعتبار مجموع صوتين؛ صوتٌ حاصلٌ في ذلك الوقت وهو مسموع، وصوتٌ حاصلٌ قبل ذلك الوقت وليس بمسموع، وأما كون الصوت طيباً أي ملائماً للطبع أو غير طيب فأمرٌ يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان **إذ قد تختلف** هذه الأمور أعني الغنة والبحوحة ونحوهما **والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف** وذلك لأن هذه الأمور وإن كانت عارضةً للصوت المسموع إلا أنها في أنفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضياً لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضياً لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فإن اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع

birliği de işitilenin mutlak olarak değil, o işitilen ilişen bakımından birliğini gerektirir. İyi düşün!

[471] Bil ki, genizden gelme, boğukluk, açıklık ve kapalılığın işitilmediği hükmü tartışma götürür. Ayrıca sese ilişen söz konusu hey'ete ses denildiği gibi ilişen ile ilişilenin toplamına da ses denir ki bu ikincisi, Arap diliyle ilgili bahislere daha uygundur.

[472] Yazar şöyle dedi: *Özetle harfin mahiyeti,* onun tarifinde zikredilen *bu şeyden daha açıktır.* Zira daha önce geçtiği üzere tikellerin duyumsanması, duyuların mahiyetlerinin bilgisini vermede tariflerden daha güçlüdür. Çünkü biz, duyuların mahiyetlerini ancak onların gereği olan izâfetler ve itibarlarla tarif edebiliriz. Oysa bu tariflerin hiçbiri, onların hakikatlerinin bilgisini vermez. Adeta onların tariflerinde zikredilenlerin maksadı, özelliklerine ve sıfatlarına dikkat çekmektir.

İkinci Maksat: [Harflerin Kısımları]

[473] *Harfler çeşitli açılardan kısımlara ayrılır. Birincisi:* Harfler *ya seslidir ya da sessizdir. Sesli harflere Arapça'da med ve lin harfleri denir.* Bunlar, sâkin oldukları takdirde elif, vav ve yâ[8] olup kendilerinden önce gelip onlarla cinsteş olan harekelerin işbaından doğar. Buna göre zamme vav'ın, fetha elif'in ve kesre de yâ'nın cinsteşidir. *Sessiz harfler ise sözü edilen sesli harflerin dışında kalanlardır.* Sessiz harfler, harekeli olabilecekleri gibi sâkin de olabilirler. Oysa sesli harfler biraz önce öğrendiğin gibi kendilerinden önce gelen harfin harekesinin bunların cinsinden olmasıyla birlikte yalnızca sâkin olabilirler. Buna göre elif, ancak sesli olabilir, çünkü onun harekeli olması imkânsızdır ve ayrıca kendisinden önceki harekenin fetha olması zorunludur. Hemzeye elif denmesi ise eşadlılıkladır. Vav ve yâ'ya gelince bunlardan her biri, yukarıda öğrendiğin üzere sesli olabileceği gibi harekeli olmak yahut kendisini önceleyen harfin harekesinin onun cinsinden olmaması nedeniyle harekesiz olmak sûretiyle sessiz de olabilir.

[474] *İkincisi:* Harfler *ya sırf zamansaldır ya sırf ansaldır ya da zamansala benzeyen ansaldır. Sırf zamansal olanlara örnek,* sesli harfler, *fe, kaf*, sin ve şındır. Sesli harfler hiç şüphesiz zamansal olup sese ilişirler ve sesle birlikte varlıklarını sürdürürler.

الصوت وعارضه، واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقاً بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل.

[٤٧١] واعلم أن الحكم بأن الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظورٌ فيه، وأن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا أنسب بمباحث العربية.

[٤٧٢] قال المصنف: **وبالجملة فماهية الحرف أوضح من ذلك** الذي ذكر في تعريفها لما مرّ من أن الإحساس بالجزئيات أقوى في إفادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن لنا أن نعرّفها إلا بإضافاتٍ واعتباراتٍ لازمة لها لا يفيد شيءٌ منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها.

المقصد الثاني

[٤٧٣] **الحروف تنقسم من وجوه؛ الأول** أن الحروف **إما مصوّتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين** وهي الألف والواو والياء إذا كانت ساكنةً متولدةً من إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فإن الضم مجانسٌ للواو والفتح للألف والكسر للياء، **وإما صامتة وهي ما سواها** أي ما سوى الحروف المذكورة، والصامتة قد تكون متحركةً وقد تكون ساكنة بخلاف المصوّتة فإنها لا تكون إلا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالألف لا يكون إلا مصوّتاً لامتناع كونه متحركاً مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة، وإطلاق اسم الألف على الهمزة بالاشتراك اللفظي، وأما الواو والياء فكل واحدٍ منهما قد يكون مصوّتاً كما عرفت وقد يكون صامتاً بأن يكون متحركاً أو ساكناً ليست حركة ما قبله من جنسه.

[٤٧٤] **الثاني** أن الحروف **إما زمانية صرفة** كالحروف المصوّتة و **كالفاء والقاف** والسين والشين فإن المصوّتة زمانيةٌ عارضةٌ للصوت باقيةٌ معه زماناً،

Aynı şekilde zikredilen sessiz harfler ile bunların tekrar tevehhümü olmaksızın uzatılması mümkün olan benzerleri de böyledir. Çünkü galip zan, bunların da zamansal olduğudur. *Sırf ansal olanlara örnek ise te, tâ,* dal ve uzatılması kesinlikle mümkün olmayan sessizlerdir. Çünkü bunlar, nebt, kurt, veled lafızlarında olduğu gibi yalnızca nefesin tutulma zamanının sonunda yahut turâb, tarab ve düvel lafızlarında olduğu gibi zamanın başında veyahut bu sessizlerin kelimelerin ortalarında bulunması gibi zamanın başı ile sonu arasındaki anda var olurlar. Dolayısıyla bu harflerin sese nispeti, fark etmiş olduğun gibi, noktanın çizgiye ve ânın zamana nispeti gibidir ve onlara harf adının verilmesi, başkalarına verilmesinden evlâdır. Çünkü bunlar, sesin uçlarıdır ve harf de uç demektir. *Zamansala benzeyen ânsallar ise ansal fertlerin defalarca peş peşe gelmesi ve bu nedenle onların tek bir zamansal fert olduğunun zannedilmesidir. Buna örnek, râ, hâ ve kalın hâ'dır.* Çünkü galip zan, mesela dâr kelimesinin sonundaki râ'nın birbiri ardına gelen ve her biri de ânda varlık kazanan râ'lar olduğudur. Fakat duyu, bu râ'ların zamanlarının ayrıştığını fark edemediğinden onların tek bir zamansal harf olduğunu zannetmektedir. Hâ ve kalın hâ'da da durum böyledir.

[475] *Üçüncüsü: Harfler ya iki sâkin bâ* veya tek tür harekeyi taşıyan iki harekeli bâ *gibi mütemâsildirler* ve aralarında gerek zât gerekse hareke ve sükûn denilen arazlar bakımından fark yoktur *ya zât* ve hakikat *bakımından farklıdırlar ya da araz bakımından farklıdırlar. Zât bakımından farklıya örnek, bâ ve mimdir.* Çünkü bâ ve mim, ister her ikisi de sâkin olsun isterse benzer veya farklı harekeleri taşısınlar iki farklı hakikattirler. *Araz bakımından farklıya örnek ise sâkin bâ ile harekeli bâdır.* Çünkü bu ikisi, hakikatte ortak ama hareke ve sükûndan ibaret olan ilişen nedeniyle farklıdır.

Üçüncü Maksat: Sâkinle Başlamak Mümkün müdür?

[476] Harf ya harekeli ya da sâkindir. Bununla hareket ve sükûnun harfe hulûl etmesini kastetmiyoruz. Çünkü hareket ve sükûn, meşhur anlamlarıyla cisimlerin özelliklerindendir. Aksine harfin harekeli olmasıyla kastımız, sessiz harfin, kendisi ardından söz konusu üç sesliden özel bir seslinin var olabilecek durumda olması;

وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فإن الغالب على الظن أنها زمانية أيضاً، **وإما آنية صرفة كالتاء والطاء** والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها أصلاً فإنها لا توجد إلا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ «بنت» و «قرط» و «ولد»، أو في أوله كما في لفظ «تراب» و «طرب» و «دول»، أو في آن يتوسطهما كما إذا وقعت هذه الصوامت في أوساط الكلمات فهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة إلى الخط والزمان كما نبّهت عليه، وتسميتها بالحروف أولى من تسمية غيرها لأنها أطراف الصوت والحروف هو الطرف، **وإما آنية تشبه الزمانية وهي أن تتوارد أفراد آنية مراراً فيظن أنها فردٌ واحدٌ زماني كالراء والحاء والخاء** فإن الغالب على الظن أن الراء التي في آخر الدار مثلاً راءات متوالية كل واحدٍ منها آني الوجود إلا أن الحس لا يشعر بامتياز أزمنتها فيظنها حرفاً واحداً زمانياً، وكذا الحال في الحاء والخاء.

[٤٧٥] الوجه **الثالث أنها** أي الحروف **إما متماثلة** لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون **كالبائين الساكنتين** أو المتحركين بنوعٍ واحدٍ من الحركة، **أو متخالفة** إما **بالذات** والحقيقة **كالباء والميم** فإنهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين أو متحركتين بحركتين متماثلتين أو مختلفتين، **أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة** فإنهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون.

المقصد الثالث في أنه **هل يمكن الابتداء بالساكن**

[٤٧٦] الحرف إما متحرك أو ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لأنهما بالمعنى المشهور من خواص الأجسام بل نعني بكونه متحركاً أن يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقيبه مصوّت مخصوص من المصوّتات الثلاث، وبكونه

sâkin olmasıyla kastımız ise kendisi ardından söz konusu seslilerden birinin var olamayacak durumda olmasıdır. Bunu öğrendiysen şöyle deriz: Sâkin, sesli bir harf olduğu takdirde onunla başlanılmayacağında herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, yalnızca sessiz sâkinle başlama hakkındadır.

[477] *Bir grup, tecrübe gerekçesine dayanarak,* sessiz sâkinle *başlama imkânını men etmiştir.* Yani şunu iddia etmişlerdir: Tecrübe sessiz sâkinle başlamanın imkânsızlığını göstermektedir. Çünkü bunu bizzat kendisi deneyen herkes bilir ki telaffuzuna sesli sâkinle başlaması mümkün olmadığı gibi sessiz sâkinle başlaması da mümkün değildir. Dolayısıyla engel olan sükûnun sesli ve sessiz arasında ortak olması nedeniyle bu hususta ikisi arasında fark yoktur.

[478] *Bir grup da onu mümkün görmüştür. Çünkü bu* sâkinle başlamanın mümkün olmaması, *mesela Arapça gibi bir dile özgü olabilir.* Zira Arapça'da sâkinle başlama yoktur. Arapça'da bunun mümkün olmamasının nedeni, onun kendinde imkânsız olması değil, Arapların dilinin son derece muhkem ve sağlam olması ve sâkinle başlamada ise bir tür tutukluk ve çirkinlik bulunmasıdır. Yine bundan dolayı Araplar harekeli harfte durulmasını uygun görmemişlerdir. Oysa hiç şüphesiz bu mümkündür. Sâkinle başlamak söz gelişi Harezmce'de olduğu gibi *başka* bir dilde *mümkündür. Zira biz, mahreçlerde büyük farklılıklar olduğunu görüyoruz.* Nitekim bir kısım insanlar, bütün dillerde dikkate alınan harflerin tamamını telaffuz edebiliyorlar. Bir kısım insanlar ise azlık ve çokluk bakımından farklılaşmakla birlikte bir kısmını telaffuz edebiliyorlar. Onların zikrettiği tecrübe, onların kendi dilleriyle ilgilidir. Dolayısıyla başkasına karşı hüccet olamaz. Sesli harflerle başlamanın imkânsızlığı ise sâkin olmalarından dolayı değil, onların zâtından kaynaklanır. Çünkü bunlar, kendilerinden önceki harekelerin işbaından kaynaklanan medlerdir. Bundan dolayı lafızların başında bulunmaları düşünülemez.

Dördüncü Maksat: İki Sâkin Bir Araya Gelir mi?

[479] Kendisine benzer bir harfin *içine konulmuş [mudğam] sessiz harf ile öncesindeki bir seslinin* birleştirilmesi *görüş birliğiyle mümkündür.* Buna örnek, "vele'd-dâllîn" ifadesidir. *İki sessize* veya benzer bir harfin içine konulmamış sessiz ile öncesindeki bir seslinin birleştirilmesine *gelince bunu bir grup mümkün görmüştür. Nitekim* "Zeyd" ve "Amr" kelimeleri gibi *ortası sâkin üç harfli bir kelimede durulduğunda böyledir. Hatta*

ساكناً أن يكون بحيث لا يمكن أن يوجد عقيبه شيء من تلك المصوّتات. إذا عرفت هذا فنقول: لا خلاف في أن الساكن إذا كان حرفاً مصوّتاً لم يمكن الابتداء به إنما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت.

[٤٧٧] **قد منعه** أي إمكان الابتداء به **قوم للتجربة** أي زعموا أن التجربة دلّت على امتناع الابتداء به فإن كل من جرّب ذلك من نفسه علم أنه لا يمكنه أن يبتدئ في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوّت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما.

[٤٧٨] **وجوّزه آخرون لأن ذلك** أي عدم جواز الابتداء بالساكن **ربما يختص بلغة كالعربية** فإنه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لأنه ممتنعٌ في نفسه بل لأن لغتهم موضوعة على غاية من الإحكام والرصانة، وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك أيضاً لم يجوّزوا الوقف على المتحرك مع إمكانه بلا شبهة، **ويجوز** أي الابتداء بالساكن **في لغةٍ أخرى** كما في اللغة الخوارزمية مثلاً **فإنّا نرى في المخارج اختلافاً كثيراً** ألا ترى أن بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر إلا على بعضها متفاوتاً بحسب القلة والكثرة، وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة إنما نشأ من ذواتها فإنها مدّاتٌ حاصلةٌ من إشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الألفاظ لذلك لا لكونها ساكنة.

المقصد الرابع في أنه **هل يمكن الجمع بين الساكنين؟**

[٤٧٩] **أما صامت مدغم** في مثله **قبل مصوّت** نحو ﴿وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ **فجائز** جمعهما **اتفاقاً، وأما الصامتان** أو صامت غير مدغم قبله مصوّت **فجوّزه** أي جمعهما **قومٌ كما في الوقف على الثلاثي الساكن الأوسط** كزيد وعمرو **بل** جوّزوا

onlar, öncesinde sesli bir harf bulunan iki sessiz *sâkinin* birleştirilmesini de mümkün görmüştür. Bu durumda üç sâkin bir araya gelmektedir. *Buna örnek, Farsça'da "kârd"* ve "kôşt" *kelimeleridir. Onlardan kimisi de bunu men etmiş ve orada* yani söylediğimiz durumlarda son derece gizli olduğundan gereği gibi duyumsanmayan, bu nedenle de iki veya daha fazla sâkinin bir araya geldiği zannı veren *gizli bir hareke olduğunu düşünmüştür.* İki sesli sâkinin veya bir sessiz ile sonrasındaki bir seslinin bir araya gelmesinin imkânsızlığında ise herhangi bir tartışma yoktur.

[480] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Harekeler, seslilerin parçalarıdır. Bunun birinci nedeni şudur: Bu sesliler, artma ve eksilmeyi kabul eder ve böyle olan her şey iki uca sahiptir. Tümevarım göstermektedir ki seslilerin eksiklik yönünde bu harekelerden başka herhangi bir ucu yoktur. İkinci neden şudur: Harekeler seslilerin parçaları olmasaydı sesliler bunları uzatmakla meydana gelmezdi. Zira hareke onlardan farklı olduğu ve sen de onları uzattığında sesliyi söyleyemezsin. Söyleyebilmen için sesliyi kendisine tâbi kılan başka bir sessizle başlaman gerekir. Fakat duyu, sadece harekelerin uzatılmasıyla seslilerin meydana geldiğine şahittir. Sonra ağzın açılması bakımından seslilerin en genişi elif, sonra yâ, sonra vav'dır; en ağırı ise iki dudağın fazladan hareket ettirilmesini gerektiren zamme, sonra kesre, sonra fethadır. Böylece harekeler, seslilere dahil edilmiştir. Bundan dolayı sesli harf, maksûre ve memdûde olmak üzere ikiye ayrılır. Maksûre harekeler iken memdûde özel harflerdir."

[481] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Sessiz harf, iki gerekçeden dolayı harekeden öncedir. Birincisi: Basît sessiz, hem de gerçekte hem de duyunun algısı bakımından anda meydana gelir. Oysa hareket zamanda meydana gelir. An ise zamandan öncedir. Şeyin varlığa geldiği zamanın başı olan anda varlık kazanan şey ise zamanda meydana gelen şeyden önce gelir. Bazen şöyle denir: Ansal harfin, hareke zamanının sonu olan anda meydana gelmesi mümkündür ve bunun nefyi için delil gerekir. İkincisi: Hareke, şayet harften önce olsaydı harekeyle konuşan kimse harfle konuşmaya ihtiyaç duymazdı. Zira önce gelen şeyin, kendisine muhtaç durumundaki öncelediği şeye ihtiyacı yoktur. Oysa ardbitişen yanlıştır. Çünkü biz kendimizde zorunlu bir şekilde görüyoruz ki harfle konuşma olmadan harekeyle konuşma mümkün değildir."

أيضاً جمع **ساكنين** صامتين **قبلهما مصوّت** فيجتمع حينئذٍ ثلاث سواكن **كما يقال في الفارسية: كارد** وكوشت، **ومنهم من منعه وجعل ثمة** أي فيما ذكرنا من الصور **حركة مختلسة** خفية جداً فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن أنه اجتمع هناك ساكنان أو أكثر، وأما اجتماع ساكنين مصوّتين أو صامت بعده مصوّت فلا نزاع في امتناعه.

[٤٨٠] قال الإمام الرازي: الحركات أبعاض المصوّتات؛ أما أولاً فلأن هذه المصوّتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوّتات إلا هذه الحركات بشهادة الاستقراء، وأما ثانياً فلأن الحركات لو لم تكن أبعاض المصوّتات لما حصلت المصوّتات بتمديدها فإن الحركة إذا كانت مخالفةً لها ومددتها لم يمكنك أن تذكر المصوّت إلا باستئنافٍ صامتٍ آخر يجعل المصوّت تبعاً له لكن الحس شاهدٌ بحصول المصوّتات بمجرد تمديد الحركات، ثم إن أوسع المصوّتات باعتبار انفتاح الفم هو الألف ثم الياء ثم الواو، وأثقلها الضمة المحتاجة إلى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلةً في المصوّتات فلذلك انقسمت المصوّتة إلى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة.

[٤٨١] قال: والحرف الصامت سابقٌ على الحركة لوجهين؛ الأول أن الصامت البسيط حقيقةٌ وحسٌّ آني والحركة زمانية والآن متقدمٌ على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشيء كان سابقاً على ما يحدث فيه، وقد يقال: جاز أن يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لنفيه من دليل. الثاني أن الحركة لو كانت سابقةً على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنياً عن التكلم بالحرف لأن السابق غنيٌّ عن المسبوق المحتاج إليه، والتالي باطلٌ لأنّا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً أنه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف.

[482] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Harekenin sessiz harften önce geldiğinin çürütülmesi, harfin harekeden önce gelmesini gerektirmez. Çünkü ikisinden birinin diğerini öncelememesi ve beraberce varlık kazanmaları mümkündür. Ayrıca biz diyoruz ki önce gelenin, sonra geleni, arada kesinti olması imkânsız olacak şekilde ardından getirmesi mümkündür. Bu takdirde harekenin harften önce gelmesinin yanlışlığı sübût bulmaz. Bu sayede "sâkin sessizle başlamak mümkündür aksi halde önce gelen sessizin, sonra gelip önce gelene muhtaç olan sesliye dayanması gerekir ki bu imkânsızdır" sözünün yanlışlığı da bilinir.

Duyulur Niteliklerin Dördüncü Türü: Tadılanlar

[483] Tadılanlar, tatma gücüyle idrak edilenlerdir. Yazar bunları görülenler ve işitilenlerden sonraya almıştır. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi tadılanlar hakkındaki söz kısadır. Eğer böyle olmasaydı tadılanları, dokunulanların hemen ardından incelerdi. Zira beslenen canlının duyumlarının en önemlisi, onun kendisine zarar verecek ve mizacını bozacak şeylerden korunmasını sağlayan dokunma, sonra da besleneceği ve itidalini koruyacağı şeylerde ona yardımcı olan tatmadır. Dolayısıyla tatma, dokunmanın hemen ardından gelir. Yine tatma gücünün idraki, dokunma şartına bağlıdır. Bunun yanı sıra tatma gücü, tadı kendisine ulaştıran şeye ihtiyaç duyar ki bu tükürüğün ıslaklığıdır. Ayrıca bazen dokunma ve tatmadan tek bir duyum bileşir. Bu, nefse dokunma ve tatmanın eserinin ulaşması ve nefsin de bu ikisini duyuda herhangi bir temyiz olmaksızın bu ikisinden tek bir tat gibi idrak etmesiyle gerçekleşir. Mesela keskin kokulu acı şeylerde durum böyledir. Böyle bir şey dilin yüzeyine geldiğinde dil onu parçalar ve ısıtır. Ayrıca onun tadılan bir eseri vardır. Dolayısıyla bu ikisinden biri diğerinden ayrışmaz. *Tadılanlar, tatlardır. Bunlar hakkında iki maksat vardır.*

Birinci Maksat: Asli Yani Basit Tatlar

[484] *Tatların, üçün üçle çarpımından elde edilen dokuz aslı vardır.* Çünkü tadın bir fâili ve kâbilinin olması gerekir. Fâil, sıcaklık, soğukluk veya bu ikisi arasındaki bir niteliktir. Kâbil ise kesif, latif veya bu ikisi arasındaki mutedildir. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Çünkü fâil ya*

[٤٨٢] واعترض عليه بأنه ليس يلزم من إبطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أن لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معاً، على أن نقول: جاز أن يكون السابق مستعقباً للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذٍ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم أيضاً بطلان ما قيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز وإلا توقف الصامت المتقدم على المصوّت المتأخر المحتاج إلى ذلك المتقدم وهو محال.

النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات؛

[٤٨٣] المذوقات المدركة بالقوة الذائقة؛ وإنما أخّرها عن المبصرات والمسموعات لما مرّ من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفةً للملموسات بناءً على أن أهم الإحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عمّا يضرّه ويفسد مزاجه، ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذيه ويحفظ به اعتداله فكان رديفاً له، وأيضاً إدراك القوة الذائقة مشروطٌ باللمس ومع ذلك يحتاج أيضاً إلى ما يؤدي الطعم إليها وهو الرطوبة اللعابية، وأيضاً قد يتركّب من اللمس والذوق إحساس واحد وذلك بأن يرد على النفس أثر اللامسة والذائقة فتدركهما معاً كطعمٍ واحد من غير تمييزٍ في الحس كما في الحرّيف فإنه إذا ورد على سطح اللسان فرّقه وسخنه وله أثرٌ ذوقيٌّ أيضاً فلا يتميز أحدهما عن الآخر وهي الطعوم وفيها أي وفي الطعوم مقصدان؛

الأول أصولها أي بسائطها

[٤٨٤] تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة وذلك لأن الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما، ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما، وإلى هذا أشار بقوله: لأن الفاعل إما

sıcaktır, ya soğuktur ya da mutedildir. Kâbil ise ya latif ya kesif ya da mutedildir. Fâilin kısımları, kâbilin kısımlarıyla çarpıldığında dokuz kısım meydana gelmektedir. Dolayısıyla da tatlar bu kısımlara göre taksim edilmektedir.

[485] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Fâilin sıcaklık, soğukluk ve bu ikisi arasındaki nitelikle sınırlanmasını men ediyoruz. Yine sıcaklık ve soğukluğun son sınırları ile latiflik ve kesifliğin son sınırları arasındaki mertebeler sayısızdır. Bu nedenle o mertebelerden her birinin başlı başına basît bir tadın fâil veya kâbili olması mümkündür. Dolayısıyla basît tatlar bırakın dokuz ve onu belirli bir sayıyla dahi sınırlanmaz. Yine salatalık, kabak ve buğdaydan her birinden bileşiklik barındırmayan bir tat duyumsanmaktadır. Oysa bu tat, sözü edilen dokuz kısım içinde bulunmamaktadır. Ayrıca güçlülük ve zayıflık bakımından farklılık, türsel farklılığı gerektirirse tatların türleri sonsuzdur; gerektirmezse burukluk ve kekrelik tek bir tür olur, çünkü ikisi arasında yalnızca güçlülük ve zayıflık bakımından fark vardır. Zira buruk, yalnızca dilin dışını sararken kekrelik hem dışını hem içini sarar. Yine dokuz tadın sözün edilen özel tarzlarda meydana gelmesine ilişkin hiçbir delil olmadığı gibi galip zannı ifade eden bir emâre de yoktur. Bundan dolayı "tatlara ilişkin bahisler delilden yoksun iddialardan ibarettir" denilmiştir. Fakat yazar, belki bir kısım nefislerde o tarzlara ilişkin bir zannı oluşturur diye meydana gelme niteliği hakkında münasebetler zikretti ve şöyle dedi:

[486] *Sıcak* yani kitaplarda meşhur olduğu şekilde sıcaklık veya bu ibareden doğrudan anlaşıldığı şekilde sıcak olan şey -zira fâil, fiillerindeki aletleri olan nitelikleri bakımından türsel sûrettir-, idrak ettiğimiz cisimlerle *uyumlu olmayan bir nitelik oluşturur. Çünkü onun özelliği parçalara ayırmaktır.* Zira daha önce öğrendiğin gibi sıcaklık, parçalanma etkisi yapar. Kuşkusuz parçalanma, cisimlerle uyumlu olmayan bir haldir. Bu nedenle sıcaklığın etkisiyle oluşan nitelik, onun etkisinden meydana gelen parçalanma bakımından uyumlu değildir. Nitekim yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir:

[487] Sıcak, kâbil olan *kesifte son derece* uyumlu olmayan bir nitelik meydana getirir. *Bu, acılıktır.* Zira acılık, tatların en nahoşu ve uyumluluğa en uzağıdır. Acılığın bir kısım cisimlere uyumlu olduğu varsayılsa

حار أو بارد أو معتدل، والقابل إما لطيف أو كثيف أو معتدل وإذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصلت أقسامٌ تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها أيضاً.

[٤٨٥] واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن تكون كل واحدةٍ من تلك المراتب فاعلةً أو قابلةً لطعمٍ بسيطٍ على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدةٍ محصورة فضلاً عن التسعة والعشرة، وأيضاً الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كلٍّ منها بطعمٍ لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة، وأيضاً الاختلاف بالشدة والضعف إن اقتضى الاختلاف النوعي فأنواع الطعوم غير منحصرة، وإن لم يقتضِ كان القبض والعفوصة نوعاً واحداً إذ لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف فإن القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معاً، وأيضاً حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا أمارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل: مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل. إلا ن المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسباتٍ ربما أوقعت لبعض النفوس ظناً بتلك الوجوه فقال:

[٤٨٦] **فالحار** أي الحرارة كما هو المشهور في الكتب أو الأمر الحار كما يتبادر من العبارة فإن الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في أفاعيلها **يفعل كيفية غير ملائمة** للأجسام التي ندركها **إذ من شأنه التفريق** لما عرفت من أن الحرارة تحدث تفريقاً، ولا شك أن التفريق حالةٌ غير ملائمة للأجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما أشار إليه بقوله:

[٤٨٧] **ففي الكثيف** أي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة **في الغاية وهي المرارة** فإنها أبغض الطعوم وأبعدها عن الملاءمة، ولو فرض

bu, o cismin itidâlden uzaklığı nedeniyledir. *Acılığın uyumlu olmayışının nedeni, direnmenin şiddeti ve parçalanmanın büyüklüğüdür.* Yani kâbil, kesif olduğunda sıcaklığa şiddetli bir şekilde direnir ve onun kendisine nüfuz etmesini engeller. Böylece sıcaklığın parçaları bir araya gelir ve büyük bir parçalanma gerçekleştirir. Çünkü bir araya gelmiş sıcaklığın tesir gücü daha fazladır. Bu nedenle de onun etkisi daha güçlüdür. Kuşkusuz böyle durumda meydana gelen nitelik, uyumluluktan son derece uzak olur.

[488] Sıcak, kâbil olan *latîfte* de uyumlu olmayan bir nitelik meydana getirir. Fakat bu nitelik, uyumsuzluk bakımından yukarıda zikredilenin *altındadır.* Latîfte meydana gelen *o* nitelik, *keskinliktir. Bu, ateş küçük ama derin bir parçalama etkisi yaptığında olur.* Yani kâbil, latîf olduğunda sıcak fâile direnmez ve onun kendisine nüfuz etmesini engellemez. Bu nedenle sıcak, onun parçalarına dalar ve dolayısıyla sıcaklığın bir araya gelmemesinden ötürü tesir zayıflar ve parçalama küçük olur. Bu takdirde onda meydana gelen niteliğin uyumlu olmaması ve uyumsuzlukta acılığın altında olması gerekir.

[489] Sıcak, kâbil olan *mutedilde tuzluluk* etkisi yapar. *Tuzluluk,* uyumsuzlukta *acılık ile keskinlik arasındadır.* Çünkü mutedilin sıcaklığa direnmesi, kesifin direnmesinden daha az ve latifin direnmesinden daha çoktur. Bu sebeple ondaki parçalama, büyüklük ile küçüklük arasındadır. Dolayısıyla mutedilde meydana gelen nitelik, uyumluluğun bulunmayışında hiç kuşkusuz acılıktan daha zayıf ve keskinlikten daha güçlüdür. *Bu nedenle* yani tuzluluk, acılık ve keskinlik nitelikleri arasında bir nitelik olduğundan tuzluluk *bazen acılığa bazen de kenkinliğe meyleder.* Yani tuzlunun tadı bazen acı olduğu vehmedilecek şekilde acılığa bazen de keskin olduğu tahayyül edilecek şekilde keskinliğe yakın olur.

[490] Tuzluluğun acılık ve tuzluluk arasında bir nitelik olduğunun *tahkiki şöyledir: Acı külün latifi alındığı ve suyla karıştırılıp pişirildiğinde tuzluluk meydana gelir.* Bu, şu sözün başka bir ifadesidir: Tuzluluğun meydana gelişinin sebebi, tadı az olan veya bulunmayan ıslak su parçalarının mizacı kuru ve tadı acı olan yakıcı toprak parçalarıyla mutedil bir karışımıdır. Zira toprak parçaları çoğaldığında

ملاءمتها لبعض الأجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيماً يعني أن القابل إذا كان كثيفاً قاوم الحرارة مقاومةً شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذٍ أجزاء الحرارة وتفرّق تفريقاً عظيماً لأن الحرارة المجتمعة أشد تأثيراً فيكون أثرها أقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذٍ في غاية البعد عن الملاءمة.

[٤٨٨] و يفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة أيضاً إلا أنها تكون في عدم الملائمة دونه أي دون ما ذكر أولاً وهي أي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف الحرافة إذ تتفرق تفريقاً صغيراً لكنه يكون غائصاً يعني أن القابل إذا كان لطيفاً لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في أجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيراً فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذٍ غير ملائمة وأن تكون دون المرارة في عدم الملاءمة.

[٤٨٩] و يفعل الحار في القابل المعتدل ملوحةً وهي بينهما أي بين المرارة والحرافة في عدم الملاءمة لأن مقاومة المعتدل للحرارة أقل من مقاومة الكثيف وأكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيها متوسطاً بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة في المعتدل أضعف من المرارة في عدم الملاءمة وأقوى فيه من الحرافة ولذلك أي ولأن الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة إلى المرارة مرة وإلى الحرافة أخرى أي يكون طعم المالح تارةً قريباً من المرارة بحيث يتوهم أنه مرّ وتارةً قريباً من الحرافة بحيث يتخيل أنه حرّيف.

[٤٩٠] وتحقيقه أي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما أنه إذا أخذ لطيف الرماد المرّ وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته بأجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرّة الطعم مخالطة باعتدال فإن الأجزاء الأرضية إذا كثرت

acılaştırır. Bundan dolayı tuzlar doğar ve sular tuzlu hale gelir. Bazen de tuz kül, alkali, kireç vb. malzemeden yapılır. Şöyle ki: Suda pişirilir, saflaşır ve bu su, tuz katılaşıncaya dek kaynatılır veya kendi kendine katılaşmaya bırakılır.

[491] *Soğuk,* sıcak gibi *uyumlu olmayan bir nitelik meydana getirir. Zira soğuk* da cisimlerle uyumlu olmayan *kesifleştirme özelliğindedir.* Fakat onun uyumlu olmaması, parçalanmanın uyumlu olmamasından daha azdır. Bundan dolayı, parçalama vasıtasıyla meydana gelen nitelikler, yoğunlaştırma aracılığıyla meydana gelen niteliklerden daha uyumsuzdur. Sonra bu nitelikler de uyumluluğun bulunmaması bakımından yoğunlaştırmanın güçlülük ve zayıflıktaki mertebelerine bağlı olarak muhteliftirler. Yazar şu sözüyle buna işaret etti:

[492] Soğuk, kâbil olan *kesifte kekrelik meydana getirir. Çünkü soğuk, yoğunlaşmayı artırır.* Yani kesif, soğukluğun nüfuzunu engeller ve ona karşı direnir. Bu takdirde soğukluğun parçaları bir araya gelir ve kesifte büyük bir etki yaparak onu kat be kat yoğunlaştırır. Bu nedenle de onda uyumsuzluk bakımından acılığa yaklaşan kekrelik meydana gelir.

[493] Soğuk, kâbil olan *latifte ekşilik meydana getirir.* Çünkü latif, soğukluğa direnmez. Bu nedenle soğuk onun derinliklerine nüfuz eder ve onu, kâbil olan kesiftekinden epeyce az bir şekilde yoğunlaştırır. Böylece onda yine kekreliğin uyumsuzluğundan epeyce az miktarda uyumsuz olan bir nitelik meydana gelir. İşte bu, ekşiliktir. Yazar, şu sözüyle bu söylediğimize işaret etmiştir: *Çünkü* soğuk fâil *soğukluğuyla* latif kâbili *yoğunlaştırır ve latifliği sebebiyle onun derinliğine dalar.* Böylece de ondaki tesiri zayıflar. *Dolayısıyla* o latif kâbilde meydana gelen tadın *uyumsuzluğu arada bulunur.* Sen farkındasın ki, doğrusu, "arada bulunur" kelimelerinin, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, "daha azdır" kelimeleriyle değiştirilmesidir. Ekşilik, soğuğun latifteki etkisinden meydana geldiği için şiddetli soğukluğu ve kesâfeti *nedeniyle kekre olan meyvenin, suyu* ve latifliği *arttığı* ve yakıcı güneşin ısıtmasıyla da biraz ılıdığında *ekşiliği de artar.*

أمرّت، ومن هذا السبب تتولد الأملاح وتصير المياه ملحاً، وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصفّى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحاً أو يترك حتى ينعقد بنفسه.

[٤٩١] **والبارد يفعل** كالحار **كيفية غير ملائمة إذ من شأنه التكثيف** الذي لا يلائم الأجسام أيضاً لكن عدم ملاءمته أقل من عدم ملاءمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق أشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف، ثم إن هذه الكيفيات أيضاً مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف، وإليه الإشارة بقوله:

[٤٩٢] **ففي الكثيف** أي فيفعل البارد في القابل الكثيف **عفوصة لأنه يتضاعف التكثيف** يعني أن التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فتجتمع حينئذٍ أجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ويكثّفه تكثيفاً بليغاً متضاعفاً فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة.

[٤٩٣] **و** يفعل البارد **في** القابل **اللطيف حموضة** لأن اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في أعماقه ويكثّفه تكثيفاً أقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها أقل من عدم ملاءمة العفوصة بكثير أيضاً وهي الحموضة، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: **لأنه** أي الفاعل البارد **يكثف** القابل اللطيف **ببرده ويغوص** فيه **بلطافته** أي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره **فيكون عدم ملاءمته** أي عدم ملاءمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف **بين بين** ولا يخفى عليك أن الصواب تبديلهما بأقل كما أشرنا إليه **ولذلك** أي ولأن الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف **فإن الثمر العفص** لشدة برده وكثافته **كلما ازداد مائيةً** ولطافةً واعتدل قليلاً بإسخان الشمس المنضج **ازداد حموضةً**.

[494] Soğuk, kâbil olan *mutedilde burukluk* oluşturur. *O,* uyumsuzlukta *kekreliğin altında* ve ekşiliğin üstündedir. Çünkü yukarıdakine kıyasla soğukluğun mutedildeki yoğunlaştırması, kesifteki yoğunlaştırmasından daha az ve latifteki yoğunlaştırmasından daha çoktur. Bu nedenle onda uyumsuzluğu ortada olan bir nitelik meydana gelir. İşte bu nitelik, buruklıktur. Onun uyumsuzlukta ekşiliğin üstünde olması açıktır. Uyumsuzlukta kekreliğin altında olmasına ise yazar şu sözüyle ona işaret etmiştir: *Çünkü kekre, dilin* hem *içini* hem de *dışını tutar.* Bu nedenle tabiat ondan şiddetle kaçınır. *Buruk ise dilin sadece dışını tutar.* Dolayısıyla ondan kaçınma o ölçüde değildir.

[495] Sıcak ve soğuk arasındaki *mutedil ise uyumlu bir fiil yapar.* Zira mutedil, şiddetli bir şekilde parçalamaz ve de güçlü bir şekilde yoğunlaştırmaz, bilakis bu ikisi arasında bir etkide bulunur. Bu nedenle de mutedilden uyumlu bir tat meydana gelir. Mutedilin etkisiyle meydana gelen *bu* şey, *kesif* kâbilde *tatlılıktır.* Bunun *nedeni,* kesif kâbil ile mutedil fâil arasındaki *direnmenin şiddetidir.* Dolayısıyla fâilin parçaları birleşerek son derece uyumlu ve tam bir tesir yapar. Bu, şiddetli parçalama ile şiddetli yoğunlaştırma arasında bir tesirdir. Bu nedenle orada son derece uyumlu bir nitelik yani tatlılık meydana gelir. Tatlılık, tatlar içinde mutedil mizaca en uyumlu olanı ve tat alma güçlerine en lezzetli ve hoş gelenidir.

[496] *O şey, latifte yağlılıktır. Bunun nedeni* latif kâbil ile mutedil fâil arasındaki *direnmenin azlığıdır.* Bu durumda fâilin parçaları ona nüfuz ederek zayıf ve uyumlu bir etki yapar. *Dolayısıyla da* ondan *zayıf ve uyumlu bir nitelik duyumsanır.* İşte bu, yağlılıktır. *O şey, mutedil* kâbilde *yavanlıktır.* Çünkü mutedil gücün mutedil kâbildeki tesirinin kesifteki tesirinden daha az, latifteki tesirinden daha çok olması gerekir. Dolayısıyla orada tatlılıktan daha zayıf ve yağlılıktan daha güçlü bir uyumlu nitelik meydana gelmesi gerekir. Fakat bu nitelik, zayıflığından ötürü tadı etkilemez ve niteliği taşıyan cisim de latiflik ile kesiflik arasında bulunduğundan tada nüfuz edemez. Bu nedenle de söz konusu nitelik duyumsanmaz. *Çünkü* mutedil kâbilin *ne maddesiyle ne de niteliğiyle* yani tadıyla tat alma gücünde *tesiri yoktur. Dolayısıyla o* tat *duyumsanmaz.* Oysa yağlılık böyle değildir. Çünkü yağlılık, zayıf olsa bile onun taşıyıcısı latiftir, tada nüfuz eder

[٤٩٤] و يفعل البارد في القابل المعتدل قبضاً وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لأن تكثيف البرودة في المعتدل أقل من تكثيفها في الكثيف، وأكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مرّ فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض، وكونه في عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر، وأما كونه في ذلك دون العفوصة فإليه أشار بقوله: إذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معاً فينفر الطبع عنه نفرةً شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية.

[٤٩٥] والمعتدل الذي هو بين الحار والبارد يفعل فعلاً ملائماً وذلك لأنه لا يفرّق تفريقاً شديداً ولا يكثّف أيضاً تكثيفاً قوياً بل يفعل فعلاً بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو أي ما يحدث من فعله في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فتجتمع أجزاء الفاعل ويؤثر تأثيراً تاماً ملائماً جداً هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملاءمة أعني الحلاوة التي هي أشد الطعوم ملاءمةً للأمزجة المعتدلة وألذها وأشهاها عند القوى الذائقة.

[٤٩٦] و هو في اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ أجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلاً ضعيفاً ملائماً فيحس منه بكيفيةٍ ضعيفةٍ ملائمة هي الدسومة، و هو في القابل المعتدل التفاهة وذلك لأن القوة المعتدلة يجب أن يكون تأثيرها في القابل المعتدل أقل من تأثيرها في الكثيف وأكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب أن يحصل هناك كيفية ملائمة هي أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة إلا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التأثير أي تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته أي طعمه فلا يحصل به أي بذلك الطعم إحساس بخلاف الدسومة فإنها وإن كانت ضعيفة إلا أن حاملها لطيفٌ ينفذ في المذاق فيؤثر

ve her ne kadar niteliğiyle olmasa da maddesiyle ona tesir eder. Bu nedenle yavanlığın aksine yağlılık duyumsanır. Buradan açığa çıkmaktadır yavanlık, yağlılığın üstünde ve tatlılığın altında bir tattır ama ayrıştırılacak şekilde duyumsanmamaktadır.

[497] Basît cisimlerde olduğu gibi *tadın bulunmamasına yavanlık denir.* Buna *gerçek* yavanlık *denir.* Bu yavanlıkla nitelenen şeye ise yavan ve lezzetsiz adı verilir. Yine *cismin, parçalarının yoğunluğundan dolayı, tadının duyumsanmayacak durumda bulunmasına da yavanlık denir. Bu durumda o cisimden, kendiliğinde bütün tatlardan yoksun ve tatma gücüyle idrak etmenin aracı olan* tükürüksel *ıslaklığa karışan parçalar çözünmez. Buna örnek, pirinç*, demir vb.dir. *Eğer* pirinci talaşa ve sarı parçalara *dönüştürmek gibi onu çözündürmeye bir yol bulunursa ondan* güçlü ve keskin bir tat *duyumsanır. İşte buna hakiki olmayan yavanlık* ve duyusal yavanlık *denir.*

[498] Yavanlığın açıklaması böyledir. Birisi, tatlar arasında sayılan yavanlığın, tadın yokluğu anlamındaki yavanlık olduğunu vehmetmiş ve şöyle demiştir: "Yavanlığı tatlardan biri saymaları, mutlak önermenin kipli önermeler arasında sayılması gibidir. Bundan dolayı İmâm Râzî -Allah ona rahmet etsin- onu terk ederek 'tatların basîtleri sekizdir' demiştir." Birisi de şöyle demiştir: "Tatlar arasında sayılan yavanlık, hakiki olmayan yavanlıktır. Çünkü bu yavanlık, basît bir tattır".

[499] Bu görüş şöyle reddedilmiştir: Onların acılık ve yavanlığın hindibada bir araya geldiğini söylemeleri, bu görüşü çürütmektedir. Onlar demiştir ki tatların en sıcağı, keskinlik sonra acılık sonra da tuzluluktur. Çünkü keskin, acıdan daha güçlü bir şekilde çözündürür. Sonra tuzlu, sanki soğuk bir ıslaklıkla kırılmış acı gibidir. Bunun nedeni, tuzluluğun yukarıda öğrendiğin sebebidir. Boraks[9] ve acı tuzun yenilen tuzdan daha sıcak olması da tuzluluğun sıcaklık bakımından acılıktan sonra geldiğine delâlet eder. Tatların en soğuğu, kekrelik sonra burukluk sonra da ekşiliktir. Zira tatlı meyveler, önce kekre olup soğukluğu güçlü olur. Ardından güneşin ısıtmasıyla yavaş yavaş itidal kazandığında burukluğa, sonra ekşiliğe meyleder, sonra da tatlılığa intikal eder. Ekşi, kekreden daha az soğuk olsa da, çoğunlukla ondan daha fazla soğutur, zira latifliği nedeniyle daha güçlü bir şekilde derinlere nüfuz eder.

فيه بمادته وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة؛ ومن ههنا يظهر أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا أنها غير محسوسة إحساساً متميزاً.

[٤٩٧] ويقال: التفاهة لعدم الطعم كما في الأجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهةً حقيقية والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفهاً ومسيخاً، و يقال أيضاً: لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه أي من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها التي هي آلة للإدراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فإذا احتيل في تحليله أحس منه بطعمٍ قوي حاد كما يزنجر أي يجعل الصفر زنجاراً وأجزاء صغاراً وهذه تسمى تفاهةً غير حقيقة وتفاهةً حسية.

[٤٩٨] هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم. قال: إنما عدّوها منها كما عدّت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الإمام الرازي رحمه الله فقال: بسائط الطعوم ثمانية، وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة غير الحقيقية فإنها طعمٌ بسيط.

[٤٩٩] وردّ عليه بأن هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء، وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مرٌّ مكسورٌ برطوبةٍ باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة، ويدل أيضاً على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة أن البورق والملح المرّ أسخن من الملح المأكول وأبرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فإن الفواكه التي تحلو تكون أولاً عفصةً شديدة البرد فإذا اعتدلت قليلاً قليلاً بإسخان الشمس مالت إلى القبض ثم إلى الحموضة ثم تنتقل إلى الحلاوة والحامض وإن كان أقل برداً من العفص لكنه في الأغلب أكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب لطافته، ومن

Bundan bilnir ki keskinin daha güçlü bir şekilde çözündürmesi, onun acıdan daha sıcak olduğunu göstermez. Zira bunun sebebi, keskinin latifliği nedeniyle daha güçlü bir şekilde nüfuz etmesi olabilir.

[500] Bu açıklamaya şöyle itiraz etmişlerdir: Kâfur, şiddetli soğukluğuna rağmen, acıdır. Aynı şekilde şahtere ile bir kısım acur, salatalık ve ballar tatlı ve sıcaktır. Zeytinyağı yağlı ve sıcaktır. Beyin yağlı ve soğuktur. Yağların çoğu da böyledir. Bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir: Soğukluğun acılığa veya yağlılığa baskınlığı ve sıcaklığın tatlılık veya yağlılığa baskınlığı ya taşıyıcının muhtelif tatlardaki parçalardan birleşmesi ya da bir ilişenin o taşıyıcıda bu durumu oluşturması nedeniyledir. Bunların ayrıntısı için tıp kitaplarına bakılmalıdır.

İkinci Maksat: [Bileşik Tatlar]

[501] Sözü edilen *bu* tatlar, daha önce ifade edildiği gibi, *basît tatlardır. Bunlardan sonsuz tatlar bileşir.* Bu ise *ya* basît tatlara sahip cisimler arasında sayılamayacak kadar çok muhtelif mertebelerde gerçekleşen *terkip bakımındandır*. Zira söz konusu cisimler birleştirildiğinde o basîtlerden oluşan toplamdan tek bir tat duyumsanır. *Ya da* farklı tatları gerektiren *sebeplerin terkibi bakımındandır.* Zira birden çok sebep tek bir cisimde birleştiği ve her biri de o cisimde söz konusu basîtlerden bir tadın bulunmasını gerektirdiğinde cisimde basîtlerden oluşan bir tat meydana gelir. Kuşkusuz terkiplerden her birinde ve sözü edilen iki bileşimde sayısız bir çokluk vardır. Bu nedenle bileşik tatlar da o çokluğa bağlı olarak çoğalır.

[502] Tatların *bir kısmı,* bizzat değil, *bilaraz etkide bulunur. Bu sebeple* onun, tatların sözü edilen fâil ve kâbilden meydana geldiğine dair söylediklerimizi *çürüttüğü zannedilir. Mesela afyon, acılığına rağmen güçlü bir şekilde soğutur.* Bu nedenle onun soğuk olduğu zannedilerek bununla bizim "acılığın fâili sıcaklıktır" sözümüz çürütülür. Halbuki bu, yanlış bir tahayyüldür. Nitekim yazar şu sözüyle bunu açıklamıştır: *Belki bu* soğutmanın *nedeni, afyonun sıcaklığı* ve ısıtmasıyla *ruhu genişletmesi* ve de çözündürmesidir. Çünkü sıcaklık, yukarı doğru yükselen meyli ve çözündürmeyi gerektirir. Doğal sıcaklığı taşıyan ruhun *merkezi boşalacak şekilde* bir kısmı çözüldüğü ve kalan kısmı açıldığında

هذا يعلم أن كون الحريف أقوى على التحليل لا يدل على أنه أسخن من المرّ لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لأجل لطافته.

[٥٠٠] واعترضوا بأن الكافور مع شدة برده مرّ وكذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل حلوٌ حار والزيت دسمٌ حار والدماغ دسمٌ بارد وكثيرٌ من الأدهان كذلك، وأجابوا بأن غلبة البرد على المرّ أو الدسم وغلبة الحرارة على الحلو أو الدسم إما لتركّب الحامل من أجزاء مختلفة الطعوم وإما لعارضٍ أورثه ذلك وتفصيله إلى الكتب الطبية.

المقصد الثاني

[٥٠١] **هذه** الطعوم المذكورة **هي الطعوم البسيطة** كما مرّ **ويتركب منها طعوم لا نهاية لها** وذلك **إما بحسب التركيب** بين أجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فإنها إذا ركّبت أحس من المجموع بطعمٍ واحد مركّب من تلك البسائط، **وأما بحسب تركّب الأسباب** المقتضية للطعوم المتعددة فإنه إذا اجتمعت أسبابٌ كثيرة على جسمٍ واحد واقتضى كل واحدٍ منها فيه طعماً من تلك البسائط حصل فيه طعمٌ مركّبٌ منها، ولا شك أن في كل واحدٍ من التركيب والتركّب المذكورين كثرةً غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركّبة أيضاً بحسب تلك الكثرة.

[٥٠٢] **وقد يفعل بعضٌ** من الطعوم فعلاً **بالعرض** لا بالذات **فيظن** ذلك **نقضاً** على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين، **كما أن الأفيون** مثلاً **مع مرارته يبرد تبريداً عظيماً** فيتخيل أنه بارد فينتقض به ما ذكرناه من أن فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيلٌ فاسد كما بيّنه بقوله: **فربما كان ذلك** التبريد **لأنه** أي الأفيون **بحرارته** وتسخينه **يبسط الروح** ويحلله أيضاً إذ من شأن الحرارة إحداث الميل المصعد والتحليل، وإذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي **حتى يخلو مركزها** أي مركز

afyondan bilaraz soğutma meydana gelir. Zira ısıtıcı zâil olduğunda bedenin doğası nedeniyle soğukluğu gerektiren parçaları soğutma işlemine geri döner. Bu soğutma, afyonun fiili değildir ki onun soğuk olması lazım gelsin, aksine başka bir fâilden kaynaklanır. Afyon sıcaklığıyla bu fâilden onun fiilini yapmasına engel olan şeyi izale etmiştir. O halde kesinlikle çürütme söz konusu değildir. Bu kaide aklında bulunsun, zira pek çok yerde işine yaracaktır.

[503] *Bileşik* tatlardan *kimisinin* başlı başına *bir adı vardır. Buna örnek* meşhur olup tedavilerde kullanılan *acı kauçukta olduğu gibi acılık ve burukluktan* bileşmiş olan *nahoşluk; tuzlu toprak* ve acı pelinde *olduğu gibi tuzluluk ve acılıktan* bileşen *zaukadır.* Bileşik tatlarının bir kısmının özel bir adı yoktur. Mesela pişirilmiş baldaki tatlılık ve keskinlikten bileşen tadın; patlıcandaki acılık, keskinlik ve buruklukten bileşen tadın; daha önce geçtiği üzere hindibadaki acılık ve yavanlıktan bileşen tadın özel bir adı yoktur.

[504] İmâm Râzî şöyle demiştir: “Bu tatlar gerçek mi yoksa tahayyülî nitelikler midir? Şöyle denilebilir: Bu tatlar, bir zevk oluşturdukları gibi bazıları bir dokunuş da meydana getirmeleri sebebiyle çoğalırlar. Dolayısıyla tatmayla ilgili nitelik ile dokunmayla ilgili tesirden tek bir şey oluşur ve bu şey, duyuda ayrışmaz. Böylece bu bir şey, mesela ayrışmış özel bir tat gibi olur. Şöyle de olabilir: Tatlardan birine bir kısım yerlerde parçalama ve ısıtma eşlik eder. Bu durumda onların toplamına keskinlik adı verilir. Başka bir tada ısıtma olmaksızın parçalama eşlik eder. Bu durumda o toplama ekşilik denir. Başka bir tada yoğunlaştırma ve kurutma eşlik eder. Bu durumda o toplama kekrelik denir. Bu minvalde devam eder. Bu takdirde sözü edilen tatların kendiliklerinde çoğalan farklı hakikatler olduğu kesinleşmemektedir. Aksine onların hakikatlerinin çoğalması, sözü edilen tahayyüle dayalı olabilir.

[505] Yazar şu sözünde bu anlamı özetle ifade etmiştir: *Bazen tatlara dokunmayla ilgili bir nitelik eklenir de duyu, o ikisini* yani tatmaya ilişkin nitelik ile dokunmaya ilişkin niteliği *ayrıştıramaz. Dolayısıyla* o ikisinin toplamı diğer tatlardan ayrışmış *tek bir tat gibi olur.* Buna *örnek,*

الروح فإنه يجوز تأنيثه فيحصل بالعرض منه أي من الأفيون تبريد فإنه لما أزال المسخن عادت أجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها إلى تبريده فهذا التبريد ليس فعلاً للأفيون حتى يلزم كونه بارداً بل هو من فاعلٍ آخر أزال عنه الأفيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض أصلاً، ولتكن هذه القاعدة على ذكرٍ منك فإنها تنفعك في مواضع عديدة.

[٥٠٣] فمن الطعوم المركّبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركّبة من مرارةٍ وقبض كما في الحضُض بضم الضاد الأولى وفتحها أيضاً، وهو صمغٌ مرٌّ كالصبر مشهورٌ يتداوى به، و نحو الزعوقة المركّبة من ملوحةٍ ومرارة كما في السبخة والشيحة، ومن الطعوم المركّبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركّب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ، وكالمركّب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان، وكالمركّب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما مرّ.

[٥٠٤] قال الإمام الرازي: هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية أو تخييلية تشبه أن يقال: إن هذه الطعوم إنما تكثرت بسبب أنها كما تحدث ذوقاً يحدث بعضها لمساً أيضاً فيتركب من الكيفية الطعمية، والتأثير اللمسي أمرٌ واحدٌ لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعمٍ واحدٍ مخصوص متميز مثلاً يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق وإسخان فيسمى جملة ذلك حرافة، وطعم آخر يصحبه تفريق من غير إسخان فيسمى ذلك المجموع حموضةً، وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصةً، وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذٍ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة في أنفسها بل يجوز أن يكون تعدد حقائقها مبنياً على هذا التخيل.

[٥٠٥] وقد أجمل المصنف هذا المعنى في قوله: وربما ينضم إليها أي إلى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما أي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعمٍ واحد متميزٌ عن سائر الطعوم وذلك كاجتماع

parçalama ve sıcaklığın bir tatla *birleşmesidir. Bu durumda* onların toplamının *keskinlik olduğu zannedilir. Bir diğer örnek yoğunlaştırma ve kurutmanın* bir tatla birleşmesidir. *Bu durumda* onların toplamının *kekrelik olduğu zannedilir.* Bu, muhtemel hatta bir kısım durumlarda gerçekleşmiş olduğuna göre keskinlik ve kekreliğin bütün yerlerde böyle olmadığını nerden bilebiliriz! Yazarın ifadelerinden keskinlik ve kekreliğin hiç şüphesiz gerçek tatlar olduğu ama bir kısım yerlerde bunların durumlarında belirsizlik ortaya çıktığı vehmedilebilir.

Duyulur Niteliklerin Beşinci Türü: Koklananlar

[506] Koklama duyusuyla idrak edilen *koklananların* bizim nezdimizde *yalnızca* üç *bakımdan adı vardır. Birincisi* uyumluluk ve uyumsuzluk *bakımındandır.* Buna göre *uyumluya güzel, uyumsuza kötü koku* denir. *İkincisi, bir tatla birlikte bulunması bakımındandır. Tatlı veya ekşi koku denilmesi gibi. Üçüncüsü mahalline nispeti bakımındandır. Gül ve elma kokusu gibi.* Koku türleri kuşatılamaz ve kokuların güçlülük ve zayıflık bakımından mertebeleri, tatlar vb. mertebeleri gibi, sınırsızdır.

Nitelik Kısımları Hakkındaki Dört Fasıldan İkinci Fasıl: Nefsânî Nitelikler

[507] Nefsâni nitelikler unsurlardan oluşan cisimler içinde nefis sahibi olanlara özgü niteliklerdir. Denilmiştir ki, kastedilen hayvânî nefislerdir; nefis sahiplerine özgü olmanın anlamı ise o niteliklerin bitkilerde ve cansızlarda değil, hayvanda bulunduğudur. Buna göre "bu niteliklerin hayat, bilgi, kudret ve irade gibi bir kısmı Zorunlu Varlık'ta ve soyutlarda da vardır, dolayısıyla hayvanlara özgü değildir" itirazı yöneltilemez. Öte yandan bunların Zorunlu Varlık ve soyutlarda bulunduğunu söyleyenler, onları nitelik cinsine ve arazlar grubuna dahil etmemiştir. Denilmiştir ki, kastedilen hem hayvânî hem de bitkisel nefisleri içeren şeydir. Zira bu nitelikler içinde sağlık ve mukâbili, beslenme ve büyüme gücü bakımından bitkilerde de bulunur. Nitekim bu, ilerde sağlık ve mukâbiline ilişkin bahislerde sana anlatılacaktır.

تفريقٍ وحرارة مع طعمٍ من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة أو كاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعمٍ من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة وإذا كان هذا محتملاً بل واقعاً في بعض الصور فماذا يؤمننا أن تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع، وقد يتوهم من عبارته أنهما طعمان حقيقيان بلا شبهة إلا أنه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع.

النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة في المشمومات

[٥٠٦] المشمومات المدركة بالقوة الشامّة ولا اسم لها عندنا إلا من وجوه ثلاثة؛ الأول باعتبار الملاءمة والمنافاة فيقال: الملائم طيب والمنافر منتن. الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال: رائحةٌ حلوة أو رائحة حامضة. الثالث بالإضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها.

الفصل الثاني من الفصول الأربعة التي هي في أقسام الكيفيات في الكيفيات النفسانية

[٥٠٧] الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس من الأجسام العنصرية فقيل: المراد الأنفس الحيوانية، ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد؛ وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ثابتة للواجب والمجرّدات فلا تكون مختصة بالحيوانات، على أن القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجرّدات لم يجعلها مندرجةً في جنس الكيف ولا في الأعراض. وقيل: المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية أيضاً فإن الصحة وما يقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما.

[508] *Şayet* nefsânî nitelik, hiçbir şekilde ayrılmayacak ve ayrılması zor olacak şekilde konusuna *yerleşmişse meleke adı verilir; aksi halde* yani konusunda yerleşik değilse kolaylıkla değişim ve zevali kabul etmesi nedeniyle *hal adı verilir. Meleke ve halin farklılaşması* bir fasılla değil, ayrık *bir arazladır. Zira halin kendisi tedricen melekeye dönüşür.* Nitekim yazma gibi şahıs bakımından bir olan nefsânî nitelik, ilk meydana geldiğinde hal olur. Bir süre bulunduğu ve sağlamlaştığında ise o halin kendisi melekeye dönüşür. Bu tıpkı bir şahsın önce çocuk iken sonra adam olması gibidir. Demişlerdir ki, her meleke, sağlamlaşmadan önce haldir ama her hal melekeye dönüşmez. Sen bilirsin ki, nefsânî niteliğin bir kısım fertleri, bir ferdin ortadan kalkıp yerini diğerinin alması şeklinde, konusuna peş peşe gelebilir. Bu sayede niteliğin konuda yer edinmesi hususunda konunun hali farklılaşır ve bu durum, konuda meydana geldiğinde yerleşik ve kökleşmiş olan bir ferde ulaşıncaya kadar devam eder. İşte bu yerleşik fert, melekedir ve şahsı açısından hal olmaz, bilakis türü açısından hal olur. *Bu* nefsânî nitelikler *de* duyulur nitelikler gibi beş *türe ayrılır* ve pek çok bahsi içerir. Bu nedenle yazar, önce hayatı, sonra bilgiyi, sonra iradeyi, sonra kudreti, sonra da haz, acı vd. nefsânî nitelikleri zikretmiştir.

Birinci Tür: Hayat

[509] Yazar hayatı diğer niteliklerden önce ele almıştır, çünkü hayat, diğerlerinin temelidir ve onlar hayatı izlerler. *Hayat hakkında* üç *maksat vardır.*

Birinci Maksat: Hayatın Tarifi

[510] *Hayat, türün itidalini izleyen bir güçtür.* Bunun anlamı şudur: Unsurlardan oluşan bileşik nesnelerin her bir türünün özel bir mizacı vardır. Bu mizaç, o türden beklenen eserler ve özelliklerle ilişkilidir. Öyle ki tür bu mizaçtan ayrıldığında o tür varlığını sürdüremez. Nitekim bunun ayrıntısı inşallah ilerde gelecektir. Şu halde her bir hayvan türündeki hayat,

[٥٠٨] فإن كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلاً أو يعسر زوالها سميت ملكة وإلا أي وإن لم تكن راسخة فيه سميت حالاً لقبولها التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فإن الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج ألا ترى أن الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلاً تكون في ابتداء حصولها حالاً وإذا ثبتت زماناً واستحكمت صارت هي بعينها ملكة، كما أن الشخص الواحد قد كان صبياً ثم يصير رجلاً. قالوا: وكل ملكة فإنها قبل استحكامها كانت حالاً وليس كل حال يصير ملكة، وأنت تعلم أن الكيفية النفسانية قد تتوارد أفرادٌ منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويعقبه فردٌ آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الأمر إلى فرد إذا حصل فيه كان متمكناً راسخاً فهذا الفرد ملكة لم يكن حالاً بشخصه بل بنوعه، وهي أي الكيفيات النفسانية أيضاً كالكيفيات المحسوسة أنواع خمسة كثيرة المباحث فذكر أولاً الحياة ثم العلم ثم الإرادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والألم وغيرهما.

النوع الأول الحياة

[٥٠٩] قدّمها على سائر الأنواع لأنها أصلٌ لها ومستتبعة إياها وفيها أي في الحياة مقاصد ثلاثة؛

الأول في تعريفها

[٥١٠] الحياة قوةٌ تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك أن كل نوعٍ من أنواع المركّبات العنصرية له مزاجٌ مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى إذا خرج من ذلك المزاج لم يبقَ ذلك النوع كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى؛ فالحياة في كل نوعٍ من أنواع الحيوانات تابعةٌ

türsel itidal adı verilen bu mizaca tâbidir. *O* güçten duyu, hareket ve gıdalarda tasarruf güçleri gibi *diğer* hayvânî *güçler feyiz olur.*

[511] Bunun özlü açıklaması şudur: Unsurlardan oluşan bir bileşikte bir hayvan türüne uygun bir türsel itidâl oluştuğunda ona İlke'den hayat gücü feyiz olur. Sonra da hayattan diğer güçler yani iç ve dış duyular ile menfaatlerin elde edilmesi ve zararların defedilmesine yönelik hareket ettirici güçler çıkar. Bütün bunlar ise her şeyi bilen ve izzet sahibi Allah'ın takdiriyle olur. Şu halde hayat, sözü edilen itidale tâbi iken canlıda hayatın haricinde var olan güçler hayata tâbidir. Bazen hayatın duyu ve irâdî hareket gücü ile beslenme gücünün ta kendisi olduğu ve bizim söylediğimiz gibi bu güçlerin izlediği başka bir güç olmadığı vehmedilir. Bundan dolayı *İbn Sînâ* ***Kânûn***'un küllilerinde bu vehmi gidermek için *şöyle dedi: Hayat, duyu ve hareket gücü ile beslenme* ve büyüme *gücünden başka bir şeydir. Hayatın felçli* organda *bulunması bu* farklılığa *delâlet eder. Zira hayat* canlıda parçalanmaya yönelen unsurî *parçaları* kokuşmaktan, *parçalanmaktan ve eskimekten koruyan güçtür.* Nitekim ölü organ hızla bu şeylere konu olur. *O* felçli organın *ise duyu ve hareket gücü yoktur.* Aynı durum uyuşmuş organ için de geçerlidir. Zira bu organ da uyuştuğu esnada duyu ve hareket gücünü yitirir. Oysa onda hayat gücü vardır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki hayat, idrak eden ve hareket ettiren güçlerden ibaret nefsânî güçlerden başka bir güçtür. Hayatın gıdalarda tasarruf eden tabii güçlerden farklılığına gelince yazarın şu sözü buna delâlet etmektedir: Hayat *bazen kurumuş* organda *da bulunur.* Zira o, canlı olmasa kokuşma ve parçalanmayla fesada uğrar. *Oysa bu organda beslenme gücü yoktur.* Yine *bazen bitkilerde hayat olmadığı halde beslenme gücü bulunur.* O halde hayat ve beslenme güçlerinden her biri diğeri olmaksızın var olabilmektedir. Dolayısıyla da bunlar kesinlikle birbirlerinden başka şeylerdir. Buradan da açığa çıkmaktadır ki tabipler arasında meşhur olduğu üzere canlılarda bulunan güçler üç cinstir. Birincisi, nefsânî güçlerdir. İkincisi, tabii güçlerdir. Üçüncüsü de hayvânî güçlerdir. Bunlar arasında insanın dördüncü bir gücü daha vardır. İnsan bu güçle mâkulleri idrak eder ve kendisine özgü olup ondan beklenen eserlere ulaşır.

لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي وتفيض منها أي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الأغذية.

[٥١١] وتلخيصه أنه إذا حصل في مركّبٍ عنصري اعتدالٌ نوعيٌّ يليق بنوعٍ حيواني فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى أخرى أعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوة المحرّكة إلى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعةٌ للاعتدال المذكور ومتبوعةٌ لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان، وقد يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الإرادية وقوة التغذية بعينها لا أنها قوى أخرى مستتبعةً لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا في كليات القانون دفعاً لهذا التوهم: إنها أي الحياة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية، ويدل عليه أي على التغاير المذكور أنها أي الحياة توجد للمفلوج من الأعضاء إذ هي الحافظة في الحيوان للأجزاء العنصرية المتداعية إلى الانفكاك عن التعفن و التفرق والبلى ألا ترى أن العضو الميت تتسارع إليه هذه الأمور وليس له أي للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الخدر فإنه أيضاً فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر أن الحياة مغايرةٌ للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والمحرّكة، وأما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الأغذية فيدل عليها قوله: وتوجد أي الحياة في العضو الذابل فإنه لو لم يكن حياً لفسد بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه، و أيضاً توجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحياة فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الأخرى فكانتا متغايرتين قطعاً؛ ومن ههنا تبيّن أن أجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة؛ جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الأطباء، وللإنسان من بينها قوةٌ رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها إلى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه.

[512] İbn Sînâ'nın söylediğinin *cevabı şudur:* Duyu ve hareket *gücünün felçli* organda *ve* beslenme gücünün de *kurumuş* organda *olmadığını kabul etmiyoruz. Çünkü fiilin* yani duyumsama, hareket ve beslenmenin *bunlardan* yani söz konusu iki organdan, bunların fiillerini gerçekleştirmesine mani olan *bir engel nedeniyle gerçekleşmemesi mümkündür.* Hasılı, felçli organda bulunmayan şey, fiildir yani duyumsama ve iradî harekettir. Bu ise duyumsama ve iradî hareketi gerektiren gücün onda bulunmadığını göstermez. Zira fiilin bulunmamasının nedeni, gerektirenin olmaması değil, engelin varlığı olabilir. Aynı şekilde kurumuş organda bulunmayan şey, beslenmedir. Beslenmenin olmamasından ise beslenmeyi gerektiren gücün bulunmaması gerekmez. Yine *hayvandaki beslenme gücünün bitkilerde var olduğunu kabul etmiyoruz* ki hayatın bitkilerdeki beslenme gücünden farklı olmasından hayvandaki beslenme gücünden de farklı olmasını gereksin. *Zira bitkilerdeki beslenme gücü, hakikat bakımından hayvandaki* beslenme gücünden *farklı olabilir.* Söz konusu iki gücün beslenmedeki ortaklığı, hakikatte ortak olmalarını gerektirmez. *Çünkü hakikatleri farklı olan iki şey, ister fiil ister başka bir şey olsun bir gerekte ortak olabilirler.*

İkinci Maksat: Hayatın Şartı

[513] *Filozoflara göre hayat için özel bir bünye şarttır. Bu bünye* unsurlardan bileşen *bir cisim olup özel bir* türsel *sûrete sahiptir.* Bu cismin sözü edilen *özel sûreti izleyen özel* mizaçsal *itidal vb. nitelikleri vardır.* Buna göre filozoflar şunu iddia etmişlerdir: Hayat için dört unsurdan bileşmiş bir cisim ve hayvan türlerinden birine münasip bir mutedil mizaç bulunmalıdır ki ona hayvânî bir türsel sûret feyiz olsun ve bu sûret de hayatı doğursun. Ayrıca tıp kitaplarında ayrıntılı olarak açıklandığı üzere onda karışımların buharîliğinden doğan ve hayatı bedenin organlarına taşıyan hayvânî ruhun itidali bulunmalıdır. Sonra mizacın ve hayvânî ruhun, hayatın bekâsında dikkate alınan itidallerini sürdürmeleri, o türsel sûrete tâbidir. Herhangi bir sebeple mizaç değiştiği ve itidal ortadan kalktığında hayat ortadan kalkar, bünye yok olur ve sûret bozulur. Nitekim hayvanlarda bu durum tecrübeyle bilinmektedir.

[٥١٢] والجواب عمّا ذكره ابن سينا أنّا لا نسلم أن القوة أي أن قوة الحس والحركة مفقودة في العضو المفلوج و أن قوة التغذية مفقودة في العضو الذابل لجواز أن يكون الفعل أي الإحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها أي عن القوة الموجودة فيهما لمانعٍ يمنعها عن فعلها. والحاصل أن المفقود في العضو المفلوج هو الفعل أعني الإحساس والحركة الإرادية وذلك لا يدل على أن القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز أن يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى، وكذلك المفقودة في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها، ولا نسلم أيضاً أن ما هو قوة التغذية في الحي موجودٌ في النبات حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها أي لقوة التغذية في الحي وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازمٍ واحد من فعلٍ أو غيره.

المقصد الثاني في شرط الحياة

[٥١٣] الحياة عند الحكماء مشروطةٌ بالبنية المخصوصة وهو جسمٌ مركّبٌ من العناصر له صورةٌ نوعيةٌ مخصوصة، و لذلك الجسم كيفيات تتبعها أي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة من اعتدالٍ مزاجي خاص وغيره فإنهم زعموا أنه لا بد في الحياة من جسمٍ مؤلفٍ من العناصر الأربعة، ومن مزاجٍ معتدلٍ مناسبٍ لنوعٍ من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الأخلاط الحامل قوة الحياة إلى أعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية، ثم إن بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فإذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسببٍ من الأسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة.

[514] *Keza Mu‘tezile’ye göre de* hayat için özel bünye şarttır. Fakat onlara göre *bünye* filozofların söylediği şey değildir, aksine *özel bir telifinin varlığını sağlayacak ve onlarsız hayatın var olması düşünülemeyecek miktarda parça* yani cevher-i fertlerdir. Kastedilen şudur: Hayvanın bedeninin o parçalardan daha azından bileşmesi mümkün değildir. Zira onlar, hayatın bir cevherle kâim olmasını mümkün görmemiştir.

[515] *Biz* Eş‘arîler *ise* hayat için *özel bir bünye şartını koşmayız. Aksine bize göre yüce Allah’ın* hiçbir şekilde bölünüp *parçalanmayan parçalardan birinde hayatı yaratması mümkündür.* Özel bünyeyi şart koşma hususunda *onların* yani filozofların ve Mu‘tezile’nin *görüşünü geçersizleştiren şey şudur:* Özel bünye şart koşulması durumunda *ya her iki parçayla tek bir hayat kâim olur ya da parçalardan her biriyle başlı başına bir hayat kâim olur. Birinci durumda bir* arazın *çok şeyle kâim olması gerekir ki* daha önce geçtiği üzere *bu imkânsızdır. İkinci durumda ise ya* iki parçadan *her biri* hayatın onunla kâim oluşunda *diğeri şartına bağlıdır ve kısırdöngü ortaya çıkar.* Çünkü hem hayatın bununla kâim oluşu, ötekiyle kâim oluşuna bağlıdır hem tersidir. *Ya da ikisinden yalnızca biri* hayatın onunla kâim oluşunda *diğerinin şartıdır ve müreccihsiz tercih durumu ortaya çıkar.* Çünkü söz konusu iki parça yani iki cevher, hakikat bakımından ortaktırlar. Aynı şekilde iki hayat da mütemâsildirler. Bu durumda yalnızca bir tarafa dayanma, tamamıyla keyfidir. *Ya da parçalardan hiçbiri* hayatın onunla kâim oluşunda *diğerinin şartı değildir. Varılmak istenen sonuç işte budur* yani hayatta bünye şartının olmadığıdır.

[516] Bu istidlâlin *cevabı şudur: Sen* tek bir hayatın her iki parçayla kâim olmasıyla onların her biriyle kâim olmasını kastettiysen bunun imkânsızlığında kuşku yoktur. Fakat burada bir kısım daha vardır: Bir hayatın, parçaların toplamıyla toplam olması bakımından kâim olması. Şayet sen, tek bir hayatın her iki parçayla kâim olmasıyla bu kısmı da içerecek bir anlamı kastettiysen bunun imkânsızlığını men ediyoruz. Zira bir arazın bölünen bir mahalle kâim olması ve eğer o mahalle yerleşmesi sereyânî ise mahallin bölünmesiyle bölünmesi ve aksi halde bölünmemesi mümkündür. Yine *daha önce defalarca öğrendiğin gibi beraberlik kısırdöngüsü yanlış değildir.* Bu nedenle

[٥١٤] وكذا الحياة عند المعتزلة مشروطةٌ بالبنية المخصوصة و لكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل هي مبلغٌ من الأجزاء أي الجواهر الفردة يقوم بها أي بتلك الأجزاء تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها أي بدون تلك الأجزاء مع ذلك التأليف، والمراد أن لا يمكن تركّب بدون الحيوان مما هو أقل من تلك الأجزاء وذلك لأنهم لا يجوّزون قيام الحياة بجوهرٍ واحد.

[٥١٥] ونحن معاشر الأشاعرة لا نشترطها أي لا نشترط البنية المخصوصة في الحياة بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزءٍ واحدٍ من الأجزاء التي تتجزأ بوجهٍ من وجوه الانقسام والتجزيء، والذي يبطل مذهبهم أي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة أنه أي الشأن على تقدير الاشتراط إما أن يقوم بالجزئين معاً حياةً واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وأنه محال كما مرّ، وإما أن يقوم بكل جزءٍ منهما حياةً على حدة وحينئذٍ فإما أن يكون كل واحدٍ من الجزئين في قيام الحياة به مشروطاً بالآخر ويلزم الدور لأن قيام الحياة بهذا موقوفٌ على قيام الحياة بذاك وبالعكس أو يكون أحدهما في قيام الحياة به مشروطاً بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لأن الجزئين أعني الجوهرين متفقان في الحقيقية، وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من أحد الجانبين تحكمٌ بحت أو لا يكون شيء منهما في قيام الحياة به مشروطاً بالآخر وهو المطلوب أعني اشتراط الحياة بالبنية.

[٥١٦] والجواب عن هذا الاستدلال أنك إن أردت بقيام حياة واحدة بالجزئين معاً أنها تقوم بكل واحدٍ منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع، وإن أردت به ما يتناول هذا القسم أيضاً فاستحالته ممنوعة فإن العرض الواحد يصح قيامه بمحلٍّ منقسم فينقسم بانقسامه إن كان حلوله فيه سريانياً وإلا فلا، وأيضاً قد عرفت مراراً أن دور المعية ليس باطلاً فنختار

burada şu şıkkı tercih ediyoruz: Hayatın her bir parçayla kâim oluşu, diğer parçayla kâim oluşunu gerektirir. Bu takdirde o ikisi birbirlerini gerektirirler ama aralarında öncelik değil, beraberlik ilişkisi vardır. Dolayısıyla herhangi bir mahzur yoktur. Bununla birlikte biz diyoruz ki, hayatın her bir parçayla kâim oluşu, hayatın diğer parçayla kâim oluşuna değil, diğer parçanın o parçaya eklenmesi şartına bağlıdır. Dolayısıyla kesinlikle kısırdöngü yoktur. Biz, iki taraftan yalnızca birini şart koşma şıkkını tercih edebiliriz. *Müreccihsiz tercih meselesi, daha önce öğrendiğin gibi, evlâlık hakkında geçerlidir. Zira* burada şöyle de denilir: *Eğer* iki taraftan birinin *nefsü'l-emrde* diğerine üstünlüğü yoktur *denilmek isteniyorsa bu men edilir.* Çünkü orada iki parçadan birinden, iki hayattan birinden veya bizim bilmediğimiz dıştan bir unsurdan kaynaklanan bir üstünlük olabilir. *Yahut bize göre* üstünlük yoktur *denilmek isteniyorsa bu hiçbir anlam ifade etmez.* Çünkü bir şeyin bilinmemesi, onun kendinde yok olmasını gerektirmez.

[517] Şayet "Yalnızca bir taraftan şart koşulması durumunda hayatın bünye şartı olmaksızın diğer parçayla kâim olması gerekir ki amaçlanan da budur" denilirse biz şöyle deriz: Hayatın iki parçadan biriyle kâim olması, her ne kadar diğer parçayla kâim olması şartına bağlı olup bunun aksi geçerli değilse de, diğer parçayla kâim olması birinci parçanın bu diğer parçaya eklenmesi şartına bağlıdır. Bünyeyle kastedilen de buludur. Bunun tahkiki biraz önce geçti.

Üçüncü Maksat: Hayatın Mukâbili Hakkındadır

[518] *Ölüm, canlı olma özelliğinde sahip olan bir şeyde hayatın olmamasıdır.* En açığı şöyle demektir: Hayatla nitelenen şeyde hayatın olmamasıdır. Her iki açıklamaya göre de hayat ile ölüm arasında meleke-yokluk mukâbilliği vardır.

[519] *Denilmiştir ki* ölüm *yüce Allah'ın canlıda yarattığı vücûdî bir niteliktir ve dolayısıyla da ölüm hayatın zıddıdır. Zira yüce Allah "Ölüm ve hayatı yarattı"*[10] *demektedir. Yaratma,* var etme anlamına geldiğinden *ancak varlığı olan şey hakkında düşünülebilir.*

[520] *Cevap şudur:* Burada *yaratmanın* anlamı, var etme değil, *takdir etmedir.* Ademî şeylerin takdiri ise vücûdîlerin takdîri gibi mümkündür.

ههنا أن قيام الحياة بكلٍّ من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدّم فلا محذور، على أنّا نقول: قيام الحياة بكل جزءٍ مشروطٍ بانضمام الجزء الآخر إليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا دور أصلاً، ولنا أن نختار الاشتراط من أحد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الأولوية فإنه يقال ههنا أيضاً: إن أريد أنه لا رجحان في شيءٍ من الجانبين في نفس الأمر منع إذ يجوز أن يكون هناك رجحان ناشئ إما من أحد الجزئين أو من إحدى الحياتين أو من خارج ولا نعلمه، أو لا رجحان عندنا لم يفد لأن عدم العلم بشيءٍ لا يستلزم عدمه في نفسه.

[٥١٧] فإن قيل: إذا كان الاشتراط من أحد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب. قلنا: قيام الحياة بأحد الجزئين وإن كان مشروطاً بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروطٌ بانضمام الجزء الأول إليه وهو المقصود بالبنية، وتحقيقه ما مرّ آنفاً.

المقصد الثالث فيما يقابل الحياة

[٥١٨] الموت عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حياً والأظهر أن يقال: عدم الحياة عمّا اتصف بها، وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم.

[٥١٩] وقيل: الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ المَوتَ وَالحَيَاةَ﴾ والخلق لكونه بمعنى الإيجاد لا يتصور إلا فيما له وجود.

[٥٢٠] والجواب أن الخلق ههنا معناه التقدير دون الإيجاد وتقدير الأمور العدمية جائزٌ كتقدير الوجوديات.

İkinci Tür: Bilgi

Bilgi hakkında on altı maksat vardır

Birinci Maksat: Bilgi[nin Mahiyeti]

[521] *Bilgide bilen ile bilinen arasında bir izâfet* yani özel bir nispet *bulunmalıdır* ki bu nispet sayesinde bilen o bilineni bilen olur ve bilinen de o bilenin bilineni olur. Sözünü ettiğimiz *bu* izâfet ve nispet, biz Eş'arîlerin *taalluk adını verdiğimiz şeydir.* Taalluk denilen bu şey, herhangi bir şeyin diğerini bilen olmasında şarttır. *Bundan başka bir durum, bir delille sâbit olmamıştır.* Bundan dolayı kelâmcıların çoğunluğu taallukla yetinmişlerdir.

[522] *Denilmiştir ki bilgi, taalluk barındıran* gerçek *bir sıfattır.* Bu görüşü, Eş'arîlerden bir grup ileri sürmüştür. Bunlar bilgiyi, "çelişiğe muhtemel olmayan bir ayrıştırmayı zorunlu kılan bir sıfattır" şeklinde tanımlamışlardır. Yazarın tercih ettiği bilgi tanımının da bu olduğunu öğrenmiştin. Gözden kaçırma! Bu grubun düşüncesine göre *ortada iki şey vardır: Bilgi ve bilen olmak*. Diğer deyişle ortada o sıfat ve o taalluk vardır.

[523] *Kâdî* Bâkıllânî, mevcut bir sıfat olan bilgi, ona göre haller kabilinden olan bilen olmak ve *bu ikisiyle birlikte ya sadece bilgiye ya sadece bilen olmaya ya da her ikisine birden göreli bir taalluk olduğunu söylemiştir. Söz konusu taallukun sadece bilgi veya bilen olmaya göreli olması durumunda burada üç şey vardır:* Bilgi, bilen olma ve bu ikisinden birine ait olan taalluk. *Her ikisine birden göreli olması durumunda ise dört şey vardır:* Bilgi, bilen olma ve her ikisine ait taalluk.

[524] *Filozoflar ise şöyle demiştir: Bilgi, zihnî varlıktır* yani zihnî mevcuttur. Nitekim onlar, "bilgi sûretin husûlüdür" demişler ve bununla bazılarının açıkça ifade ettiği gibi meydana gelen sûreti kastetmişlerdir. Onların bilgiyi nitelik kategorisinden saymaları da meydana gelen sûreti kastettiklerini göstermektedir. Bununla birlikte onlar bilgiyi sûretin husûlü olarak tarif etmişlerdir. Şüphesiz "husûl" nitelik kategorisinden değildir. Filozoflar "bilgi, zihnî varlıktır" görüşüne varmışlardır *çünkü salt olumsuzlama ve* dış varlık açısından *saf yokluk düşünülebilmektedir.* Buna örnek, imkânsızlar ile geometrik şekiller gibi pek çok mümkündür. Nitekim biz bunlar hakkında hüküm veriyoruz. Onlar taakkul edilmeden hüküm verilmesi ise imkânsızdır. Yine hiç şüphesiz

النوع الثاني من الأنواع الخمسة العلم

وفيه مقاصد ستة عشر

الأول؛ العلم

[٥٢١] لا بد فيه من إضافة أي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم، والمعلوم معلوماً لذلك العالم وهو أي ما ذكرناه من الإضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الأمر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون شيء عالماً بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه.

[٥٢٢] وقيل: هو أي العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعةٌ من الأشاعرة وهم الذين عرّفوه بأنه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل. وعلى قول هؤلاء فثمة أمران العلم وهو تلك الصفة والعالمية أي ذلك التعلق.

[٥٢٣] وأثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الأحوال عنده وأثبت معهما تعلقاً فإما للعلم فقط أو للعالمية فقط فههنا ثلاثة أمور العلم والعالمية والتعلق الثابت لأحدهما، وأما لهما معاً فههنا أربعة أمور العلم والعالمية وتعلقاهما.

[٥٢٤] وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني أي الموجود الذهني، كما قالوا: العلم حصول الصورة، وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة على ما صرّح به بعضهم، ويدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرّفوه بحصول الصورة، ولا شبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وإنما ذهبوا إلى أن العلم هو الوجود الذهني إذ قد يعقل ما هو نفيٌ محض وعدمٌ صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثيرٍ من الممكنات كبعض الأشكال الهندسية؛ ألا ترى أنّا نحكم عليها ولا يمكن ذلك إلا بتعقلها، ولا شبهة أيضاً في أن

akleden ile akledilen arasında, daha önce de geçtiği gibi, özel bir taalluk vardır. *Taalluk, ancak* birbirinden ayrışmış *iki şey arasında düşünülebilir.* Ayrışma ise ancak o ikisinden birinin genel olarak sübûtunun bulunmasıyla olur. Ve çünkü burada bilinenin dışta sübûtu yoktur. *Öyleyse zihinde var olan şeyden başka onun hakikati yoktur. O* zihinde var olan şey *de bilgidir.* Sözü edilen taalluk ise bilginin hakikatinin dışında olup onun bir gereğidir. *O şey* aynı zamanda *bilinendir.* Zira o, akleden güçte bulunması bakımından bilgi iken bizzat kendisi olması bakımından bilinendir. Dolayısıyla bilgi ve bilinen, zât bakımından bir iken itibar bakımından farklıdır. Dışta bulunmayan şeylere ilişkin bilgi böyle olduğuna göre diğer bilinenlere ilişkin bilginin de böyle olması gerekir. Zira aynı türsel hakikatin fertleri arasında farklılık yoktur. *Sonra* zihinde var olan şeye *bazen dışta bulunan bir şey örtüşür, bazen de örtüşmez.* Dışta bulunanın örtüşmesi, zihnî varlıkla nitelenen o mahiyetin, dış varlıkla da nitelenmesidir. Örtüşmemesi ise o mahiyetin dışta olmamasıdır. *Bu* örtüşme *itibariyle* sözü edilen *o* zihnî mevcuda karalık, aklık, hareket, sükûn vb. *dış hükümler ilişir.* Şu halde mahiyet, dışta var olduğunda dış varlık bakımından kendisine ilişen ve özgü olan durumlardan yoksun kalmaz. Dolayısıyla bu durumlar mahiyet zihinde var olduğu esnada ona ilişmez. Yazarın "bu itibarla" sözüyle örtüşme ve örtüşmeme durumlarının her ikisinin de kastedilmiş olması da muhtemeldir. Bu takdirde anlam şöyle olur: Zihinde var olan şey, sadece zihinde meydana gelmiş olmakla, kendi olması bakımından düşünülür ve bu açıdan onun dışta örtüştüğü bir şeyin bulunması da bulunmaması da mümkündür; akıl o şey hakkında doğru veya yanlış hâricî hükümler verebilir. Bu ihtimal yazarın şu sözüne daha uygundur: Zihinde *mevcut olması bakımından ise ona ait bir hüküm yoktur* yani aklın bu açıdan onun hakkında hüküm vermesi mümkün değildir. *Onun hakkında hüküm verebilmesi için ikinci kez zihinde olması bakımından düşünmesi gerekir. Bu durumda onun hakkında* dış hükümlerden farklı tümellik, tikellik, zâtîlik, arazîlik, cinslik, fasıllık vb. *başka hükümler verir. Böylesi hükümlere ise ikinci mâkuller denir.*

بين العاقل والمعقول تعلقاً مخصوصاً كما مرّ **والتعلق إنما يتصور بين شيئين** متمايزين ولا تمايز إلا بأن يكون لكلٍّ منهما ثبوت في الجملة وإذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج **فإذا لا حقيقة له إلا الأمر الموجود في الذهن وهو** أي ذلك الأمر الموجود في الذهن هو **العلم** وأما التعلق المذكور فأمرٌ خارجٌ عن حقيقة العلم لازم لها **و** هو **المعلوم** أيضاً فإنه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم، وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، وإذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك إذ لا اختلاف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية، **ثم** إن الأمر الموجود في الذهن **قد يطابقه أمر في الخارج** بأن تكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفةً بالوجود الخارجي أيضاً **وقد لا يطابقه** بأن لا تكون تلك الماهية موجودةً في الخارج، **وبهذا الاعتبار** أي باعتبار المطابقة **تلحقه** أي ذلك الموجود الذهني **الأحكام الخارجية** من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فإن الماهية إذا وجدت في الخارج لم تخلُ من أمورٍ تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا تكون عارضةً لها حال كونها موجودة في الذهن، ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى أن الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو، ومن هذه الحيثية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون، ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكام خارجية صادقة أو كاذبة، وهذا الاحتمال أنسب بقوله: **وأما من حيث هو موجود** في الذهن **فلا حكم له** أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحيثية **إلا بأن يتصور مرةً ثانية من حيث أنه في الذهن فيحكم عليه بأحكامٍ أُخر** مخالفة للأحكام الخارجية كالكلّية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية إلى غير ذلك من أشباهها **ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية**.

[525] Sözün özü şudur: Mahiyet zihinde var olduğunda kendinde düşünülür ve yalnızca dışta ilişen durumlarla -ki bunlar "dış arazlar" olarak adlandırılır- hakkında hüküm verilmesine elverişlidir. Ama ona yalnızca zihinde ilişen durumlarla hüküm verilmesine elverişli değildir. Sadece zihinde ilişen durumlarla hüküm verilmesi için mahiyet ikinci kez tasavvur edilerek söz konusu durumların ona iliştiğinin mülahaza edilmesi ve bunlarla mahiyet hakkında hüküm verilmesi gerekir. Mahiyetin kendi olması bakımından gereklerine gelince bunlar ona her iki varlıkta da ilişir. Dolayısıyla bunlarla mahiyet hakkında iki mülahazadan her birinde de hüküm verilmesi mümkündür. Zihnî ilişenlere ikinci mâkuller denilmiştir, çünkü bunlar taakkulun ikinci derecesinde bulunurlar.

[526] Bil ki zihinde var olan mahiyet, zihinde bulunması bakımından alındığında ister o zihnî sûret imkânsızdan isterse mümkünden alınsın onun dışta meydana gelmesi imkânsızdır. Ona zihnî oluşu dikkate alınmaksızın kendi olması bakımından bakıldığında ise imkânsız veya mümkün olabilir. Fakat onun imkânsızlığına veya mümkün oluşuna hükmetmek ancak zihindeki varlığı esnasında olabilir.

[527] *Kelâmcılar şöyle demiştir:* Bilginin zihnî varlıktan ibaret olması, *iki gerekçeden ötürü yanlıştır. Birincisi: Taakkul, akledilen mahiyetin* akledenin zihninde *meydana gelmesiyle olsaydı karalık ve aklığı düşünen* ve bunların zıtlığına hükmeden *kimsenin zihninde karalık ve aklık meydana gelir, dolayısıyla da zihin kara ve ak olurdu.* Çünkü kara ve akın anlamı, karalık ve aklık mahiyetinin kendisinde meydana geldiği şey demektir. Fakat bu, kesinlikle yanlıştır. Zira bu sıfatlar onda bulunmamaktadır. *Yine iki zıt* aynı mahalde *bir araya gelirdi.* Oysa bu safsatadır. *İkincisi: Dağın ve göğün mahiyetinin zihnimizde meydana gelmediği zorunlu olarak bilinmektedir.* Bunu mümkün görmek, saf mükâberedir.

[528] *Birinci gerekçenin cevabı: Zihnin ak ve kara oluşu, ancak karalık ve aklığın* zihnî varlık denilen gölge varlıkla mevcut olan *mahiyetleri değil,* dış varlık denilen ve eserlerin kaynağı ve hükümlerin mazharı olan aynî varlıkla mevcut olan *hüviyetleri zihinde meydana gelseydi gerekli olurdu. Zira* zihnî varlık bahislerinde *öğrendiğin gibi*

[٥٢٥] ومحصول الكلام أن الماهية إذا وجدت في الذهن كانت ملحوظةً في نفسها وصالحةً لأن يحكم بأمور لا تعرض لها إلا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية، وغير صالحة لأن يحكم عليها بأمورٍ لا تعرض لها إلا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرةً ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها، وأما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها في الوجودين فيصح أن يحكم بها عليها في كل واحدةٍ من الملاحظتين؛ وإنما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لأنها في الدرجة الثانية من التعقل.

[٥٢٦] واعلم أن الماهية الموجودة في الذهن إذا أخذت من حيث هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذةً من الممتنع أو من الممكن؛ وأما إذا نظر إليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون، إلا أن الحكم بامتناعها أو إمكانها لا يمكن إلا حال وجودها في الذهن.

[٥٢٧] قال المتكلمون: هو أي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطلٌ لوجهين؛ الأول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن أسود وأبيض إذ لا معنى للأسود والأبيض إلا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطلٌ قطعاً لأن هذه الصفات منتفيةً عنه وأيضاً يجتمع الضدّان في محلٍّ واحد وهو سفسطة. الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة.

[٥٢٨] وجواب الوجه الأول أنه إنما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض أي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدرٌ للآثار ومظهر للأحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني إذ قد علمت في مباحث

mahiyetin anlamı asli olmayan bir varlıkla nitelenen *aklî sûretten ibarettir.* Yine öğrenmiştin ki, *bu aklî sûret,* asli varlıkla nitelenen *dış hüviyetlerden farklı gereklere sahiptir* ve dış varlığın bu gereklerde özel bir itibarla dahli vardır. *Nitekim daha önce buna dikkat çekilmişti.* Mahallin kara ve ak oluşu ve keza zıtlık, aynî varlığın bir dahlinin olduğu şeyler kabilindendir. Dolayısıyla zihnin kendisinden olumsuzlanan şeyle nitelenmesi kesinlikle gerekmediği gibi iki zıddın bir araya gelmesi de söz konusu değildir.

[529] *İkinci gerekçenin cevabı: İmkansız olan, dağ ve göğün hüviyetinin* zihnimizde *meydana gelmesidir.* Çünkü bu hüviyet, zihnimizde meydana gelmeyi engelleyen büyüklükle nitelenmektedir. *Yoksa dağ ve göğün mahiyetleri değildir.* Zira onların mahiyetinde zihinde meydana gelmelerini engelleyen bir şey yoktur.

[530] Kelâmcıların söz konusu iki şüphede söylediği *bu* şeyler, *lafız ortaklığından kaynaklanan yanılgılardır. Zira mahiyet* lafzı *hem düşünülen şeye hem de ona örtüşen şeye söylenir.* Düşünülen şey, zihnî varlıkla mevcut olan mahiyet iken düşünülene örtüşen şey, dış mevcuttur. *Her ikisine mahiyet dendiğinden düşünülen şey ile onun örtüştüğü şeyin aynı olduğu zannedilir* ve bu zan üzerine onlara bütün hükümlerde ortak olduğu düşüncesi kurulur. Oysa bu zannın yanlış olduğu sana açıklandı.

[531] Filozoflar *bazen* bilgiyi *ademî bir durum saymışlar ve şöyle demişlerdir: Bilgi, bilen ve bilinenin maddeden soyutlanmasıdır.* Bu görüş ise şöyle reddedilmiştir: Bu durumda her insan ferdinin bütün soyutları bilmesi gerekir. Zira insan nefsi, filozoflara göre, soyuttur. Buna en yakın olan, şu sözdür: Bilgi, maddeden soyut bir sûretin maddeden soyut bir zâtta meydana gelmesidir. Duyuların idraklerinin bilgi tarifinin dışında kalmasında hiçbir beis yoktur. Çünkü geçen bahislerin de gösterdiği gibi söz, duyumlar hakkında değil, taakkuller hakkındadır.

[532] İmâm Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle demiştir: İbn Sînâ'nın bilginin hakikati hakkındaki sözü tutarsızdır. Zira Tanrı'nın akıl, âkil ve mâkul oluşunun onun zâtında bir çokluk gerektirmeyeceğini incelediği yerde bilgiyi maddeden soyutlanma olarak açıklamıştır. Bilginin

الوجود الذهني **أنه لا معنى للماهية إلا الصورة العقلية** المتصفة بوجود غير أصيل، **و** علمت أيضاً **أنها** أي الصورة العقلية **مخالفةٌ للهويات الخارجية** المتصفة بوجوداتٍ أصلية **في اللوازم** التي تكون للموجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخلٍ فيها **كما تنبهت له من قبل** وكون المحل أسود وأبيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتفٍ عنه قطعاً ولا اجتماع الضدين.

[٥٢٩] **و** جواب الوجه **الثاني أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء** في ذهننا فإن هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في أذهاننا **لا ماهيتهما** إذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها.

[٥٣٠] **وهذا** الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين **غلطٌ واقعٌ من جهة اشتراك اللفظ فإن الماهية** أي لفظها **تطلق على الأمر المعقول** الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني **وعلى ما يطابقه** أي يطابق ذلك الأمر المعقول وهو الموجود الخارجي **فظنّا أمراً واحداً** وبنى عليه اشتراكهما في الأحكام كلها، وقد تبيّن لك فساد ذلك الظن.

[٥٣١] **وربما جعلوه** أي الحكماء العلم **أمراً عدمياً فقالوا: هو تجرّد العالم والمعلوم من المادة** وردّ بأنه يلزم منه أن يكون كل شخص إنساني عالماً بجميع المجرّدات فإن النفس الإنسانية مجرّدة عندهم، وأقرب من هذا ما قيل: إن العلم حصول صورة مجرّدة عن المادة عند ذاتٍ مجرّدة عنها، ولا بأس بخروج إدراكات الحواس عن تعريف العلم لأن الكلام في التعقلات دون الإحساسات كما دلت عليه المباحث السابقة.

[٥٣٢] قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بيّن أن كون البارئ عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرةً في ذاته فسّر العلم بالتجرد عن المادة، وحيث قيد اندراج العلم

doğrudan nitelik kategorisine ve dolaylı olarak da görelilik kategorisine girdiğini söylediği yerde bilgiyi görelilik sahibi bir sıfat olarak açıklamıştır. Şeyin kendisini ve kendisinden başkasını taakkulu, onun sûretinin şeyde hazır edilmesinden ibarettir dediği yerde bilgiyi akleden cevherde resmolan ve mâkul mahiyete örtüşen sûret olarak açıklamıştır. Zorunlu Varlık'a ait basît aklın akıl oluşunun nedeni, onda pek çok sûretin bulunması değil, pek çok sûretin ondan feyezân etmesidir, dolayısıyla basît akıl, nefisteki ayrıntılı sûretlerin yaratıcı ilkesi gibidir düşüncesini iddia ettiği yerde bilgiyi salt izâfet yapmıştır.

[533] İmâm Râzî *el-Mülahhas*'ta şöyle demiştir: Biz göğü, yeri, varlığımızı, haz ve acılarımızın varlığını zorunlu olarak biliyor ve bu bilgiyle diğer nefsânî durumları ayrıştırıyoruz. Bu ise bilginin mahiyetini tasavvura dayalıdır. Bedîhînin dayandığı şey, bedîhî olmaya daha layıktır. Şu halde bilginin tasavvuru bedîhîdir. Sonra insanın içinde bulduğu ve bilgi adı verilen bu hal, ademî değildir, kendisi dışındakilerden zorunlu olarak ayrışmaktadır. Oysa yokluk böyle değildir. Yine eğer o hal, yokluk olsaydı mukâbili olan şeyin yokluğu olurdu. Bilginin mukâbili ise ya yokluktan ibaret olan basît cehalettir ya bileşik cehalettir. Basît cehalet olması durumunda bilgi, yokluğun yokluğu olacaktır. Bu durumda ise ademî olduğu varsayılmasına rağmen sübûtî olacaktır. Bileşik cehalet olması da yanlıştır çünkü mahal, cansız varlıklarda olduğu gibi, her ikisinden de yoksundur.

[534] 'Bilginin maddeden soyutlanmadan ibaret olması mümkündür' denemez, çünkü biz şöyle diyoruz: Bazen şeyin soyut olduğu yani cisim veya cisimsel olmadığı düşünülür ama bununla birlikte onun bilen olduğundan kuşku duyulur. Yine şey hakkında 'o, bunu değil de şunu bilendir' denilebilir ama 'o, ikisinden şuna değil de buna nispetle maddeden soyuttur' denilemez. Sözü edilen o hal, ademî olmadığına göre ya hakîkî ya da izâfî vücûdîdir. Hakîkî vücudî olması durumunda ya idrak edilen şeyin mahiyetine eşit olan sûretin kendisidir ya da sûretten başka bir durumdur. Sûret olma şıkkı yanlıştır. Çünkü karalığın mahiyeti, cansız nesnede de meydana gelmektedir. Oysa orada bilgi yoktur. Şayet buna 'Bilgi, şeyin mahiyetinin başka bir şeyde meydana gelmesinin ta kendisi değildir, aksine özel bir meydana gelmedir yani idrak edilen şeyin mahiyetinin soyut zâtta meydana gelmesidir. Cansız nesne ise soyut bir zât değildir.' cevabı verilirse biz şöyle diyoruz: Bu, bilginin meydana gelmenin kendisi olmadığını itiraf etmektir. Sûretten başka bir durum olduğu şıkkına gelince her ne kadar

في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارةً عن صفةٍ ذات إضافة، وحيث ذكر أن تعقل الشيء لذاته ولغير ذاته ليس إلا حضور صورته عنده جعله عبارةً عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول، وحيث زعم أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل صور كثيرة فيه بل لأجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاّق للصور المفصّلة في النفس جعله عبارةً عن مجرد إضافة.

[٥٣٣] وقال في الملخص: إنّا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والأرض ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميّز بينه وبين سائر الأحوال النفسانية، وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهياً فتصور العلم بديهي، ثم إن هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لأنها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك، وأيضاً لو كانت عدماً لكانت عدم ما يقابلها وهو إما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدماً للعدم فيكون ثبوتياً مع فرض كونه عدمياً، وأما الجهل المركّب وهو باطلٌ أيضاً لخلو المحل عنهما معاً كما في الجماد.

[٥٣٤] لا يقال: جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لأنّا نقول: قد يعقل كون الشيء مجرداً وهو أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً مع الشك في كونه عالماً، وأيضاً يصح أن يقال في الشيء: إنه عالمٌ بهذا دون ذاك، ولا يصح أن يقال: إنه مجردٌ عن المادة بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية إما حقيقية أو إضافية؛ أما الحقيقية فإما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لأن ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك. فإن أجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية شيء لآخر بل هو حصولٌ خاص أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتاً مجردة. قلنا: فهذا اعترافٌ بأن العلم ليس نفس الحصول، وأما أن تكون أمراً آخر مغايراً للصورة وذلك مما لا تقوم عليه

bir grup bu düşünceyi benimsemişse de onun hiçbir delili yoktur. İzâfî vücûdî olmasına gelince bunun tahakkukunda hiçbir şüphe yoktur. Çünkü biz zorunlu olarak biliyoruz ki bilinç, ancak bilince varan ile bilincine varılan arasındaki özel bir izâfet esnasında tahakkuk eder. Bilinç adı verilen bu izâfetin tahakkukunda hakîkî, izâfî veya ademî olan başka bir şeyin dikkate alınıp alınmayacağına gelince bilginin mahiyetinin incelenmesinde buna hiç hacet yoktur. Bunlar, İmâm Râzî'nin sözünün özüdür. Bu sözdeki sorunlar, sana kapalı değildir.

[535] Bil ki, bilginin bilinene eşit sûret olduğunu söyleyen kimse, şeyin kendisini ve kendisinin sıfatlarını bilme hususundaki sorunla yüz yüze kalır. Çünkü onun zâtına ve sıfatlarına eşit bir sûretin zâtında yer edinmesi gerekecektir. Bu ise iki mislin bir araya gelmesidir.

[536] Bu soruna kimi zaman şöyle cevap verilmiştir: Onun zâtı ve sıfatları, aynî mevcutlardır, bunların sûretleri ise zihnî mevcutlardır. İmkansız olan, birbirinin misli olan iki aynın bir araya gelmesidir. Yine onun zâtı kendi başına varken zâtının sûreti zâtıyla vardır. İmkansız olan iki mislin tek bir mahalle yerleşmesidir, ikisinden birinin diğerine yerleşmesi değildir. Kimi zaman da şöyle cevaplanmıştır: Şeyin zâtını ve sıfatlarını bilmesi, husûlî değil, huzûrî bilgidir. Bunun anlamı şudur: Burada bilinen, bilen nezdinde sûretiyle değil, zâtıyla bulunmaktadır. Dolayısıyla şeyin kendi zâtını bilmesinde akleden, akledilen ve akıl aynî varlıkta birleşmektedir; sıfatlarını bilmesinde ise akıl ve akledilen aynî varlıkta birleşmektedir.

[537] Şayet "Hazır bulunma, ancak iki şey arasında düşünülebilecek bir nispet iken şeyin kendisi nezdinde hazır bulunması nasıl düşünülebilir" dersen ben şöyle derim: İtibârî farklılık, nispetin gerçekleşmesi için yeterlidir. Kuşkusuz bir şeyi bilen olmaya elverişli olması bakımından nefis ile bir şeyin bilineni olmaya elverişli olması bakımından nefis birbirinden başkadır. Yine bu başkalık sayesinde bilginin saf izâfet veya izâfeti gerektiren gerçek bir sıfat olduğunu söyleyen kimseden, şeyin kendisini bilmesi hakkındaki sorun defolmaktadır. Fakat o kimsenin dışta varlığı bulunmayan şeylerin bilinmesi hakkında karşı karşıya kaldığı sorun ancak iki yoldan biriyle defedilir. Birincisi zihnî varlığı tercih etmektir. Nitekim İmâm Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de böyle yapmış ve öğrenmiş olduğun cansız nesne hikayesinden dolayı bilginin aklî sûret değil, özel bir izâfet olduğunu iddia etmiştir.

دلالة وإن قال به جماعة، وأما الإضافية فلا شبهة في تحققها لأنّا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق إلا عند إضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به، وأما أنه هل يعتبر في تحقق هذه الإضافة المسماة بالشعور أمر آخر حقيقي أو إضافي أو عدمي فذلك مما لا حاجة إليه في البحث عن ماهية العلم؛ هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه.

[٥٣٥] واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الإشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته إذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين.

[٥٣٦] وأجيب عنه تارةً بأن ذاته وصفاته موجوداتٌ عينية وصورها موجوداتٌ ذهنية، والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين، وأيضاً ذاته قائمةٌ بنفسها وصورة ذاته قائمةٌ بها، والمستحيل حلول المثلين في محلٍّ واحد لا حلول أحدهما في الآخر، وأخرى بأن علم الشيء بذاته وصفاته علمٌ حضوري لا حصولي؛ ومعنى ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني، وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه.

[٥٣٧] فإن قلت: كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أن الحضور نسبةٌ لا تتصور إلا بين شيئين. قلتُ: إن التغاير بالاعتبار كافٍ لتحقق النسبة، ولا شك أن النفس من حيث أنها صالحةٌ لأن تكون عالمةً بشيءٍ من الأشياء مغايرةً لها من حيث أنها صالحة لأن تكون معلومة لشيءٍ ما، وبهذا التغاير أيضاً يندفع الإشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بأن العلم إضافةٌ محضة أو صفةٌ حقيقيةٌ مستلزمةٌ للإضافة، وأما الإشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فإنما يندفع عنه إما باختيار الوجود الذهني كما ذهب إليه الإمام الرازي في المباحث المشرقية وادّعى أن العلم إضافةٌ مخصوصةٌ لا صورة

İkincisi ise izâfetin, ayrışmaya dayandığını ve bu ayrışmanın da birbirinden ayrışan iki şeyin gerek dışta gerekse zihindeki varlığına dayanmadığını söylemektir.

İkinci Maksat: Hâdis Bir Bilginin İki Bilinene Taalluku Mümkün müdür?

[538] Yazar bilgiyi hâdis olmakla kayıtlamıştır, çünkü kâdîm bir bilginin sonsuz şeylere taalluku mümkündür. İki bilinene taalluku mümkün müdür derken kastettiği ise ayrıntılı olarak taalluk etmesinin mümkün olup olmadığıdır. Zira icmâlî bir bilginin, çokluk barındıran şeye taalluk edeceğinde herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Ayrıntılı olarak taallukun mümkün olup olmadığında ise dört *görüş vardır.*

[539] *Birincisi: Ashâbımız* olan Eş'arîlerden *bir gruba göre* bu, *tıpkı yüce Allah'ın bilgisinde olduğu gibi* mutlak olarak *mümkündür.* Zira yüce Allah'ın bilgisi, birden çok bilinene taalluk eden tek bir bilgidir.

[540] *Biz şöyle deriz:* Bu *orta terimi bulunmayan analoji* ve şâhidin gâibe kıyasıdır. Dolayısıyla yanlıştır. Yine ashâbımızdan Allah'ın bilgisini delil getiren kimse kudret sorunuyla yüz yüze kalır. Zira hâdis kudret, ilerde geleceği üzere bizim esaslarımıza göre iki makdûra taalluk etmez. Oysa kadîm kudretin iki ve daha çok makdûra taalluk etmesi mümkündür. Bu hususta bilgi ile kudreti ayırmak müteazzirdir.

[541] *İkincisi: Bu, Şeyh* Ebu'l-Hasan el-Eş'arî *ile bir çok Mu'tezile kelâmcısının görüşüdür. Bunlara göre hâdis bir bilginin iki bilinene taalluku* mutlak olarak *mümkün değildir. Zira bir sayı diğerinden evlâ değildir. Dolayısıyla* söz konusu bilginin birden çok şeye taalluk etmesinin imkânından *sonsuz şeylere taallukunun* imkânı *gerekir.* Bu durumda da bizden birinin tek bir bilgiyle sonsuz bilinenleri bilmesi gerekir ki bu kesinlikle yanlıştır.

[542] *Daha önce bu akıl yürütmeyi* ve onun son derece zayıf olduğunu *öğrenmiştin.* Çünkü nefsü'l-emirde evlâlığın olmadığı men edilir. Evlâlığın bizim nezdimizde olmaması hiçbir şey ifade etmez. Bu hüccetle delil getiren kimse şayet Mu'tezilî ise bir hâdis kudret sorunuyla karşı karşıya kalır. Çünkü bu kudret, onun esasına göre, iki veya daha çok makdûra taalluk edebilir ama sonsuz makdûrlara taalluk etmez.

[543] *Yine ikisinden biri diğerinin yerini tutamaz.* Bu, ikinci görüşe karşı söylenen ikinci delildir. Bu delil şöyledir: Bir bilgi, iki bilinene taalluk etseydi iki bilinenden birine ait bilgi, diğerine ait bilginin yerini tutardı. Zira şeyin kendi yerini tutması zorunludur. Oysa ardbitişen yanlıştır. *Zira*

عقلية لما عرفت من قصة الجماد، وإما بأن الإضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن.

المقصد الثاني؛ العلم الواحد الحادث

[٥٣٨] قيده بالحدوث لأن العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين أي على سبيل التفصيل إذ لا خلاف في أن العلم الواحد الإجمالي يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب أربعة؛

[٥٣٩] الأول لبعض أصحابنا من الأشاعرة يجوز ذلك مطلقاً كعلم الله تعالى فإنه علمٌ واحدٌ متعلقٌ بمعلوماتٍ متعددة.

[٥٤٠] قلنا: هذا تمثيل وقياسٌ للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلاً، وأيضاً يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا كما سيأتي من أن القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً، والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر.

[٥٤١] الثاني وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وكثيرٌ من المعتزلة لا يجوّز ذلك مطلقاً إذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه بأكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بأمور غير متناهية فيلزم أن يجوز كون أحدنا عالماً بعلمٍ واحد بمعلوماتٍ لا تتناهى وهو باطلٌ قطعاً.

[٥٤٢] وقد عرفته وأنه ضعيفٌ جداً لأن عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيئاً، والمحتج بهذه الحجة إن كان معتزلياً ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فإنها على أصله يجوز تعلقها بمقدورين وأكثر ولا يجوز تعلقها بمقدوراتٍ لا تتناهى.

[٥٤٣] وأيضاً فلا يسدّ أحدهما مسدّ الآخر هذا دليلٌ ثانٍ على المذهب الثاني وهو أن يقال: لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسدّ العلم بأحدهما مسدّ العلم بالآخر ضرورة أن الشيء يسدّ مسدّ نفسه والتالي باطل فإن التعلق

bilenene *taalluk, onun* yani bilginin *hakikatine dahildir.* İki bilinenden biri bilindiğinde ona taalluk, bu bilgiye dahildir ama diğer bilinene taalluk dahil değildir. Diğeri bilindiğinde ise durum tersine döner. Dolayısıyla ikisinden birine dair bilginin, diğerine dair bilginin yerini alması düşünülemez. Bu ikinci delil *yüce Allah'ın bilgisiyle ve* farklı şeylere taalluk eden *hüviyetlerle nakzedilmiştir.* Zira bu durum, birçok şeye taalluk ettiği halde yüce Allah'ın bilgisi hakkında mümkündür. Farklı şeylere taalluk eden hüviyetlerin örneği ise bir karalıktır. Bu karalığın, birincisi var eden fâile, ikincisi kabul eden mahalle, üçüncüsü var olduğu zamana vb. taallukları vardır. Şu halde taallukların çoğalması, zâtta çoğalmayı gerektirmez ve zâtın birliği, onun özel bir taallukla birlikte alınmış olmasını, bu haliyle kendi yerine geçmesini ve başka bir taallukla birlikte alınmış olmasını gerekmez.

[544] *Üçüncüsü* Eş'arîlerden *Ebu'l-Hasan el-Bâhilî'nin görüşüdür. Ona göre* bir bilginin *iki nazarî* bilinene *taalluku mümkün değildir. Çünkü bu, iki nazarî bilginin* tek bir durumda *bir araya gelmesini gerektirir. Bu ise* vicdânî zorunlulukla *imkânsızdır. Ama bir bilginin daha önce* birinci görüşte *geçen gerekçeden dolayı iki zorunluya taalluku mümkündür.*

[545] Birinci görüşte yüce Allah'ın bilgisine kıyas geçmişti. Fakat bu kıyasın yanlışlığını da öğrenmiştin. İki nazarînin bir araya gelmesine verilen cevap ise yazarın şu sözüdür: *Biz şöyle deriz: Biz o iki* nazarî bilineni *tek bir bilgiyle bildiğimiz gibi tek bir nazarla biliyoruz.* Zira o ikisine dair bilgi tek olduğunda o bilgi için bir nazar yeterlidir. Şu halde iki nazarînin bir araya gelmesi ancak tek bilginin o ikisine taalluku mümkün olmadığında gerekli olur. Oysa bu, müsâderedir.

[546] *Dördüncüsü, Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin görüşüdür. Buna göre iki bilinene dair bilginin ayrılması mümkünse hâdis bilginin, iki bilinene taalluku mümkün değildir.* İki bilinene dair bilginin ayrılmamasından kastedilen, ikisinden birine dair bilgi olmayabilirken diğerine ilişkin bilginin varlığının düşünülebilmesidir. Buna örnek, kadîm ve hâdis ile karalık ve aklıktır. Zira bu ikisine tek bir bilgi taalluk edemez. *Aksi halde şeyin kendisinden ayrılması mümkün olur.* Çünkü ikisine ilişkin bilginin ayrılabildiği varsayılmaktadır. Bu durumda bilgi tek olduğunda onun kendisinden ayrılması mümkün olur.

بالمعلوم داخلٌ في حقيقته أي حقيقة العلم فإذا علم أحد المعلومين كان التعلق به داخلاً في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر، وإذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر. ونقض هذا الدليل الثاني بعلم الله تعالى فإنه جارٍ فيه مع كونه متعلقاً بأمورٍ متعددة وبسائر أي ونقض أيضاً بسائر الهويات المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد الواحد فإنه له تعلقاً بالفاعل الموجد وتعلقاً آخر بالمحل المقابل وتعلقاً ثالثاً بالزمان الذي وجد فيه إلى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعدداً في الذات، وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذةٌ مع تعلقٍ مخصوصٍ سادّةً مسدّها مأخوذة مع تعلقٍ آخر.

[٥٤٤] الثالث مذهب أبي الحسن الباهلي من الأشاعرة وهو أنه لا يجوز تعلقه أي تعلق العلم الواحد بنظريين أي بمعلومين نظريين لأنه يستلزم اجتماع نظرين في حالةٍ واحدة وهو محالٌ بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مرّ.

[٥٤٥] في المذهب الأول من القياس على علم الله تعالى، وقد عرفت فساد هذا القياس. وأما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله: قلنا: قد نعلمهما أي المعلومين النظريين بنظرٍ واحد كما نعلمهما بعلمٍ واحد فإنه إذا كان العلم بهما واحداً كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين إنما يلزم إذا لم يجز تعلق علمٍ واحدٍ بهما وذلك مصادرة المذهب.

[٥٤٦] الرابع وهو مختار القاضي وإمام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما أي كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فإنه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وإلا جاز انفكاك الشيء عن نفسه إذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فإذا كان ذلك العلم واحداً جاز انفكاكه عن نفسه.

[547] *Biz şöyle deriz:* Söylediğiniz şey, ancak karalığa ilişkin bilgi ile aklığa ilişkin bilginin mutlak olarak ayrılması mümkün olduğunda gerekli olur. Oysa bunu men ediyoruz. Zira bir kimse şöyle diyebilir: O ikisi, iki bilgiyle bilindiğinde ikisine ilişkin bilginin ayrılması mümkündür. Ama tek bir bilgiyle bilindiklerinde sözü edilen ayrılma düşünülemez. Yazar şu sözüyle buna işaret etmektedir: *Sizin söylediğiniz* şekilde ikisine ilişkin bilginin ayrılması mümkün olan iki bilineni *bazen tek bir bilgiyle biliyoruz bazen de iki bilgiyle biliyoruz.* Tek bilgiyle bildiğimizde söz konusu ayrılma mümkün değilken iki bilgiyle bildiğimiz durumda ayrılma mümkündür. Bunda hiçbir imkânsızlık yoktur. Çünkü ayrılmanın imkânı bir durumda, ayrılmanın mümkün olmayışı da başka bir durumdadır. *Bu* sözü edilen iki bilinene bazen tek bilginin bazen de iki bilginin taalluk edebilmesi, *sıfatların çoğalmasına ihtiyaç duymamayı gerektirmez.* Yani "iki bilinene ilişkin bilgi çoğaldığında bunun iki ayrı bilen olma halini de gerektireceğinde görüş birliği olmasına rağmen, şayet tek bir bilgi, karalığı bilen olmayı ve aklığı bilen olmayı gerektirseydi tek bir sıfat da birden çok sıfat gibi birbirinden farklı iki hükmü gerektirirdi" denilerek sıfatlardan müstağni kalınmasını gerektirmez. Bu takdirde tek bir sıfatın aynı anda bilen olmayı ve kâdir olmayı gerektirmesi mümkündür. Dolayısıyla da muhtelif hükümler için farklı sıfatlar bulunduğunu söylemeye hacet yoktur. Oysa bu zorunlulukla ve görüş birliğiyle yanlıştır. *Zira* sizin dile getirdiğiniz bu istidlâl, daha önce geçtiği gibi, orta terimden yoksun *bir analojidir.* Çünkü tek bir sıfatın iki bilen olma hali gibi iki mütecânis hükmü gerektirmesi mümkündür ama bilen olma ve kâdir olma halleri gibi iki farklı hükmü gerektirmesi imkânsızdır. Ayrıca bu, ancak haller görüşünü savunan kimseyi bağlar. *Fakat şeye dair bilgi ile onun bilindiğine dair bilgi, zıtlığa dair bilgi* -zira bir şeyin diğerine zıt olduğunu bilmek ancak diğerinin de o şeye zıt olduğunu bilmekle olur- *ve* aynı şekilde *farklılık*, benzerlik ve diğer izâfetlere *dair bilgide olduğu gibi o ikisine ilişkin bilginin ayrılmasının mümkün olmadığı durumlarda bu ikisine tek bir bilginin taalluk etmesi* mümkündür. *Zira bir şeyi bilen kimse zorunlu olarak onun bildiğini de bilir. Aksi halde* şeyi bilmek, bu bilgiyi bildiğini de gerektirir sözümüz doğru olmaması durumunda *bizden birinin el-Cifr ve el-Câmia'yı bilmesi ama bunları bildiğini bilmemesi mümkün olurdu.* Oysa bu, zorunlu olarak yanlıştır. Böylece ortaya çıktı ki bir şeyi bilen onu bildiğini de bilir.

[٥٤٧] قلنا: إنما يلزم ما ذكرتم إذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقاً وهو ممنوع إذ لقائلٍ أن يقول: إنهما إذا عُلما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما، وأما إذا عُلما بعلمٍ واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك وإليه الإشارة بقوله: قد نعلم ما ذكرتموه أعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارةً بعلمٍ واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك وتارةً بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لأن جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في أخرى، ولا يلزم من ذلك أي من جواز تعلق علمٍ واحد بذينك المعلومين تارةً وتعلق علمين بهما أخرى الاستغناء عن تعدد الصفات بأن يقال: لو جاز أن يكون علم واحد موجباً للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على أنه إذا تعدد العلم بهما كان موجباً للعالميتين أيضاً لكانت الصفة الواحدة موجبةً لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذٍ جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معاً فلا حاجة إلى إثبات صفات متعددة للأحكام المختلفة وهو باطلٌ بالضرورة والاتفاق فإنه أي ما ذكرتموه من الاستدلال تمثيلٌ أيضاً كما مرّ خالٍ عن الجمع لجواز أن تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع إيجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على أنه إنما يلزم القائل بالحال؛ وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد فإن العلم بمضادة شيءٍ لآخر لا يكون إلا مع العلم بمضادة الآخر إياه، و كذا الحال في الاختلاف والتماثل وسائر الإضافات فقد يتعلق بهما علمٌ واحد أي يجوز تعلقه بهما إذ من علم شيئاً علم علمه به بالضرورة وإلا أي وإن لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز أن يكون أحدنا عالماً بالجفر والجامعة. وإن كان أي أحدنا لا يعلم علمه به أي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر أن من علم شيئاً علم علمه به.

[548] *el-Cifr* ve *el-Câmia* Hz. Ali r.h'a ait kitaplardır. Hz. Ali bu kitaplarda harfler ilminin yöntemine göre kıyamete kadar olacak olaylardan bahsetmiştir. Onun soyundan gelen meşhur imamlar, bu iki kitabı biliyorlar ve bunlarla hüküm veriyorlardı. Ali b. Musa [rh.] halife Memun'a yazdığı ahit kabulüne ilişkin mektupta şöyle der: "Sen bizim haklarımız hususunda atalarının bilmediği şeyleri öğrendin. Ahdini senden kabul ettim". Fakat *el-Cifr* ve *el-Câmia* bu ahdin tamamlanmadığını göstermektedir. Mağrib meşâyihinin harfler ilmine ilişkin birikimi vardır ve bu ilmi ehl-i beyte nispet ederler. Bizzat ben Şam'da remizlerle Mısır sultanlarının ahvaline işaret edilen bir nazım gördüm ve onun yukarıdaki iki kitaptan istihraç edildiğini işittim.

[549] *Sonra* o kimse *bildiğini bildiğini* de *bilir.* Zira belirttiğimiz gibi bilmek, bildiğini bilmeyi gerektirir *ve bu böyle devam eder. Dolayısıyla orada sonsuz bilinenler vardır. Eğer* bu bilinenlerden bir bölüğün tek bir bilgiyle bilinmesi mümkün olmasaydı da *her bir bilinen* müstakil *bir bilgiyi gerektirseydi içimizden birinin* bir şeyi bildiğinde *bilfiil sonsuz şeyleri bilmesi gerekirdi. Halbuki bu imkânsızdır ve vicdan bunu tahkik etmektedir* yani imkânsızlığına tanıklık etmektedir.

[550] *Cevap şudur: Biz* şeyi bilmenin, bu bilgiyi bilmeyi gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Zira *bazen şeyi biliriz ama zihin ona yönelmediği sürece onu bildiğimizi bilmeyiz.* Çünkü daha önce geçtiği üzere zihinde var olan şey, ikinci kez düşünülüp de zihinde olması bakımından ona yönelmedikçe, onun hakkında zihinde var olması bakımından hüküm vermek mümkün değildir. Bu yönelişin, sonsuz bilgiler ortaya çıkacak şekilde devam etmesi mümkün değildir, aksine *o, itibarın kesilmesiyle kesilir.* Bu hususta tek bir bilinen ile bir bölük bilenen arasında hiçbir fark yoktur. Zira hepsinde bilgiden habersiz olmak mümkündür. Fakat bilgiye yöneliş bilginin meydana gelmesine yakın olup zorlamaya gerek duymadığından onun bilfiil meydana gelmiş olduğu zannedilmiş ve buna dayalı görüşler inşa edilmiştir.

[551] *"Bilgi, kendisine taalluk etmez. Çünkü nispet iki şey arasındadır" diyen kimsenin sözü ise açıkça yanlıştır.* Yazar, Âmidî'yi kastetmektedir. Zira o, şöyle cevap vermiştir: "Söz, tek bir bilginin iki bilinene taallukun mümkün olup olmadığı hakkındadır. Bilgi, kendisine taalluk etmez. Çünkü taalluktan ibaret olan nispet ancak iki başka şey arasında düşünülebilir. Oysa şey ile kendisi arasında başkalık yoktur.

[٥٤٨] وهما كتابان لعلي رضي الله عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم، وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما، وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما إلى المأمون أنك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك؛ إلا أن الجفر والجامعة يدلّان على أنه لا يتم. ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه إلى أهل البيت، ورأيتُ أنا بالشام نظماً أشير فيه بالرموز إلى أحوال ملوك مصر وسمعتُ أنه مستخرجٌ من ذينك الكتابين.

[٥٤٩] ثم أنه يعلم أيضاً علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم به وهلم جرّا فثمة معلوماتٍ غير متناهية فلو لم يجز أن تكون عدةٌ من هذه المعلومات معلومةً بعلمٍ واحد بل استدعى كل معلومٍ منها علماً على حدة لزم أن يكون لأحدنا إذا علم شيئاً واحداً علوم غير متناهية بالفعل وأنه محال والوجدان يحققه أي يشهد بكونه محالاً.

[٥٥٠] والجواب أنّا لا نسلم أن العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم إذ قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه لما مرّ من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه إلا بأن يتصور مرةً ثانية ويلتفت إليه من حيث أنه في الذهن، و هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك بين معلومٍ واحد ومعلوماتٍ جمّة إذ تجوز الغفلة عن العلم في الكل، ولكن لما كان الالتفات إلى العلم قريباً من الحصول غير محتاج إلى تكلف ظنّ أنه حاصلٌ بالفعل وبنى عليه ما بنى.

[٥٥١] وأما قول من قال يعني به الآمدي فإنه قال في الجواب: الكلام إنما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة التي هي التعلق لا تتصور إلا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه،

Şeyin zâtı ve kendisi sözü, ilk bakışta şeyin kendisine nispeti vehmettirmektedir. Fakat bu, bir mecaz olup hiçbir hakikate sahip değildir. Bizden birinin bildiğini bilmesinin anlamı, bilgisinin kendisinde bulunmasından öte bir şey değildir." Yazar bu cevabın yanlışlığı açıktır dedi. Zira bilginin bilgiye taalluku, şeyin kendisine taalluku kabilinden değildir, aksine bilginin bir tikelinin başka bir tikeline taalluku kabilindendir ve bunda herhangi bir mahzur yoktur.

[552] *İmâm Râzî şöyle demiştir:* Benim *tercih ettiğim görüş şudur ki bu tartışma, bilginin açıklamasının bir uzantısıdır. Şayet bilgi, taallukun kendisidir dersek kuşkusuz buna taalluk ötekine taalluktan başkadır. Bu durumda* tek *bir bilgi iki bilinene taalluk etmez. Şayet bilgi taalluk barındıran bir sıfattır dersek* bilginin *taallukları çoğalan tek bir sıfat olması mümkündür ve* sıfatının hakikatinin dışındaki *taallukların çokluğu, sıfatın* kendisini *çoğaltmaz.*

[553] Yazar şöyle dedi: *Bil ki zihnî imkânda tartışma yoktur. Tartışılan şey, haricî* imkândır. Yani bilgiye taalluk barındıran bir sıfat olarak bakarsak akıl, bu sıfatın birden çok şeye taalluk eden tek bir şahsî sıfat olmasını mümkün görür. Şu anlamda ki akıl sadece bu mülahazayla tek bir bilginin iki bilinene taalluk etmesinin imkânsızlığına hükmetmez. İşte bu, zihnî imkân denilen şeydir. Bundan ise nefsü'l-emr bakımından imkân gerekli olmaz. Zira onun kendinde imkânsız olması ama aklın onun hangi açıdan imkânsız olduğuna vakıf olmaması mümkündür. "Karalığın aklığa zıt olduğuna dair bilginin ta kendisi, şayet o ikisine taalluk etmiyorsa ikisi arasındaki zıtlığa taalluk etmez, aksine mutlak zıtlığa taalluk eder, oysa hakkında konuştuğumuz şey, özel zıtlıktır; şayet o ikisine taalluk ediyorsa işte ulaşılmak istenen sonuç budur" şeklinde onun kendinde mümkün olduğuna yönelik istidlâlin hiçbir değeri yoktur. Çünkü özel zıtlık, o ikisine taalluk eden bir mefhumdur ve bu zıtlığı bilmek, o ikisini beraberce bilmeye dayalıdır. Dolayısıyla orada iki bilinenin bilinmesini sağlayan tek bir bilgi yoktur.

[554] *Nakdü'l-Muhassal*'da Nasîruddîn et-Tûsî şöyle demektedir: "Bilgi, taalluk olarak açıklandığında bilgi bir olmasına rağmen bilinenin çoğalması mümkün olur. Nitekim bir toplam kendi olması bakımından bilindiğinde parçalar ona dahildir." Bunun cevabı ise yukarıda geçen şu açıklamadır: Tartışma, tek bir bilginin aynı anda birden çok bilinene

وقول القائل: ذات الشيء ونفسه، يوهم بظاهره نسبة الشيء إلى نفسه إلا أنه مجاز لا حقيقة له، ومعنى كون الواحد منّا عالماً بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه فظاهر البطلان لأن تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلقٍ جزئيٍّ من العلم بجزئيٍّ آخر منه ولا محذور فيه.

[٥٥٢] قال الإمام الرازي: والمختار عندي أن الخلاف متفرّعٌ على تفسير العلم. فإن قلنا: إنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علمٌ واحدٌ بمعلومين، وإن قلنا: إنه صفة ذاتٍ تعلق جاز أن يكون العلم صفةً واحدةً تتعدد تعلقاته، وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكثّرةً في ذاتها.

[٥٥٣] قال المصنف: واعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه، و الجواز الخارجي مما يناقش فيه يعني أنّا إذا نظرنا إلى أن العلم صفة ذات تعلق جوّز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علمٍ واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالإمكان الذهني، وليس يلزم منه الإمكان بحسب نفس الأمر لجواز أن يكون ممتنعاً في نفسه، لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على إمكانه في نفسه بأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة. وكلامنا في المضادة المخصوصة وإن كان متعلقاً بهما فهو المطلوب ليس بشيء لن المضادة المخصوصة مفهومٌ متعلقٌ بهما، والعلم بها موقوفٌ على العلم بهما معاً فليس هناك علم واحد علم به معلومان.

[٥٥٤] وفي نقد المحصل أن العلم إذ فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما إذا علم مجموع من حيث هو هو فإن الأجزاء داخلة فيه. والجواب ما مرّ من أن الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل

ayrıntılı olarak yani özel olarak buna ve özel olarak şuna taalluku hakkındadır. Bunu kalabalık bir topluluk mümkün görmüştür. Oysa toplama taalluk eden bilgi, bu kabilden değildir.

Üçüncü Maksat: [Mürekkep Cehalet]

[555] *Mürekkep cehalet,* ister bir şüpheye isterse bir taklide dayansın *mutâbık olmayan kesin inançtır.* Kitaplarda meşhur olduğu üzere mürekkep cehalette süreklilik dikkate alınmamaktadır. Bu cehaletin mürekkep olarak adlandırılmasının nedeni şudur: Kişi, şey hakkında onun kendinde olduğuna aykırı bir inanca sahip olur. Bu, o şeye ilişkin bir cehalettir. Bunun yanı sıra kişi şeyin kendinde olduğu hale örtüşen bir inanca sahip olduğuna inanır. İşte bu, başka bir cehalettir. Bu iki cehalet, bir araya gelip birleşmiştir. *Mürekkep cehalet, bilginin zıddıdır. Çünkü iki zıddın tanımı, bunlara doğru bir şekilde yüklenmektedir.* Buna göre mürekkep cehalet ve bilgi, tek bir mahalde bir araya gelmesi imkânsız olan iki vücûdî anlam olup aralarında da son derece farklılık vardır.

[556] *Mu'tezile* düşünürlerinden pek çoğu *şöyle demiştir: Mürekkep cehalet* bilginin zıddı değildir, aksine *bilginin mümâsilidir.* Dolayısıyla bu ikisinin bir araya gelmesinin imkânsız oluşunun nedeni, aralarındaki zıtlık değil, mümâselettir. Onlar *iki gerekçeden ötürü* mürekkep cehalet ile bilginin mümâsil olduğunu iddia etmiştir.

[557] *Birincisi: O ikisi arasındaki ayrışma* ancak *taalluk ettikleri şeye nispetle gerçekleşir.* İkisini ayrıştıran *bu* nispet *ise onun örtüşmesi veya örtüşmemesidir.* Zira bilgi, taalluk ettiği şeye örtüşürken mürekkep cehalet örtüşmez. *Nispet ise nispet edilen şeyin hakikatine dahil değildir.* Çünkü nispet, iki tarafından sonra gelir ve dolayısıyla iki tarafının dışındadır. *Dış şeylerle ayrışma da zât bakımından farklılığı gerektirmez.* Mürekkep cehalet ile bilginin farklılığı sadece bu açıdan olduğuna göre onların mahiyetin tamamında ortak olması gerekir.

[558] *İkincisi: Bir kimse sabahtan akşama kadar Zeyd'in evde olduğuna inansa ama Zeyd öğleye kadar evde durup sonra da çıkmışsa o kimsenin* sabahtan akşama kadar *devam eden tek bir inancı vardır ve* bu inanç *zorunlu olarak zât* ve hakikat *bakımından farklılaşmaz. Sonra* o inanç *daha önce bilgiydi, sonra* mürekkep *cehalete dönüşmüştür.* Bir şeyin diğerine *dönüşmesi ancak* bu iki şeyde *zât* ve hakikat *birliği bulunmakla birlikte ilişen bir durumda düşünülebilir.* Bu takdirde o ikisi iki mütemâsildirler ve arazların farklılığı sebebiyle biri diğerine dönüşmüştür. Bunda da herhangi bir imkânsızlık yoktur.

التفصيل بأن يكون متعلقاً بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معاً فإنه جوّزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل.

المقصد الثالث

[٥٥٥] **الجهل المركّب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق** سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد فليس الثبات معتبراً في الجهل المركّب كما هو المشهور في الكتب؛ وإنما سمي مركّباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهلٌ بذلك الشيء ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهلٌ آخر قد تركّبا معاً **وهو ضدٌّ للعلم لصدق حدّ الضدين عليهما** فإنهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محلٍّ واحد وبينهما غاية الخلاف أيضاً.

[٥٥٦] **وقالت المعتزلة**: أي كثير منهم **هو** أي الجهل المركّب ليس ضداً للعلم بل هو **مماثلٌ له** فامتناع الاجتماع بينهما إنما هو للمماثلة لا للمضادة؛ وإنما قالوا بالمماثلة بينهما **لوجهين؛**

[٥٥٧] **الأول أن التميز بينهما** ليس إلا **بالنسبة إلى المتعلق وهي** أي تلك النسبة المميزة بينهما **مطابقته أو لا مطابقته** فإن العلم مطابقٌ لمتعلقه والجهل المركّب غير مطابقٍ له **والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسب** لأن النسبة متأخرةٌ عن طرفيها فتكون خارجةً عنهما **والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات** وإذ ليس بينهما اختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية.

[٥٥٨] الوجه **الثاني أن من اعتقد من الصباح إلى المساء أن زيداً في الدار وكان** زيد **فيها إلى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر** من الصباح إلى المساء **لا يختلف** ذلك الاعتقاد **بحسب الذات** والحقيقة **ضرورة، ثم أنه كان** أي ذلك الاعتقاد **أولاً علماً ثم انقلب جهلاً** مركّباً **والانقلاب** من شيءٍ إلى آخر **لا يتصور إلا في أمرٍ عارضٍ مع اتحاد الذات** والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب أحدهما إلى الآخر بسبب اختلاف العوارض، ولا استحالة فيه بخلاف

Oysa iki zıt ve hakikatleri farklı iki şey böyle değildir. Zira ikisi arasındaki dönüşme, hakikatlerin dönüşmesine götürür ki bu imkânsızdır. Yine zikredilen örnekte bilgi ve mürekkep cehaletin zât bakımından bir olup arazlarla farklılaştıkları ortaya çıkmıştır.

[559] *Ashabımız* onlara cevapta muâraza yoluyla *şöyle demiştir: Örtüşme ve örtüşmeme* bilgi ve mürekkep cehaletin *en özel sıfatlarıdır. Dolayısıyla bu* en özel sıfatta *farklılaşma, zât bakımından farklılığı gerektirir.* Zira daha önce geçtiği üzere iki mütemâsil, nefsin sıfatlarının en özelinde ortak olan iki şeydir.

[560] Âmidî başka bir ifadeyle şöyle cevap vermiştir: Temâsülde dikkate alınan en özelde ortaklık, daha genelde ortaklığı da gerektirir. Bilginin sıfatlarından biri de doğru nazarla meydana gelmesidir. Oysa bunun mürekkep cehalette düşünülemeyeceğinde görüş birliği vardır. Şu halde mürekkep cehalet, bilginin misli değildir. Âmidî şöyle demiştir: Herkes, mukallidin şeye dair vakıaya örtüşen inancının bilginin misli olduğunda görüş birliği etmiştir.

Dördüncü Maksat: Cehalet

[561] *Cehalet, mürekkebe dendiği gibi basîte* de *denir. Mürekkebe söylenen yukarıda bahsettiğimiz cehalettir. Basît cehalet ise bilen olma özelliğine sahip bir şeyde bilginin bulunmamasıdır. Dolayısıyla cehalet,* bilginin *zıddı değildir* aksine mukâbili olup aralarında yokluk-meleke mukâbilliği vardır. *Bu* basît cehalete *sehiv yakındır. Sanki sehiv, tasavvur* veya tasdik olsun bilgiyi *koruyamamaktan kaynaklanan* basit *bir cehalettir.* Zira tasavvur yerleşip karar kılmadığında gözü zevalde olur ve bazen sâbit olur, bazen de zâil olur ve onun yerini başka bir tasavvur alır. Bu durumda iki tasavvurdan biri diğerine kararsız bir benzerlik gösterir. *Öyle ki* sehve düşen kimse en küçük *bir uyarmayla durumun farkına varır* ve ilk tasavvur geri döner. *Gaflet de aynı şekilde* cehalete yakındır. *Gafletten anlaşılan,* tasavvuru gerektiren şeyin varlığına rağmen *tasavvurun olmamasıdır. Zühul da böyle* olup cehalete yakındır. Zühulün sebebi ise hayret ve dehşetten dolayı tasavvurun sâbit kalamamasıdır. Yüce Allah şöyle der: "O gün görürsün onları! Emziren emzirdiğinden zühul eder"[11]. Dolayısıyla zühul, sehvin bir kısmıdır. *Bilgiden sonraki*

المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فإن الانقلاب بينهما يفضي إلى انقلاب الحقائق وهو محال، وأيضاً قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركّب في الذات فلا يكون الاختلاف إلا بالعوارض.

[٥٥٩] **قال الأصحاب** في جوابهم بطريق المعارضة: **المطابقة واللامطابقة أخصّ صفاتهما** أي صفات العلم والجهل المركّب **فيلزم من الاختلاف فيه** أي في أخصّ الصفات **الاختلاف في الذات** لما مرّ من أن المتماثلين ما يشتركان في أخصّ صفات النفس.

[٥٦٠] وأجاب الآمدي بعبارةٍ أخرى وهي أن الاشتراك في الأخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الأعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركّب بالاتفاق فلا يكون مثلاً للعلم، قال: واتفق الكل على أن اعتقاد المقلّد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم.

المقصد الرابع: الجهل

[٥٦١] **يقال: للمركّب وهو ما ذكرناه و** يقال أيضاً: **للبسيط وهو عدم العلم عمّا من شأنه أن يكون عالماً فلا يكون ضداً** للعلم بل مقابلاً له مقابلة العدم للملكة **ويقرب منه** أي من الجهل البسيط **السهو وكأنه جهلٌ** بسيط **سببه عدم استثبات التصور** أي العلم تصورياً كان أو تصديقياً فإنه إذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرةً ويزول أخرى، ويثبت بدله تصورٌ آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباهاً غير مستقر **حتى إذا نبّه** الساهي أدنى تنبيه **تنبّه** وعاد إليه التصور الأول، **وكذلك الغفلة** تقرب من الجهل أيضاً **ويفهم منها** أي من الغفلة **عدم التصور** مع وجود ما يقتضيه، **وكذلك الذهول** يقرب منه. قيل: وسببه عدم استثبات التصور حيرةً ودهشاً؛ قال الله تعالى: ﴿يَومَ تَرَونَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ فهو قسمٌ من السهو، **والجهل** البسيط **بعد**

basît *cehalete unutma denir.* Sehiv ve unutma şöyle tefrik edilmiştir: Birincisi, sûretin hafızada kalmasına rağmen idrak eden güçten gitmesidir; ikincisi ise sûretin her ikisinden gitmesidir ve bu nedenle sûretin meydana gelmesi için yeni bir sebebe ihtiyaç duyulur.

[562] Âmidî şöyle demiştir: "Gaflet, zühul ve unutma, farklı ibarelerdir ama bunların anlamları bir olmaya yakındır ve hepsi de bilginin zıddıdır. Bilginin zıddı olmalarının anlamı, bilgiyle bir arada bulunmalarının imkânsız oluşudur." Âmidî şöyle dedi: Basît cehaletin bilgiyle bir arada bulunması bunların zâtları gereği imkânsızdır. Bu durumda basît cehalet bir olumlama sıfatı olmasa da bilginin zıddı olmaktadır. Oysa basît cehalet, ne mürekkep cehaletin ne kuşkunun ne zannın ne de nazarın zıddıdır. Aksine o, bunların hepsiyle bir arada bulunabilir. Fakat basît cehalet, uyku, gaflet ve ölüme zıttır. Zira o, bilginin olabileceği bir şeyde bilginin olmaması demektir. Bu durum ise uyku ve benzerlerinin durumunda düşünülemez. Bilgiye gelince o, sözü edilen durumların tamamına zıttır.

Beşinci Maksat: Beş Dış *Duyunun İdraki*

[563] *Şeyh* Eş'arî'ye *göre beş* dış *duyunun idraki, onların taalluk ettiği şeylerin bilgisi demektir. Buna göre işitme* gücüyle idrak, *işitilenlerin bilgisidir; görme* gücüyle idrak *görülenlerin bilgisidir.* Aynı durum dokunma, tatma ve koklama güçlerinin idrakleri için de geçerlidir. Dolayısıyla bu duyular, kendilerinin kullanımıyla meydana gelen o bilgilerin vesileleridir, tıpkı vicdan, bedîhe ve nazarın kendilerine dayalı bilgilere vesile olması gibi.

[564] Kelâmcıların *çoğunluğu ise Eş'arî'ye muhalefet etmiştir. Buna göre biz bir şeyi* mesela rengi *tam bir şekilde bildiğimiz, sonra da onu gördüğümüzde iki durum arasında zorunlu olarak bir fark buluruz* ve ikinci halin birinci halde farklı olduğunu hiç şüphesiz biliriz. Eğer görme, görüleni bilmek olsaydı orada fark olmazdı. Aynı şekilde biz, bu sesi bilme ve işitme arasında; bu tadı bilme ile tatma arasında; bu kokuyu bilme ile koklama arasında fark buluruz.

العلم يسمى نسياناً وقد فرّق بين السهو والنسيان بأن الأول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة، والثاني زوالها عنهما معاً فيحتاج حينئذٍ في حصولها إلى سببٍ جديد.

[٥٦٢] قال الآمدي: إن الغفلة والذهول والنسيان عباراتٌ مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة وكلها مضادةٌ للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه. قال: والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداً له وإن لم تكن صفة إثبات، وليس أي الجهل البسيط ضداً للجهل المركّب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلاًّ منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لأنه عدم العلم عمّا من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم وأخواته، وأما العلم فإنه يضاد جميع هذه الأمور المذكورة.

المقصد الخامس؛ إدراكات الحواس الخمس الظاهرة

[٥٦٣] عند الشيخ الأشعري علم بمتعلقاتها فالسمع أي الإدراك بالسامعة علمٌ بالمسموعات والابصار أي الإدراك بالباصرة علمٌ بالمبصرات وكذلك الحال في الإدراك باللامسة والذائقة والشامّة فهذه الحواس وسائل إلى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها إلى العلوم المستندة إليها.

[٥٦٤] وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فإنّا إذا علمنا شيئاً كاللون مثلاً علماً تاماً ثم رأيناه فإنّا نجد بين الحالتين فرقاً ضرورياً ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى بلا شبهة، ولو كان الإبصار علماً بالمبصر لم يكن هناك فرق، وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه، وبين العلم بهذه الرائحة وشمّها.

[565] *Şeyh Eş'arî şöyle cevap verebilir: Bu* vicdânî fark, duyuların idrakinin duyulardan başka şeylere dayanan *diğer bilgilerden tür veya hüviyet bakımından farklı bir bilgi olmasını engellemez.* Tür bakımından farklı olması durumunda bilgi, muhtelif hakikatleri içeren cinssel bir hakikattir, muhtelif hakikatleri içerir ve bunlardan biri de duyuların idrakidir. Hüviyet bakımından farklı olması halinde ise bilgi, hüviyetçe farklı fertleri içeren türsel bir hakikattir.

[566] Şöyle denemez: "Tartışma, şeyin duyulardan biriyle idrakinin, onun görüş birliğiyle bilgi adı verilen idrakinin hakikati olup olmadığı hakkındadır. Bu ikisinin tür bakımından farklılığı varsayılırsa tartışma, bilgi lafzının mutlak olarak idrakin veya o idrakin bir türünün ismi olduğuna dönen lafzî bir tartışma haline gelir." Çünkü biz şöyle diyoruz: Men yapmak için bize hüviyet bakımından farklılık yeterlidir. Çünkü farkın hüviyet farklılığına dayanması mümkündür. Türsel farklılığın zikredilmesi, daha da açık hale getirmek içindir.

[567] *Yine* duyusal idrakin *taalluk ettiği şeyi bilmek* duyudan *başka bir yolla mümkün olsaydı* çoğunluğu oluşturan hasmın *istidlâli, doğru olabilirdi.* Oysa bu yanlıştır. Çünkü duyu, tikellere yalnızca özel oluşları bakımından taalluk eder. Tikellerin bu yönden idrakinin de duyudan başka yolu yoktur. Şayet sen "biz mesela falan cisimde tikel ve özel bir renk olduğunu tam bir şekilde biliyoruz. Sonra onu gözle idrak ediyoruz ve zorunlu bir farklılık buluyoruz. Şu halde bilginin duyusal idrakin taalluk ettiği şeye başka bir yolla taalluk etme imkânı ortaya çıkmıştır" dersen şöyle derim: Bu, tikelin tikel olarak idraki ile tümel olarak idrakini ayıramamaktan kaynaklanan bir yanılgıdır. Bu, kavrayış sahibi kimseye kapalı değildir.

Altıncı Maksat: *Aklî Sûretler Görüşünün Uzantıları*

[568] *Filozoflar şöyle demiştir: Aklî sûretler,* mahiyetin kendisinde haricî sûretlere eşit olmakla birlikte *birkaç bakımdan haricî sûretlerden ayrılırlar. Birincisi: Aklî sûretler, mahalle yerleşmede birbirlerine engel olmazlar* zira onların beraberce tek mahalle yerleşmesi mümkündür. Oysa haricî sûretler böyle değildir. Mesela özel bir şekil almış bir nesnenin birinci şekli koruyarak başka bir şekle girmesi imkânsızdır. Aynı şekilde

[٥٦٥] **وله** أي للشيخ **أن يجيب بأن ذلك الفرق** الوجداني **لا يمنع كونه** أي كون إدراك الحواس **علماً مخالفاً لسائر العلوم** المستندة إلى غير الحواس مخالفة **إما بالنوع أو بالهوية** فيكون العلم على الأول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها إدراك الحواس، وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لأفراد متخالفة بالهويات.

[٥٦٦] لا يقال: الخلاف إنما هو في أن حقيقة إدراك الشيء بإحدى الحواس هل هي حقيقة إدراكه المسمى بالعلم اتفاقاً أو لا، وإذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظياً راجعاً إلى أن لفظ العلم اسمٌ لمطلق الإدراك أو لنوعٍ منه لأنّا نقول: يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق إليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار.

[٥٦٧] **وأيضاً فإنما يصح استدلاله** أي استدلال الخصم أعني الجمهور **لو أمكن العلم بمتعلقه** أي بمتعلق الإدراك الحسي **بطريقٍ آخر** غير الحس وهو باطل لأن الحس لا يتعلق إلا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل إلى إدراكها من هذه الجهة سوى الحس. فإن قلت: نحن نعلم أن في الجسم الفلاني مثلاً لوناً جزئياً مخصوصاً علماً تاماً ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتاً ضرورياً فقد صح إمكان أن يتعلق العلم بطريقٍ آخر بما تعلق به الإدراك الحسي. قلتُ: هذا غلطٌ نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئي على وجهٍ جزئي وبين إدراكه على وجهٍ كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة.

المقصد السادس؛ فيما يتفرع على القول بثبوت الصورة العقلية

[٥٦٨] **الحكماء قالوا: الصورة العقلية تمتاز عن الخارجية** مع التساوي في نفس الماهية **بوجوه؛ الأول أنها** أي الصورة العقلية **غير متمانعة في الحلول** إذ يجوز حلولها معاً في محلٍّ واحد بخلاف الصور الخارجية فإن المتشكل بشكلٍ مخصوص مثلاً يمتنع أن يتشكل بشكلٍ آخر مع الشكل الأول، وكذا المادة

ateşlik sûretiyle donanmış bir maddenin bu sûretle beraber başka bir sûretle donanması imkânsızdır. *Bunun tersine* aklî sûretler, mahalle yerleşme bakımından *farklıdır.* Zira nefis, bütün bilgilerden yoksun olduğunda onun bir hakikati tasavvuru son derece zordur. Bilgilerin bir kısmıyla nitelendiğinde ise geri kalanlarına yönelik istidâdı artar ve onlarla nitelenmesi kolaylaşır.

[569] *İkincisi:* Aklî sûretler içerisinden *büyük olanlar,* bu sûretlerden *küçük olanın mahalline* beraberce *yerleşir.* Bundan dolayı nefis, gökleri, yeri, dağları ve küçük şeyleri bir defada beraberce tahayyül edebilir. Oysa maddî sûretler böyle değildir. Çünkü bu sûretlerden büyük, küçükle bir araya gelerek onun mahalline yerleşemez.

[570] *Üçüncüsü: Zayıf, güçlüyle ortadan kalkmaz.* Yani zayıf niteliğin aklî sûreti, güçlü niteliğin sûretinin idrak eden güçle meydana gelmesiyle idrak eden gücü terk etmez. Oysa haricî sûretlerde böyle değildir. Zira haricî sûretlerden güçlü olan nitelik maddede meydana geldiğinde maddedeki zayıf nitelik ortadan kalkar.

[571] *Dördüncüsü:* Aklî sûret, akılda meydana geldiğinde *onun akıldan gitmesi zorunlu değildir. Akıldan gittiğinde de* yeni çaba sarfetmeye gerek kalmadan *geri döndürülmesi kolaydır.* Oysa haricî sûretler böyle değildir. Zira onların unsurlardan oluşan maddeden zâil olması zorunludur, çünkü onların güçlerinin sonsuza dek sürmesi imkânsızdır. Zâil olduklarında da geri getirilmesi için ilk sebep gibisine ihtiyaç duyulur. Aklî ve haricî sûret arasındaki farklardan biri de şudur: Haricî sûretler, bazen dış duyularla duyumsanabilir. Oysa aklî sûretler dış duyularla duyumsanamaz. Bir diğer fark ise haricî sûretin aksine aklî sûretin tümel oluşudur.

[572] *Sonra* filozoflar, mâkul *insanlık* sûretinin *tümel bir şey oluşunun anlamı hakkında iki şey zikretmişlerdir. Birincisi:* Mesela *insan adının insan fertlerine söylenişi,* göz/ayn lafzının başlı başına her biri için vazedildiği anlamları arasındaki ortaklığında olduğu gibi, *zorunlu olarak, eşadlılıkla değildir. Aksine* insan isminin medlûlü, fertleri arasında *ortak bir anlamdır.* Bu ismin fertlerine söylenişi, söz konusu ortak anlam bakımındandır. İşte anlamsal ortaklık adı verilen şey budur.

المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن تتصور معها بصورةٍ أخرى بل الصور العقلية متفاوتة في الحلول فإن النفس إذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيءٍ من الحقائق عسيراً جداً، وإذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به.

[٥٦٩] الثاني تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معاً ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والأرض والجبال والأمور الصغيرة بالمرّة معاً بخلاف الصور المادية فإن العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعةً معها.

[٥٧٠] الثالث لا ينمحي الضعيف بالقوي يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فإن الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها.

[٥٧١] الرابع الصور العقلية إذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها، وإذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجةٍ إلى تجشم كسبٍ جديد بخلاف الصورة الخارجية فإنها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها أبداً، وإذا زالت احتيج في استرجاعها إلى مثل السبب الأول، ومن الفروق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية، ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية.

[٥٧٢] ثم أنهم ذكروا في معنى كون صورة الإنسانية المعقولة أمراً كلياً أمرين؛ الأول اسم الإنسان مثلاً لأفراده ليس باشتراك اللفظ ضرورةً مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بإزاء كلٍّ منها على حدة بل هو أي مدلول اسم الإنسان معنىً مشترك بين أفراده وإطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى، وهذا هو الذي يسمى اشتراكاً معنوياً ولا يدخل فيه أي في ذلك المعنى المشترك

Fertlerin birbirinden ayrışmasını sağlayan *somutluklar, bu* ortak anlama *girmez. Aksi halde* o anlam fertlerinin tamamı arasında *ortak olmazdı.* Dolayısıyla somutluklar bütünüyle ortak anlamın dışındadır. *Buna göre* nâtık *nefis, insanlık sûretini* yani o ortak anlamın sûretini, yabancı arazlar ve dış eklentilerden ibaret olan *somutluklardan soyutlanmış olarak hazır ettiğinde* o sûret *Zeyd, Amr, Bekir* ve diğer fertlere *örtüşmesi* anlamında tümel *olur.* Yazarın örtüşmekten kastı, şu sözüyle açıkladığı şeydir: *Yani* o fertlerden *her biri* hayale geldiği ve *somutluklarından soyulduğunda* o sûret yani söz konusu ortak anlamın sûreti, somutluklarından soyutlanmış olan o bir fertten *meydana gelen* eserin *ta kendisi olur ve* o sûret, somutluklardan soyutlanan fertlerin değişmesiyle *değişmez.* Böylece soyutlanan fertlerden biri nefse geldiğinde bu fert, nefiste, arazlardan soyutlanmış o eseri meydana getirir. Diğer fertler de nefse geldiğinde yeni bir tesir meydana getirmez. Sonra gelen fert ile önce gelen fert yer değiştirse iki fert arasındaki durum tersine dönerdi. Eğer nefse gelen eser, insanlık anlamının fertlerinden olmaz da mesela at ferdi olursa akleden güçte somutluklardan soyutlama yoluyla meydana gelen eser, insan sûretinden başka bir sûret olur. İşte bu, aklî sûretin tümel ve çokluk arasında ortak olmasının anlamıdır.

[573] Şayet şöyle dersen: Kuşkusuz akleden güce yerleşen aklî insanlık sûreti, tikel bir sûret olup tikel bir nefse yerleşmesi bakımından zihnî ilişenlere konu olur. Bundan dolayı da başka bir nefse yerleşen insanlık sûretinden ayrışır. O halde nasıl olur da tikel olmasına rağmen tümel olur? Ben şöyle derim: Çelişki yok. Çünkü onun tümelliği, daha önce geçtiği gibi, zihnî ilişenleriyle birlikte değil, kendisi dikkate alındığında çok şeye örtüşmesi bakımındandır. Buradan da örtüşmeye bir şey daha eklenmiştir. Bu şey şudur: Sözü edilen açıdan alınan o sûret, fertlerinden birinin somutluğuyla dışta somut olduğu varsayıldığında o ferdin ta kendisi olur. Açıktır ki onun bu anlamda tümelliği, bulunduğu mahal vasıtasıyla kendisine ilişen zihnî somutluklarla çevrelenmiş olması bakımından tikel olmasıyla çelişmez.

المشخصات التي يمتاز بها أفراد بعضها عن بعض **وإلا لم يكن** ذلك المعنى **مشتركاً** بين جميع أفراده بل المشخصات كلها خارجة عنه **فالنفس** الناطقة **إذا استحضرت صورة الإنسانية** أي صورة ذلك المعنى المشترك **مجردةً عن المشخصات** التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية **كانت** تلك الصورة كليةً على معنى أنها تكون **مطابقةً لزيد وعمرو وبكر** إلى سائر أفراده، والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله: **أي كل واحدٍ** من تلك الأفراد **إذا** حضر في الخيال، و **جرد عن مشخصاته كانت** تلك الصورة أعني صورة المعنى المشترك **هي بعينها** الأثر **الحاصل منه** أي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته **لا تختلف** تلك الصورة باختلاف الأفراد التي تجرد عن المشخصات حتى إذا سبق واحد منها إلى النفس فتأثّرت منه بذلك الأثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الأفراد إذا حضر عندها تأثير آخر، وإذا كان هذا المتأخر سابقاً انعكس الحال بينهما، ولو كان الحاضر من غير أفراده كفرس مثلاً لكان الأثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة أخرى سوى صورة الإنسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين.

[٥٧٣] فإن قلت: لا شك أن الصورة العقلية الإنسانية الحالة في القوة العاقلة صورةٌ جزئيةٌ معروضةٌ لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفسٍ جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الإنسانية الحالّة في نفسٍ أخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضاً. قلتُ: لا منافاة لأن كلّيتها باعتبار أنها إذا أخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الأمور الكثيرة كما مرّ، ومن ثمة زيد في المطابقة شيء آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة إذا فرضت في الخارج متشخصةً بتشخص فردٍ من أفرادها كانت عين ذلك الفرد، ومن البيّن أن كلّيتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث إنها محفوفةٌ بمشخصاتٍ ذهنية عارضة لها بواسطة محلها.

[574] Şöyle denemez: "Nasıl ki aklî sûret dıştaki fertlerine örtüşüyorsa aynı şekilde dıştaki fertlerden her biri de aklî sûrete örtüşür. Çünkü örtüşme, ancak iki taraf arasında düşünülebilir. Bu durumda fertlerden her birinin diğer fertlere de örtüşmesi gerekir. Zira onların tek bir şeye örtüşmekte ortak olmaları zorunludur. Bu takdirde fertlerden her biri sizin söylediğiniz anlamda tümel olur." Çünkü biz şöyle diyoruz: Tümellik, mutlak olarak örtüşmeden ibaret değildir, aksine aslî bir varlığa sahip olmayan misâlî bir zâtın, gölgesi olduğu şeye örtüşmesidir.

[575] Bil ki tümelliğin anlamı olan ötüşmenin tasviri hakkında söylenenler, ancak hakiki türler olan tümellerde açıktır. Onun diğer tümellere tatbiki istendiğinde itibarî fertlerinden ibaret olan paylarına kıyaslanır. Zira onlar, bu paylara kıyasla hakikî türlerdir. Yahut fertler arasındaki ortak anlamın dışında kalan şeyler, fertlerden soyutlamada somutluklar konumuna indirilir.

[576] Filozofların tümelliğin anlamı hakkında söyledikleri iki şeyden *ikincisi şudur: Aklî sûretle bilinen, tümel bir şeydir.* Sûret, tümellikle nitelendiğinde onunla bilinen bir tümelin sûreti olması anlamında mecaz olur. *Bu* ikinci şey, *bilgiyi* bilinenlere mahiyet bakımından eşit *zihnî sûretten başka bir şey gören* ve mahiyet bakımından bilinenlerden farklı bir zihnî sûret olarak kabul eden *kimseye uygundur.*

[577] Sözün açıklaması şudur: Sûretler görüşünü benimseyenler iki gruptur. Birinci grup şunu iddia eder: Söz konusu sûretler, kendileriyle bilinen şeylere mahiyet bakımından eşittir hatta bilinenlerin mahiyetlerinin nefiste meydana gelmeleri bakımından ta kendileridir. Buna göre bilgi ve bilinen zât bakımından bir, itibar bakımından farklıdır. Nitekim bu daha önce geçmişti. Bunların düşüncesine göre şeylerin iki varlığı vardır. Birincisi dış varlık, ikincisi ise zihnî varlıktır. Tümellik aklî sûretlere hakiki olarak ilişir. Çünkü aklî sûretler, bilinenlerin fertlerine yüklenen mahiyetleridir. İkinci grup ise şunu iddia eder: Aklî sûretler, kendileriyle bilinen şeylerin misli ve gölgesi olup mahiyet bakımından onlardan farklıdır. Bunların görüşüne göre şeylerin hakikat bakımından zihnî bir varlığı yoktur, aksine mecaz ve yorum bakımından zihnî varlığı vardır.

[٥٧٤] لا يقال: كما أن الصورة العقلية تطابق أفرادها الخارجية كذلك كل واحدٍ منها يطابقها لأن المطابقة لا تتصور إلا بين بين فيلزم أن يكون كل فردٍ مطابقاً لسائر الأفراد أيضاً ضرورة اشتراكها في مطابقة أمرٍ واحد فيكون كل فرد كلّياً بالمعنى الذي ذكرتموه لأنّا نقول: ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقاً بل عن مطابقة ذاتٍ مثالية غير متأصلةٍ في الوجود لما هي ظل لها.

[٥٧٥] واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية إنما يظهر في الكليات التي هي أنواع حقيقية فإذا أريد إجراؤه في سائر الكليات قيست إلى حصصها التي هي أفرادها الاعتبارية فإنها أنواع حقيقية بالقياس إليها، أو جعل ما عدا المعنى المشترك بين أفرادها بمنزلة المشخصات في التجريد عنها.

[٥٧٦] الثاني من الأمرين اللذين ذكروهما في معنى الكلية أن المعلوم بها أي بالصورة العقلية أمرٌ كلي فإذا وصف الصورة بالكلية كان مجازاً على معنى أنها صورة كلي ما علم بها وهذا الأمر الثاني يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية.

[٥٧٧] وتوضيح الكلام أن القائلين بالصور فرقتان؛ فرقة تدّعي أن تلك الصور مساوية في الماهية للأمور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث أنها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مرّ، وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجودان؛ وجود خارجي ووجود ذهني، وتكون الكلية عارضةً للصور العقلية حقيقةً لأنها ماهيات المعلومات المحمولة على أفرادها، وفرقةٌ تزعم أن الصور العقلية مثل وأشباح للأمور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية، وعلى قولهم لا يكون للأشياء وجودٌ ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز. والتأويل

Mesela “ateş zihinde vardır” denir ve bununla şu kastedilir: Zihinde bir gölge vardır ve bu gölgenin ateş mahiyetine özel bir nispeti vardır. Bu nispet sayesinde o gölge başka bir mahiyetin değil de ateşin bilgisi olur. Sanki biz, daha önce buna işaret etmiştik. Aynı şekilde bunların görüşüne göre tümellik aklî sûrete hakiki olarak ilişmez. Zira o misil ve gölge, söz konusu sûretlerle bilinenlerin fertlerine yüklem olmaz, fertlere yüklem olan şey, fertlerin sûretlerle bilinen mahiyetleridir. Yazar aklî sûretin tümel olmadığı ve tümelin ancak onunla bilinen şey olduğu görüşünün birinci gruba değil, ikinci gruba uygun olduğuna işaret etmiştir. Çünkü birinci gruba göre bilinen ve bilgi zât bakımından birdir. Yazar “bilgiyi zihnî sûretten başka bir şey olarak gören” sözüyle yukarıda söylediğimiz şu hususu dile getirmiştir: O kimse, bilgiyi mahiyet bakımından bilinenlere eşit zihnî sûretler olarak değil, kendileriyle bilinenlerden mahiyet bakımından farklı zihnî sûretler olarak görür. Dolayısıyla yazarın sözünün özü “bilinenin zihnî sûretlerden başka bir şey olduğunu düşünen kimseye yaraşır” şeklindir. Bu ifadeyle anlatsaydı sözünün başı ile birazdan gelecek olan sonu herhangi bir tevile ihtiyaç duymadan uyumlu olurdu. Nitekim selim fıtrat sahibi herkes buna tanıklık eder.

[578] Yazar şöyle dedi: İkinci grubun görüşüne dayalı *bu* ikinci şeyde *sorun vardır. Hatırındaysa daha önce bu soruna dikkatini çekmiştik. Çünkü daha önce* şu anda incelediğimiz türün birinci maksadında *sana şöyle demiştim: Zihnî sûret, bilgi ve bilinendir.* Zira biz, dışta salt olumsuzlama ve salt yokluk olan şeyi düşünürüz. Kuşkusuz biz onu bildiğimizde bizim ile onun arasında özel bir taalluk ve izâfet meydana gelir. Nispetin gerçekleşmesi ise ancak birbirinden ayrışmış iki şey arasında düşünülebilir. Ayrışma da birbirinden ayrışan iki şeyden her birinin genel olarak sübûtuyla birlikte olabilir. Burada bilinen dışta olmadığına göre zihindedir. O halde zihnî sûret, bilinen şeyin mahiyetidir. Şu halde bilgi ve bilinen zât bakımından birleşmekte; tümellikle nitelenen şeyin aklî sûret olması gerekmekte ve tümellikle nitelenenin sûret değil de sûretle bilinen şey olduğu sözü yanlış olmaktadır.

[579] *Eğer* burada *daha fazla açıklamaya ihtiyaç duyarsan* sana söylenen şu şeylere *kulak ver: Bilinen,* bilgiden başka ve *zihindekinin ötesinde bir şey olduğunda* bilinenin *meydana gelişi* ve sübûtu *dışta olmayacak mıdır?*

كأن يقال: مثلاً النار موجودة في الذهن، ويراد أنه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة إلى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علماً بالنار لا بغيرها من الماهيات وكأنّا قد أشرنا إلى ذلك فيما سبق، وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضةً للصور العقلية حقيقةً لأن تلك المثل والأشباح ليست محمولةً على أفراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فأشار المصنف إلى أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية، إنما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الأولى إذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتاً فقوله: يرى العلم غير الصور الذهنية، أراد به ما ذكرناه من أنه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صوراً ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية، ولو صرّح بهذه العبارة لانتظم أول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة إلى تأويل كما تشهد به كل فطرة سليمة.

[٥٧٨] قال المصنف: **وفيه** أي في الأمر الثاني المبني على رأي الفرقة الثانية **نظر قد نبهتك عليه إن كان على ذكر منك حيث قلتُ لك** في المقصد الأول من هذا النوع الذي نحن فيه: **الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم** وذلك لأنّا نعقل ما هو نفيٌ محض وعدم صرف في الخارج، ولا شك أنّا إذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق وإضافة مخصوصة، ولا يتصور تحقق النسبة إلا بين شيئين متمايزين، ولا تمايز إلا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة؛ وإذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات، ووجب أن يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية، وبطل ما قيل من أن المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها.

[٥٧٩] **وإن كنت تحتاج** ههنا **إلى زيادة بيان فاستمع** لما يتلى عليك **أليس إذا كان المعلوم** مغايراً للعلم و **أمراً وراء ما في الذهن كان حصوله** أي حصول

Çünkü bilinen ile bilen arasında nispetin gerçekleştiğinin tasavvur edilebilmesi için bilinenin genel olarak sübûtu zorunludur. Zira bilinenin sübûtu zihinde olmadığına göre kesinlikle dışta olacaktır. *Bu durumda bilinen* dışta mevcut, kendinde belirgin ve aslî varlığa sahip *bir fert olacaktır. Oysa bu, tümelliğe aykırıdır.* Buna göre bilinen bilgiden başka olması durumunda asla tümellikle nitelenmez; bilgiyle bir olması durumunda ise tümellikle nitelenir. Bu durumda tümelliğin sûretlerden olumsuzlanıp da sûretlerle bilinenlere olumlanması doğru değildir. *Fakat tasavvur edilen şeylerin* insânî *akıldan başka* akleden güçlerde aklî ve gölgemsi *bir irtisâmının bulunduğu söylenirse durum değişir.* Fakat bu irtisâm, dış varlık bakımından arazların mahallerinde irtisâmı gibi olamaz. Aksi halde tasavvur edilen o şeyler, tümellikle nitelenmesi imkânsız aynî fertler olurlar. *Oysa* akıldan başkasındaki *bu* irtisâm, düşünen insan nefsindeki *zihnî varlığa aykırıdır.* Çünkü bu, düşünen nefsin tasavvur ettiği şeylerin bir başka güçte aslî veya gölgesel bir sübûta sahip olmadığına dayalıdır. Bu yani zihnî varlığın reddi ise onların görüşlerine aykırıdır. Fakat biz şöyle deriz: Diğer akleden güçlerde resm olan şeyler, bilinenlerin mahiyetlerinin aynısı olması gerekir ki onlar hakkındaki olumlu hükümler doğru olsun ve onlar ile onları bilen arasında nispet tahakkuk etsin. Onların söz konusu aklî güçlerdeki irtisâmı dış varlık kapsamına girmediğine göre bilgisel olacaktır; orada bilgi ile bilinen birleşecek ve bilinenler bilgiyle bir oldukları durumda tümellikle niteleneceklerdir. Amaçlanan da budur. Meselenin bu bağlamda tahkiki böyledir. Bırak bilmeyenleri kendi sapkınlıklarında oynasınlar.

Yedinci Maksat:
Bilgi Tafsîlî ve İcmâlî Olmak Üzere İkiye Ayrılır

[580] *Tafsîlî bilgi,* bilinenin *parçalarına ve* birinden sonra diğerini düşünmek sûretiyle parçaları açısından *mertebelerine bakılmasıdır. İcmâlî bilgi ise bir meseleyi bilen ve kendisine bu mesele sorulduğunda* bütünüyle o meseleden ibaret olan *cevabı zihninde bir anda hazır eden kimsenin durumuna benzer.* Kendisine sorulan *bu* şahıs, o zamanda *cevabı tasavvur eder* çünkü o, sorulduğu esnada *cevap verebileceğini bilmektedir.* Kuşkusuz onun cevabı verebileceğine dair bilgisi, o cevabın hakikatini de içerir. Zira izâfeti bilmek, izâfetin

المعلوم وثبوته في الخارج لأنه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم؛ وإذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعاً فيكون شخصاً أي موجوداً في الخارج متعيناً في حد نفسه متأصلاً في الوجود وهو ينافي الكلية فإذا كان المعلوم مغايراً للعلم لم يتصف بالكلية أصلاً، وإذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفةً بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور وإثباتها للمعلوم بها اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسامٌ في غير العقل الإنساني من القوى العاقلة ارتساماً عقلياً ظلياً لا كارتسام الأعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي وإلا كانت تلك الأمور المتصورة أشخاصاً عينية يستحيل اتصافها بالكلية وهو أي الارتسام في غير العقل ينافي الوجود الذهني في النفس الناطقة الإنسانية لابتنائه على أن لا يكون لما تصوّرته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا أصلياً ولا ظلّياً وهو أعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم؛ على أنّا نقول: المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الأحكام الإيجابية الجارية عليها وتتحقق النسبة بينها وبين العالم بها، وإذا لم يمكن ارتسامها فيها عينياً كان ارتسامها علمياً، ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفةً بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب؛ هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون.

المقصد السابع؛ العلم ينقسم إلى تفصيلي وإجمالي

[٥٨٠] العلم ينقسم إلى تفصيلي وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه أي أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه بأن يلاحظها واحداً بعد واحد، وإلى إجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فإنه يحضر الجواب الذي هو تلك المسألة بأسرها في ذهنه دفعةً واحدة، وهو أي ذلك الشخص المسؤول متصوّرٌ في ذلك الزمان للجواب لأنه عالمٌ حينئذٍ بأنه قادر عليه ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لأن العلم بالإضافة متوقفٌ على العلم

iki tarafını bilmeye dayalıdır. *Sonra o kimse cevabı anlatmaya başlar. Bu durumda* cevabın her bir parçasını birbiri ardına düşünmek sûretiyle *cevabın ayrıntısını düşünür. Dolayısıyla* sorulduğu esnada *onun zihninde basît bir şey vardır. Bu basît şey,* ikinci durumda ortaya çıkan *ayrıntıların ilkesidir.* Sorunun hemen ardından bir anda meydana gelen *o durum ile* sorudan önce sâbit olan *cehalet hali ve* anlatımla ortaya çıkan *ayrıntının düşünülmesi arasındaki fark* vicdâni olarak *zorunludur.* Zira bilfiil akıl denilen cehalet halinde, cevabın idraki bilfiil meydana gelmiş değildir. Aksine nefis, o durumda yeni çabaya girişmeksizin cevabı ve ayrıntılarını hazır etme gücündedir. Dolayısıyla orada salt bir güç vardır. Sorunun ardından meydana gelen durumda ise cevaba ilişkin daha önce meydana gelmemiş bir farkındalık ve bilgi bilfiil meydana gelmiştir. Tafsîlî durumda parçalar doğrudan düşünülmektedir. Oysa bu, önceki iki durumda yoktur.

[581] *Bu,* birçok *koyunu bazen bir defada bazen de tek tek her birinde göz gezdirerek gören kimsenin durumuna benzetilmiştir. O kimse* birinci durumda koyunların *bütün parçalarını zorunlu olarak görür. İkinci durumda gözünü tek tek her birinde gezdirerek* koyunu *ayrıştırır* ve onun parçalarını birbirinden ayırır. Birinci görüş icmâlî bir görüş iken ikincisi tafsîlî bir görüştür. İkisi arasındaki fark, vicdanla bilinmektedir. Bu iki duruma benzer bir durumun akıl ve kafa gözlerinde de bulunması hususunda akıl gözünün idrak ettiği şeylere nispetle halini, kafa gözünün idrak ettiği şeylere nispetle haline kıyasla.

[582] *İmâm Râzî* icmâlî bilginin inkârı hakkında *şöyle demiştir: "Muhtelif şeylere örtüşen tek bir sûretin meydana gelmesi imkânsızdır.* Çünkü bir sûret muhtelif şeylere örtüşseydi mahiyet bakımından o muhtelif şeylere eşit olurdu. Bu durumda o sûret muhtelif hakikatlere sahip olur ve tek bir sûret olmazdı. *Aksine* söz konusu çokluğu oluşturan şeylerden *her birinin* başlı başına *bir sûretinin* olması gerekir. *Tafsîlî bilginin anlamı da bundan ibarettir* yani çok sayıdaki bilinenin kendilerine uygun olarak birden çok sûretinin bulunmasıdır. Bu durumda çokluktaki her bir bilinen kendi sûretiyle bilinir ve başkalarından ayrışır.

بكلا طرفيها ثم يأخذ في تقريره أي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة أجزائه واحداً بعد واحد ففي ذهنه حال ما سئل أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة في ثاني الحال، والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة التفصيل المتفرّعة على التقرير ضروريةٌ وجدانية إذ في حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل ليس إدراك الجواب حاصلاً بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسبٍ جديد فهناك قوةٌ محضة، وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلاً قبله، وفي الحالة التفصيلية صارت الأجزاء ملحوظةً قصداً ولم يكن ذلك حاصلاً في شيءٍ من الحالتين السابقتين.

[٥٨١] وشبه ذلك بمن يرى نعماً كثيراً تارةً دفعة فإنه يرى في هذه الحالة جميع أجزائه أي أجزاء ذلك النعم ضرورةً وتارةً بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه أي النعم ويفصل أجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الأولى رؤيةٌ إجمالية والثانية رؤيةٌ تفصيلية، والفرق بينهما معلومٌ بالوجدان فَقِسْ حالة البصيرة بالنسبة إلى مدركاتها على حال البصر بالقياس إلى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضاً.

[٥٨٢] قال الإمام الرازي في إنكار العلم الإجمالي: يمتنع حصول صورة واحدة مطابقةً لأمورٍ مختلفة لأن الصورة الواحدة لو طابقت أموراً مختلفة لكانت مساويةً في الماهية لتلك الأمور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورةً واحدة بل يجب أن يكون لكل واحد من الأمور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك أعني أن يكون للعلومات المتكثرة صورةً متعددة بحسبها فينكشف كل معلومٍ منها بصورته ويمتاز عمّا عداه.

[583] *Evet, bazen* tıpkı bileşiğin hakikatinin kendi olması bakımından tasavvur edilmesinde olduğu gibi farklı *sûretler,* bileşiğin parçalarına benzer şekilde birden çok şey için *bir anda meydana gelebilir, bazen de* bileşiğin parçalarının birbiri ardına tasavvur edilmesinde olduğu gibi *zaman içre sıralanmış olarak meydana gelebilir. Şayet onlar* icmâlî ve tafsîlî bilgi derken sûretin bazen aniden bazen de sıralanmış olarak meydana gelmesi şeklinde bizim söylediğimiz *bu şeyi kastetmişlerse bunda herhangi bir tartışma yoktur.* Fakat bu anlamda icmâlî bilgi, cehalet durumu olan saf güç ile tafsil durumu olan saf fiil arasında bir durum olamaz. Çünkü onu özü, bilgilerin bazen bir zamanda bir araya geldiği bazen de bir araya gelmeyip birbiri ardına sıralandığına varmaktadır. Oysa bu kadarla bilginin bilinene kıyasla durumu farklılaşmaz. Dolayısıyla hakikat bakımından her iki durum da tafsîlî bilgidir. Adlandırmadaki farklılık, bilinene ilişen birleşmenin dikkate alınmasından kaynaklanmaktır, bilgilerin bilinenlere kıyasla farklılığına değil."

[584] İmâm Râzî şöyle dedi: "Onların 'sorunun ardından cevabı icmâlî olarak bilir tafsîlî olarak değil, çünkü tafsîl, anlatımda ortaya çıkar' sözleri şöyle reddedilir: O cevabın bir hakikat ve mahiyeti ve bir de gereği vardır. Bu gerek, onun söz konusu soruya cevap olmaya elverişli bir şey olduğudur. Sorunun ardından bilinen, bu gerektir ve bu, tafsîlî olarak bilinendir. Hakikat ise o durumda meçhuldür. Bunun bir benzeri şudur: Biz, nefsi, bedeni hareket ettiren bir şey olması bakımından bildiğimizde onun gereği yani hareket ettiren oluşu, tafsîlî olarak bilinen iken hakikati, başka bir yolla bilininceye dek meçhuldür. O halde onların söylediği çürümüş ve tek bilginin, birden çok bilinenin bilgisi olamayacağı açığa çıkmıştır."

[585] Ben derim ki, İmâm Râzî'nin icmâlî bilgiyi inkârı, tasavvurların kazanılmış olduğunu inkârına yol açmıştır. Cevap şudur: Bileşik, hakikatiyle bilindiğinde zihinde o parçaların farklılığınca farklı sûretlerden bileşmiş tek bir sûret meydana gelir. Akıl bu durumda doğrudan bileşiğe yönelir, onun parçalarına değil. Zira bileşiğin parçaları, sûretlerinin akılda oluşmasıyla adeta kendisine iltifat edilmeyip yüz çevrilen depolanmış gibidir. Akıl onlara yöneldiği ve tafsîl ettiğinde ise akılda hatırlanırlar, doğrudan düşünülürler ve birbirlerinden tam bir şekilde ayrışırlar.

[٥٨٣] **نعم إنه قد تحصل الصور** المتعددة لأمور متكثرة كأجزاء المركّب **تارةً دفعة** كما إذا تصور حقيقة المركّب من حيث هو، **وتارةً مترتبةً في الزمان** كما إذا تصور أجزاءه واحداً بعد واحد **فإن أرادوا** بما ذكروه من العلم الإجمالي والتفصيلي **ذلك** الذي ذكرناه من حصول الصورة تارةً دفعة وأخرى مترتبة **فلا نزاع فيه** إلا أن الإجمالي بهذا المعنى لا يكون حالةً متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل، وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لأن حاصله راجعٌ إلى أن العلوم قد تجتمع في زمانٍ واحد، وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس إلى المعلوم فكلتا الحالتين علمٌ تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسةً إلى المعلومات.

[٥٨٤] قال: وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالمٌ بالجواب إجمالاً لا تفصيلاً لترتبه على التقرير، فمردودٌ بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيءٌ يصلح جواباً لذلك السؤال، والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلومٌ بالتفصيل، وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة، ونظير ذلك أنّا إذا عرفنا النفس من حيث أنها شيءٌ يحرّك البدن فإن لازمها أعني كونها محركة معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجهولة إلى أن تعرف بطريقٍ آخر فبطل ما قالوه، وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلوماتٍ كثيرة.

[٥٨٥] أقول: ومن إنكاره العلم الإجمالي نشأ إنكاره للاكتساب في التصورات. والجواب أنه إذا علم المركّب بحقيقته حصلت في الذهن صورةٌ واحدةٌ مركّبةٌ من صور متعددة بحسب تلك الأجزاء، والعقل حينئذٍ متوجهٌ قصداً إلى ذلك المركّب دون أجزائه فإنها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت إليه فإذا توجه العقل إليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظةً قصداً منكشفةً بعضها عن بعض انكشافاً تاماً

Parçaların sûretleri her iki durumda da meydana gelmiş olmakla birlikte bu ayrışma birinci durumda meydana gelmiş değildir. O halde açığa çıkmaktadır ki bilginin bilinene kıyasla durumu farklılaşabilir. Bileşik doğrudan hakikatiyle bilindiğinde onun parçaları kasıtsız ve hatıra gelmeksizin bilinir. Parçalar tafsîl edildiğinde ise birinciden daha güçlü ve daha tam bir şekilde bilinirler. O halde bilginin bilinene kıyasla iki mertebesi vardır. Onların söylediği gibi birincisi icmâl, diğeri tafsîldir. İmâm Râzî'nin "sorunun ardından bilinen, cevabın ilişenlerinden biridir" sözü hakkında şöyle deriz: Söz, bileşiğin zihinde ilişenlerinden biri bakımından değil, hakikatiyle meydana geldiği durum hakkındadır. Çünkü ilişenlerinden biri açısından bileşiğin bilgisi, ne icmâlî ne de tafsîli olarak parçalarının bilgisidir. Onun "tek bir bilgi, birçok bilinenin bilgisi olamaz" sözüne gelince bunun cevabı şudur: Biz, "her şey, genel imkânla mümkündür" dediğimizde kuşkusuz şeyin bütün fertleri hakkında hüküm vermiş oluruz. Dolayısıyla şeyin fertleri bizim tarafımızdan biliniyor olmalıdır. Oysa fertler, bu durumda yalnızca onların tamamını kuşatan "şey" mefhumu açısından bilinirler. Zira akıl bu mefhumu, o fertlerin mülahazası için bir alet yapmıştır ki onlar hakkında hüküm verebilsin.

[586] Bunun özlü ifadesi şudur: Tümel mefhum, bazen kendinde düşünülür ve bu düşünmeyle onun fertleri hakkında değil, kendisi hakkında hüküm verilebilir. Bazen de fertlerinin düşünülmesi için alet ve ayna yapılır. Bu takdirde mefhumun kendisi hakkında değil fertler hakkında hüküm verilebilir. Anlattığımız bu anlamlar senin yanında saklı dursun. Zira pek çok yerde sana fayda verecektir.

İki Ayrıntı

[587] *Birincisi: İcmâlî bilgi* kendinde var olabileceği kabul edildiği takdirde *yüce Allah'ta var mıdır yok mudur? Kâdî Bâkıllânî ve Mu'tezile bunu mümkün görmüştür. Ashabımızdan pek çoğu ve Ebû Hâşim ise men etmiştir. Doğrusu şudur:* İcmâlî bilgide *tafsîli bilmemek şart koşulması durumunda yüce Allah hakkında icmâlî bilgi imkânsızdır. Aksi halde* imkânsız *değildir. Şayet "bu takdirde yaratılmışların sahip olduğu bir bilgi* -ki bu, icmâlî bilgidir- *yüce Allah'tan olumsuzlanmış olur" denirse biz şöyle deriz: Evet,* yüce Allah'tan olumsuzlanan *o* bilgi *cehaletle birlikte bulunan bilgidir.*

لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في الحالتين معاً فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس إلى المعلوم وأنه إذا كان المركّب معلوماً بحقيقته قصداً كان أجزاؤه معلومة حينئذٍ بلا قصد وإخطار، وإذا فصلت الأجزاء كان العلم بها على وجهٍ أقوى وأكمل من الوجه الأول فللعلم بالقياس إلى معلومه مرتبتان؛ إحداهما إجمالية والأخرى تفصيلية كما ذكروه. وقوله: المعلوم عقيب السؤال، عارضٌ من عوارض الجواب. قلنا: الكلام فيما إذا كان المركّب حاصلاً في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارضٍ من عوارضه فإن ذلك ليس علماً بأجزائه لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وأما قوله: العلم الواحد لا يكون علماً بمعلوماتٍ كثيرة؛ فجوابه أنّا إذا قلنا: كل شيء فهو ممكن بالإمكان العام، فلا شك أنّا حكمنا على جميع أفراد الشيء فلا بد أن تكون معلومةً لنا، ولا علم بها في هذه الحالة إلا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها فإن العقل جعل هذا المفهوم آلةً لملاحظة تلك الأفراد حتى أمكنه الحكم عليها.

[٥٨٦] وتلخيصه أن المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على أفراده، وقد يجعل آلةً ومرآةً لملاحظة أفراده فيصح حينئذٍ أن يحكم على تلك الأفراد دونه ولتكن هذه المعاني التي قرّرناها مضبوطةً عندك فإنها تنفعك في مواضع عديدة.

فرعان؛

[٥٨٧] **الأول العلم الإجمالي** على تقدير جواز ثبوته في نفسه **هل يثبت الله تعالى أم لا. جوّزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثيرٌ من أصحابنا وأبو هاشم، والحق أنه إن اشترط فيه** أي في العلم الإجمالي **الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى وإلا فلا** يمتنع. **فإن قيل: فينتفي حينئذٍ عنه تعالى علمٌ حاصلٌ للمخلوق** وهو العلم الإجمالي. **قلنا: نعم وهو** أي ذلك العلم المنتفى عنه تعالى هو **العلم المقرون**

Bu kaydın yüce Allah'tan olumsuzlanması gerekir. *Özetle yüce Allah'tan olumsuzlanan şey, bu kayıttır yani onun cehaletle birlikte olmasıdır ve bu kaydın, bilginin aslında bulunması zorunlu değildir.* Aksine icmâlî bilgi, yüce Allah için imkânsız olan o kayıttan soyutlanmış olarak O'nda sâbittir.

[588] *İkinci* Ayrıntı: *Meşhurdur ki,* tek bir *şey bazen bir yönden bilinir ve bir yönden de bilinmez. Kâdî* Bâkıllânî *ise şöyle demiştir: Bilinen, zorunlu olarak, bilinmeyenden başkadır. Dolayısıyla bilgi ve cehaletin taalluk ettiği şeyler,* birbirinden kesinlikle başka *iki şeydir. Bununla birlikte biri diğerinin ilişeni olabilir.* Mesela, insan gülen olması bakımından bilinir ama hakikati bakımından bilinmez. *Yahut her ikisi de üçüncü bir şeyin ilişeni olabilir.* Mesela insan gülmesi bakımından bilinir ama yazması bakımından bilinmez. *Ya da aralarında* sözü edilen iki tarzdan biriyle ilişme ilişkisinin dışında tikellik, tümellik, bitişiklik ve komşuluk gibi ilişki tarzlarından *hangisi olursa olsun başka bir ilişki olur.* Çünkü bu ilişkiler, bilinen ile bilinmeyenin birliğini gerektirmez, aksine başkalığını gerektirir. *Adlandırma mecazdır* yani bilinen, bilinmeyenin ilişeni olduğunda veya her ikisi üçüncü bir şeyin ilişeni olduklarında yahut aralarında başka tarzda bir ilişki bulunduğunda ve bu sûretlere tek bir şeyin bir yönden bilinen başka bir yönden de bilinmeyen oluşu kabilinden olduğu söylendiğinde bu söylenme, mecaz olur. *Bu* mecazî kullanımda da *herhangi bir engel* ve tartışma *yoktur.* Çünkü onun kapısı açıktır.

[589] Yukarıda anlattıklarımız sayesinde şu hususta zihin karışıklığına düşmeyesin: Şeyin ilişeni bazen kendinde düşünülür. Bu durumda şeyin hakikati bilinmezken ilişen bilinir ve bilinen ile bilinmeyen başkalaşır. Bazen de şeyin ilişeni, şeyin düşünülmesi için alet yapılır. Bu takdirde o şey, ilişeni bakımından bilinirken hakikati bakımından bilinmez. Bu durumda bilinen ve bilinmeyen birleşir ama o, bir açıdan bilinen başka bir açıdan bilinmeyendir. Bunda herhangi bir imkânsızlık yoktur.

[590] Kâdî Bâkıllânî'nin dile getirdiği bu açıklamanın bir benzeriyle İmâm Râzî *Muhassal*'da icmâlî bilginin nefyine istidlâl ederek şöyle demiştir: "Genel olarak bilinen, bir yönden bilinen ve bir yönden de bilinmeyendir. İki yön birbirinden başkadır. Bilinen yönde icmâl yoktur. Bilinmeyen yön ise kesinlikle bilinmemektedir. Fakat ikisi tek bir şeyde birleştiklerinde icmâlî bilginin tafsîlî bilgiden farklı bir tür olduğu zannedilmiştir."

بالجهل وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى. **وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو القيد أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب في أصل العلم** بل هو ثابتٌ له مجرداً عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى.

[٥٨٨] الفرع **الثاني المشهور أن الشيء** الواحد **قد يكون معلوماً من وجهٍ دون وجه. قال القاضي** الباقلاني: **المعلوم غير المجهول ضرورةً فمتعلق العلم والجهل شيئان** متغايران قطعاً **وإن كان أحدهما عارضاً للآخر** كما إذا علم باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته، **أو هما عارضان لثالث** كما إذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته **أو بينهما تعلق آخر** سوى تعلق العروض على أحد الوجهين **أي تعلقٍ كان** من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فإن هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما. **والتسمية مجاز** يعني أنه إذا كان المعلوم عارضاً للمجهول أو كانا عارضين لثالث أو كان بينهما تعلق بوجهٍ آخر وأطلق على هذه الصور أنها من قبيل كون الشيء الواحد معلوماً من وجهه ومجهولاً من وجهٍ آخر كان هذا الإطلاق من باب التجوز **ولا مشاحة فيه** ولا منازعة أي في الإطلاق مجازاً فإن بابه مفتوحٌ.

[٥٨٩] ولا يشتبه عليك بما أسلفناه لك أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول، وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء وحينئذٍ يكون ذلك الشيء معلوماً باعتبار عارضه ومجهولاً باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلومٌ من حيثية ومجهولٌ من حيثيةٍ أخرى ولا استحالة فيه.

[٥٩٠] وبمثل هذا الذي ذكره القاضي استدل الإمام الرازي على نفي العلم الإجمالي في المحصل فقال: المعلوم على سبيل الجملة معلومٌ من وجه ومجهولٌ من وجه والوجهان متغايران، والوجه المعلوم لا إجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيءٍ واحد ظنّ أن العلم الجملي نوعٌ يغاير العلم التفصيلي.

[591] Cevap şudur: İcmâl ve tafsîlin durumları, Râzî'nin vehmettiği gibi değildir. Aksine her ikisinde de bilinen tek bir şeydir. Farklılaşan şey, o bilinene ilişkin bilgidir. Dolayısıyla bazen bu bilgi kendinde bir şekilde bazen de başka şekilde olmaktadır. Nitekim bunu kavradın. Oysa icmâl, şeyin bir yönden bilinmesi başka bir yönden ise bilinmemesi değildir. Biz "bu şey, tafsîlî olarak değil, icmâlî olarak bilinmektedir" dediğimizde her iki açı da bilgiyle ilgilidir, bilinenle değil. Anlattıklarımızla açığa çıktı ki, iki ayrıntı da icmâlî bilginin sübûtunun bir uzantısıdır. Adeta şöyle denilmiştir: Acaba o, şeyin bir yönden bilinmesi bir yönden de bilinmemesi kabilinden midir yoksa değil midir?

Sekizinci Maksat: [Bilfiil ve Bilkuvve Bilgi]

[592] *Bir kısım kelâmcılar şöyle demiştir: Şey bazen bilfiil bilinir* -bu, açıktır- *bazen de bilkuvve bilinir. Mesela Zeyd'in elinde iki şey bulunduğu ve bize "o* elindeki *çift midir tek midir" diye sorulduğu* durumda *biz bütün ikilerin çift olduğunu ve* onun elindeki *bu şeyin de* gerçekte *iki olduğunu*, dolayısıyla da bizim bilgimiz kapsamına girdiğini *biliriz. Şu halde biz* bu durumda *onun bizzat çift olduğunu bilmesek bile* fiile *yakın bilkuvve* bilgiyle *onun çift olduğunu biliriz. Aynı şekilde tümellerin altına giren tikel* hükümlerin *tamamı böyledir.* Çünkü tikel hükümler *tümelin altına girdikleri farkına varılmadan önce* bilkuvve bilinirler. Fakat altına girme fark edildikten sonra bilfiil bilinir hale gelirler. *Buna göre* birinci şekildeki *sonuç, iki öncülden birinde* yani büyük öncülde *bilkuvve bulunur.* Kuşkusuz her tümel öncül, kendisinde içerilen tikel hükümlerin kuvveden fiile çıkarılması için birinci şeklin büyük öncülü yapılmaya elverişlidir. Bundan dolayı o öncüle "asıl", "temel" ve "kanun" denilirken sözü edilen tikel hükümlere de "onun uzantıları" denilmiştir.

Dokuzuncu Maksat: [Fiilî ve İnfi'âlî Bilgi]

[593] *Bilgi ya fiilî ya da infi'âlîdir.* Fiilî bilgi, dış varlığın sebebi olan bilgidir. *Fiilî bilginin örneği, bizim* divan gibi *bir şeyi tasavvur etmemiz sonra da onu var etmemizdir.* İnfiâlî bilgi, dış varlıktan alınan bilgidir. *İnfiâlî bilginin örneği ise*

[٥٩١] والجواب أن الإجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد، والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارةً يكون ذلك العلم في نفسه على وجه وأخرى على وجهٍ آخر كما تحققته فليس الإجمال بأن يكون الشيء معلوماً من وجه ومجهولاً من آخر. وإذا قلنا: هذا الشيء معلومٌ من حيث الإجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين إلى العلم دون المعلوم، وبما قررناه يتضح أن الفرع الثاني أيضاً فرعٌ على ثبوت العلم الإجمالي كأنه قيل: هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجهٍ دون وجه أو لا.

المقصد الثامن

[٥٩٢] قال بعض المتكلمين: الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما إذا كان في يد زيد اثنان فسألنا أزوجٌ هو أي ما في يده أو فرد فإنّا نعلم في هذه الحالة أن كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجاً فيما علمناه فنعلم في هذه الحالة أنه زوجٌ علماً بالقوة القريبة من الفعل وإن لم نكن نعلم أنه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الأحكام المندرجة تحت الكليات منها فإنها معلومةٌ بالقوة قبل أن يتنبّه للاندراج وأما بعد التنبّه له فإنها تكون معلومةً بالفعل فالنتيجة في الشكل الأول حاصلةٌ في إحدى المقدمتين أعني كبراه حصولاً بالقوة ولا شك أن كل مقدمة كلية صالحة لأن تجعل كبرى للشكل الأول حتى يستخرج الأحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة إلى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلاً وقاعدةً وقانوناً، وتلك الأحكام الجزئية فروعاً لها.

المقصد التاسع

[٥٩٣] العلم إما فعلي وهو أن يكون سبباً للوجود الخارجي كما نتصور أمراً مثل السرير مثلاً ثم نوجده، وإما انفعالي مستفادٌ من الوجود الخارجي كما يوجد

yer ve gök gibi *bir şeyin* dışta *var olması, sonra da onu tasavvur etmemizdir. O halde fiilî bilgi, çokluktan önce* sâbit *iken infiʿâlî bilgi çokluktan sonradır.* Yani fiilî bilgi, tümel olup peşinden çokluğu getirir. Çokluk ise onun dıştaki fertleridir. İnfiʿâlî bilgi ise tümel olup çokluğun ardından gelir. Bu çokluk, infiʿâlî bilginin kendilerinden alındığı dış fertleridir. Bazen şöyle denir: Bizim çoklukla birlikte bir tümelimiz vardır fakat bu tümel, bilgi kabilinden değildir ve tümel tabiatların dıştaki tikellerin zımnında var oluşuna dayanır.

[594] *Filozoflar şöyle demiştir: Yüce Allah'ın* yaratıklarına ilişkin *bilgisi fiilî bilgidir. Çünkü bu bilgi, mümkünlerin* dıştaki *varlığının sebebidir.* Fakat O'nun bilgisinin mümkünlerin varlığının sebebi oluşu, araç ve gereçlere dayanmaz. Oysa bizim fiillerimize ilişkin bilgimiz böyle değildir. Bundan dolayı bizim bildiğimiz şeylerin varlığı, bilgimizden geri kalır. Filozoflar demiştir ki: Yüce Allah'ın, bütün olması bakımından bütün varlığa kıyasla mümkünlerin durumlarını en mükemmel nizam ve en güzel şekilde bilmesi, bütün mümkünlerin diğer mümkün tarzlarda değil de bu tarzda var olmasının kendisine dayandığı bilgidir. Bu bilgiye filozoflar ezelî inâyet adını verir. Fakat yüce Allah'ın kendisine ilişkin bilgisi, ne fiîlî ne de infiʿâlî bilgidir, aksine o bilgi, her ne kadar itibar bakımından zâtından başka olsa da zât bakımından O'nun zâtının ta kendisidir. Nitekim inşallah ilerde bu mesele sana anlatılacaktır.

Onuncu Maksat: [Aklın Mertebeleri]

[595] Filozoflar *şöyle demiştir: Aklın* yani nâtık nefsin taakkulünün *mertebeleri dörttür. Birincisi, heyûlânî akıldır. Bu akıl,* mâkullerin idrakine yönelik *salt istidâttan ibarettir ve fiilden yoksun* salt *güçtür. Buna örnek, çocukların aklıdır.* Çünkü çocuklar çocukluk çağında ve yaratılışın başlangıcında salt bir istidâda sahiptir ve bu istidâdın beraberinde hiçbir idrak yoktur. Bu istidât, diğer canlılarda yoktur. Bu akıl, heyûlâya nispet edilmiştir zira nefis bu mertebede kendinde hiçbir sûrete sahip olmayan ilk heyûlâya benzer.

[596] *İkincisi, bilmeleke akıldır. Bu, zorunluların bilgisidir* ve nefsin bu bilgiler sayesinde nazarî bilgileri kazanmaya istidatlı olmasıdır. *Bu* yani zorunluların bilgisi, yaratılışın başlangıcından *sonra meydana gelir. Dolayısıyla* zorunlu olarak *sonradan meydana gelen bir şartı vardır.* Bunun nedeni, söz konusu aklın belirli bir zamanda meydana gelmesindeki müreccihsiz tercih sorununun giderilmesidir.

أمر في الخارج مثل الأرض والسماء **ثم نتصوره فالفعلي** ثابتٌ **قبل الكثرة والانفعالي بعدها** أي العلم الفعلي كليٌّ تتفرع عليه الكثرة وهي أفراده الخارجية، والعلم الانفعالي كليٌّ يتفرع على الكثرة وهي أفراده الخارجية التي استفيد هو منها، وقد يقال: إن لنا كلّياً مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم، ومبنيٌّ على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية.

[٥٩٤] **قال الحكماء: علم الله تعالى** بمصنوعاته علمٌ **فعلي لأنه السبب لوجود الممكنات** في الخارج لكن كون علمه سبباً لوجودها لا يتوقف على الآلات والأدوات بخلاف علمنا بأفعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا، وقالوا: إن علمه تعالى بأحوال الممكنات على أبلغ النظام وأحسن الوجوه بالقياس إلى الكل من حيث هو كل هو الذي استند إليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة، وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الأزلية، وأما علمه تعالى بذاته فليس فعلياً ولا انفعالياً أيضاً بل هو عين ذاته بالذات وإن كان مغايراً له بالاعتبار كما سيرد عليك إن شاء الله تعالى.

المقصد العاشر

[٥٩٥] **قالوا** أي الحكماء: **مراتب العقل** أي التعقل للنفس الناطقة الإنسانية **أربع؛ الأولى العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض** لإدراك المعقولات **وهو قوةٌ** محضةٌ **خالية عن الفعل كما للأطفال** فإن لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعداداً محضاً ليس معه إدراك، وليس هذا الاستعداد حاصلاً لسائر الحيوانات؛ وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها.

[٥٩٦] المرتبة **الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات** واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها **وأنه** أي العلم بالضروريات **حادثٌ** بعد ابتداء الفطرة **فله شرطٌ حادثٌ** بالضرورة دفعاً للترجيح بلا مرجح في اختصاصه

Sonradan meydan gelen bu şart ise tikelleri duyumsamak ve onlar arasındaki ortaklık ve farklılıkların farkına varmaktır. Buna göre nefis, çok sayıda tikeli duyumsadığı, bu tikeller onun cisimsel aletlerinde resmolduğu ve onların birbirine nispetini düşündüğünde ilkeden kendisine tümel sûretler ve o tikeller arasındaki tasdîkî hükümler feyiz olmasına istidatlı hale gelir. İşte bunlar, zorunlu bilgilerdir. *Biz bununla* yani zorunluları bilmekle *bütün zorunluları bilmeyi kastetmiyoruz. Çünkü zorunlular, bazen duyu ve vicdan gibi tasavvur şartının bulunmaması nedeniyle olmayabilir. Buna örnek* anadan doğma *kör ile* cima gücünden yoksun *iktidarsızdır. Bu ikisi, rengin* tikellerini görmekle idrak edilen mahiyetini *ve cima hazzının* tikellerini insanın kendi içinde bulmasıyla/vicdanla idrak edilen *mahiyetini tasavvur edemez. Yahut zorunlular tasdikin şartının bulunmaması nedeniyle olmayabilir. Buna örnek duyusal önermeler ile vicdânî önermelerde duyu ve vicdandan birisi ve bedîhî önermelerde iki tarafın tasavvuru ve nispettir.* Çünkü bir duyudan yoksun kimse o duyuya dayalı önermelerden yoksun olur. Vicdandan yoksun kimse de kesinlikle vicdânî önermelerden yoksun olur. İki tarafın tasavvuru ve nispet ise bedîhîlerde yani evvelî önermelerde şarttır. Evvelî önermeler, zorunluların en güçlüsü ve en az şarta haiz olanıdır. Bu şart yitirildiğinde başka bir takım şartlara da dayalı olan diğer zorunlular bir tarafa bedîhî önermeler de yiter.

[597] *Üçüncü* mertebe *bilfiil akıldır. Bu, zorunlu bilgilerden nazarî bilgileri çıkarma melekesidir.* Yani kişinin *her ne zaman isterse zorunluları hazır edip* düşünmesi ve *onlardan nazarîleri çıkaracak hale* gelmesidir. Kuşkusuz bu durum, ancak çıkarma yolu kişide yerleşik bir meleke halini aldığında meydana gelir. *Denilmiştir ki* bilfiil akıl, bu söylenen değildir, *aksine nazarîlerin* zorunlulardan çıkarıldıktan sonra *kişinin dilediği zaman herhangi bir düşünme* ve yeni bir çaba *olmaksızın hazır edeceği şekilde meydana gelmesidir.* Meşhur açıklama da budur. Bu, kişi meydana gelmiş nazarî bilgileri tekrar tekrar düşünüp de onda nazarîleri yeni fikre gerek kalmadan dilediği zaman hazır edebilmesini sağlayan nefsânî bir meleke meydana geldiğinde oluşur.

بزمانٍ معين وما هو أي ذلك الشرط الحادث إلا الإحساس بالجزئيات والتنبّه لما بينها من المشاركات والمباينات فإن النفس إذا أحست بجزئياتٍ كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها إلى بعض استعدّت لأن يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علومٌ ضرورية ولا نريد بذلك أي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فإن الضروريات قد تفقد إما لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالأكمه الفاقد للعين في أصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة المجامعة، لا يتصوران ماهية اللون التي يتوصل إلى إدراكها بإبصار جزئياتها و ماهية لذة الجماع التي يتوصل إلى إدراكها بوجدان جزئياتها أو لفقد شرط للتصديق كأحدهما أي الحس والوجدان في القضايا الحسية فإن فاقد حسٍّ من الحواس فاقدٌ للقضايا المستندة إلى ذلك الحس أو القضايا الوجدانية فإن فاقد الوجدان فاقدٌ لها قطعاً وكتصور الطرفين هذا عطفٌ على قوله: كأحدهما، فإن تصور الطرفين والنسبة شرطٌ في البديهيات أي الأوليات التي هي أقوى الضروريات وأقلها شرطاً؛ فإذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلاً عمّا عداها من الضروريات المتوقفة على شروطٍ أُخر أيضاً.

[٥٩٧] المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات أي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا شك أن هذه الحالة إنما تحصل له إذا صارت طريقة الاستنباط ملكةً راسخةً فيه. وقيل: ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من أنه حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتجشم كسبٍ جديد، وذلك إنما يحصل إذا لاحظ النظريات الحاصلة مرةً بعد أخرى حتى تحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى أراد من غير حاجة إلى فكر.

[598] *Dördüncü* mertebe *müstefâd akıldır. Bu,* idrak ettiği *nazarîlerin kişide hiç kaybolmayacak şekilde hazır olmasıdır. Acaba insan beden kalıbındayken bu* yani nazarîlerin tamamının insanın akıl gücünde görünür şekilde hazır olması *mümkün müdür değil midir? Bu husus kuşkuludur.* Çünkü bir kısım yetkin nefislerin bedensel alakalardan tam bir şekilde soyutlanarak mâkulleri tıpkı bir şimşek parıltısı gibi bir defada görmesi, sonra bu durumdan birbiri ardına gelen müşâhedelere yükselmesi ve böyle devam ederek müşâhedenin onda yerleşik bir meleke haline gelmesi aklen mümkündür. Mamafih bu melekenin yerleşik oluşu, parlayan şimşekler oluşundan daha çok yadırganmaktadır. Zâhir şu ki, müşâhedenin sürekliliği ancak ahirette olabilir.

[599] Bil ki müstefâd aklın yazarın söylediği şekilde açıklaması, meşhur değildir. Meşhur kitaplarda yazılan şudur: Söz konusu dört mertebe, başlı başına her bir nazarî bilgiye kıyasla düşünülür. Bir nazarîye kıyasla müstefâd akıl, o nazarînin akıl gücünce müşâhede edilir durumda olmasıdır. Bunun ise şu dünya hayatında gerçekleştiğinde ve süreklilik bakımından bilfiil akıldan sonra meydana gelse de ikinci anlamıyla bilfiil akıldan önce olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Nitekim kitabın başında buna işaret etmiştik. Sonra bu mertebeler içinde kemâl, müstefâd akıldır. Diğer mertebeler ise o yetkinliğe ulaştıran vesileler ve onun değişik istidâtlarıdır. Buna göre heyûlâni akıl, uzak istidât; bilmeleke akıl, orta istidâttır. Her ikisi ise yetkinliğin doğrudan elde edilmesine vesiledir. Meşhur anlamıyla bilfiil akıl, çok yakın istidâttır. Bu, yetkinliğin hazır edilmesine ve kaybolup zâil olduktan sonra geri döndürülmesine vesiledir. Kuşkusuz insan, bedensel meşguliyetleriyle ilgili olduğundan bu yetkinliği meydana geldikten sonra sürekli kılamaz. Dolayısıyla onun bu yetkinliği geri döndürme yoluyla sürekli kılmasını sağlayacak bir istidâda ihtiyacı vardır. Bu nedenle de söz konusu istidâdın, yetkinliğin ilk olarak meydana gelişinden sonraya kalması mümkün olmuştur.

[٥٩٨] المرتبة **الرابعة العقل المستفاد وهو أن يحضر عنده النظريات** التي أدركها **بحيث لا تغيب عنه، وهل يمكن ذلك** أي حضورها بأسرها مشاهدةً للقوة العاقلة الإنسانية **والإنسان في جلباب من بدنه أم لا** يمكن **فيه تردد** إذ يجوز عند العقل أن تتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجرّداً تاماً بحيث تشاهد معقولاتها دفعةً واحدة كأنها لمعة برق، ثم تترقى عن هذه الحالة إلى مشاهدةٍ بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكةً راسخةً فيه وإن كان رسوخها مستبعداً أكثر من استبعاد كونها بروقاً لامعة، والظاهر أن استمرار المشاهدة إنما يكون في الدار الآخرة.

[٥٩٩] واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور، والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس إلى كل نظري على حدة، والعقل المستفاد بالنسبة إلى نظري واحد هو أن يصير مشاهداً للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وإن كان متأخراً عنه في البقاء كما أشرنا إليه في صدر الكتاب، ثم أن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل إلى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولاني استعدادٌ بعيد وما بالملكة استعدادٌ متوسط وكلاهما وسيلتان إلى تحصيل الكمال ابتداءً، والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعدادٌ قريبٌ جداً وهو وسيلةٌ إلى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فإن الإنسان لكونه ممنوّاً بشواغل بدنه لا يتأتّى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به إلى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال أو لا.

On Birinci Maksat: Teklifin Dayanağı Din Mensuplarının Görüş Birliğiyle Akıldır

[600] *Akıl* lafzı, *çeşitli anlamlara söylenir.* Bundan dolayı teklifin dayanağı olan aklın açıklanmasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. *Şeyh* Ebu'l-Hasan el-Eş'arî *şöyle demiştir: "Akıl, zorunluların bir kısmının bilgisidir." Bu* bir kısım *zorunluların* bilgisi, *bizim bilmeleke akıl dediğimiz şeydir.* Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî şöyle demiştir: "Akıl, zorunluların zorunluluğunun, imkânsızların imkânsızlığının ve âdetlerin cereyanının bilgisidir." Bunun, Eş'arî'nin sözünün açıklaması olması mümkündür. Mu'tezile ise aklın açıklandığı bilgilere güzelin güzelliği ve çirkinin çirkinliğinin bilgisini eklemiştir. Çünkü onlar kendi esaslarına binaen bu bilgiyi bedîhîlerden sayarlar.

[601] Şeyh *Eş'arî* kendi görüşünü *şöyle delillendirmiştir: Akıl, bilgiden başka bir şey değildir, aksi halde akıl ve bilginin tasavvuru,* ya her iki yönden ya da yalnızca bir yönden *birbirinden ayrılabilirdi. Bu ise imkânsızdır. Çünkü hiçbir şekilde bilgisi olmayan bir akıllı veya* hiçbir şekilde *aklı olmayan bir bilgili olması imkânsızdır.* O halde akıl, bilgiden ibarettir. *Akıl, nazarîlerin bilgisi değildir. Çünkü* nazarîleri bilmek için *aklın yetkinleşmesi şarttır.* Aklın yetkinliği için ise aklın olması şarttır. *Bu durumda* nazarîlerin bilgisi, *iki mertebe akıldan sonradır ve dolayısıyla onun kendisi olmaz. Dolayısıyla akıl, zorunluların bilgisidir. Ama bütün zorunluların bilgisi değildir. Zira akıllı kimse zorunluların bir kısmından yoksun kalabilir. Nitekim* onuncu maksatta *söylemiştik* ki, zorunlular bazen şartlarından birinin bulunmaması nedeniyle olmayabilir. *O halde akıl, zorunluların bir kısmının bilgisidir ki varılmak istenen sonuç da budur.*

[602] *Cevap: Biz,* aklın *bilgiden başka olması durumunda* ikisinin *ayrılmasının mümkün olacağını kabul etmiyoruz. Çünkü o ikisi birbirlerini gerektirebilirler.* Zira iki başka, aralarında ayrılma mutlak anlamda imkânsız olacak şekilde birbirlerini gerektirebilir. Buna örnek, cevher ve mekânda bulunmadır. Bu ikisi birbirlerinden başkadır ama aralarının ayrılmasına da imkân yoktur.

[603] *İmâm Râzî şöyle demiştir: "Zâhir olan şu ki akıl bir garîze olup aletler sağlıklı olduğunda bu garîzeyi zorunluların bilgisi izler. Uyuyan* uyuduğu esnada aletlerde gerçekleşen bir kusur nedeniyle hiçbir zorunluyu *bilmese bile aklını yitirmez.* Yine

المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف إجماعاً من أهل الملة

[٦٠٠] وأنه أي لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: هو العلم ببعض الضروريات التي سمّيناها أي سمّينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وإنما أنّث البعض نظراً إلى المضاف إليه، والأظهر أن يقال: الذي سمينا على أنه صفة للعلم. وقال القاضي: هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات، ولا يبعد أن يكون هذا تفسيراً لكلام الأشعري، وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لأنهم يعدّونه من البديهيات بناءً على أصلهم.

[٦٠١] واحتج الشيخ عليه أي على ما ذكره بأنه أي العقل ليس غير العلم وإلا جاز تصور انفكاكهما إما من الجانبين أو من أحدهما وهو محال إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً أو عالم لا عقل له أصلاً فثبت أن العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لأنه أي العلم بالنظريات مشروطٌ بكمال العقل وكمال العقل مشروطٌ بالعقل فيكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو أي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علماً بكلّها أي بكل الضروريات فإن العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا في المقصد العاشر من أن الضروريات قد تفقد لفقد شرطٍ من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب.

[٦٠٢] وجوابه أنّا لا نسلم أنه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما فإن المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقاً كالجوهر والحصول في الحيز فإنهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما.

[٦٠٣] قال الإمام الرازي: والظاهر أنه أي العقل غريزةٌ يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، والنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالماً في حالة النوم بشيءٍ من الضروريات لاختلال وقعٍ في الآلات، وكذا الحال في اليقظان

yaşadığı bir şok nedeniyle hiçbir zorunlu bilgiyi hatırlayamadığı uyanıklık hali de böyledir. O halde ortaya çıkmaktadır ki akıl, ne zorunluların tamamını ne de bir kısmını bilmekten ibarettir. Kuşkusuz akıl sahibi, aletlerle ilgili afetlere duçar olmadığında kesinlikle bir kısım zorunluları idrak eder. Dolayısıyla akıl, söz konusu bilgilerin izlediği bir garîzedir." Râzî'nin uyuyanın hali hakkında söyledikleriyle bilginin bazen akıldan ayrılabileceği açıklık kazanmaktadır. Bu nedenle de Şeyh Eş'arî'nin delilinde karşılıklı gerektirme tamamlanmadığı gibi ardbitişenin reddi de tamamlanmamaktadır.

On İkinci Maksat: [İki Bilinene İlişkin Her İki Bilgi Birbirinden Farklıdır]

[604] *Her iki bilinene ilişkin iki bilgi,* İmâm Râzî'nin babası hariç ashâba göre *birbirinden farklıdır. İster* iki aklık örneğinde olduğu gibi *bu iki* bilinen *misil olsunlar isterse* aklık ve karalık örneğinde olduğu gibi *farklı olsunlar durum değişmez. Aksi halde söz konusu iki bilgi* farklı olmaması tersine mütemâsil olması durumunda *bir araya gelmezler.* Çünkü iki misil, iki zıt gibi bir araya gelmezler. *Tek bir bilinene ilişkin iki* bilgiye *gelince bunlar ashâba göre misildirler.* Bundan dolayı onların bir araya gelmesi imkânsızlaşmış ve biri diğerinin yerini tutmuştur.

[605] *Âmidî şöyle demiştir: Bilinen ve* de *onun vakti bir olduğu takdirde* iki bilginin misil olduğuna dair söyledikleri hiç kuşkusuz doğrudur. *Ama* bilinenin zâtı bir olmakla birlikte vakti *değiştiğinde* o iki vakitte bilinene ilişkin iki bilginin *misil oldukları söylenebilir. Çünkü vaktin farklılığı,* iki bilginin farklılığına *tesir etmez. Nitekim* vaktin farklılığı *cevherin* farklılığını da *etkilemez.* Zira cevher, iki farklı vakitte oluşuyla farklılaşmaz.

[606] Âmidî şöyle dedi: *Fark açıktır. Çünkü vakit burada* söz konumuz olan şeyde *bilginin ilişkili olduğu şeye dahildir.* Zira söz, bilginin belirli bir şeye bir vakitte oluşu bakımından taalluk etmesi ile o şeye başka bir vakitte oluşu bakımından taalluk etmesi hakkındadır. Kuşkusuz iki vakitten biriyle birlikte alınan o şey, diğeriyle birlikte alınan aynı şeyden başkadır. Bilinenler değiştiğine göre

الذي يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدهشةٍ وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها، ولا شك أن العاقل إذا كان سالماً عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركاً لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفةٌ غريزية تتبعها تلك العلوم؛ وقد اتضح بما ذكر من حال النائم أن العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة أيضاً.

المقصد الثاني عشر

[٦٠٤] كل علمين تعلقاً بمعلومين فهما أي ذانك العلمان مختلفان عند الأصحاب سوى والد الإمام الرازي سواء تماثلاً أي المعلومان كالبياضين أو اختلفا كالبياض والسواد وإلا أي وإن لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لأن المثلين لا يجتمعان كالمتضادين؛ وأما العلمان المتعلقان بمعلومٍ واحد فمثلان عند الأصحاب ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسدّ أحدهما مسدّ الآخر.

[٦٠٥] قال الآمدي: هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حقٌّ بلا اشتباه إن اتحد المعلوم ووقته أيضاً فإن كلاًّ من العلمين حينئذٍ متعلقٌ بعين ما تعلق به الآخر فكلٌّ منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه وأما إذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم فقد يقال: العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين مثلان إذ اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهر فإن الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين.

[٦٠٦] قال الآمدي: والفرق ظاهر فإن الوقت ههنا أي فيما نحن فيه داخلٌ في متعلق العلم إذ الكلام فيما إذا تعلق العلم بشيءٍ معين من حيث أنه في وقت وتعلق به أيضاً من حيث أنه في وقتٍ آخر، ولا شك أن ذلك الشيء مأخوذ مع أحد الوقتين مغايرٌ له مأخوذ مع الآخر، وإذا تعدد المعلومان فقد بان أنه

bundan iki bilginin de değişmesi gerektiği açıklık kazanmaktadır. *Orada* yani onların zikrettiği benzerde vakit, iki vakitte var olan *cevherin bir ilişenidir.* Dolayısıyla da cevherin zâtında herhangi bir farklılığı gerektirmez. Onların cevherin durumuna ilişkin zikrettiği *bu şeyin benzeri, iki vakitte* varlığını sürdüren tek bir *bilgidir.* Zira o, iki vakitte bulunması sebebiyle değişmeyen cevher gibidir. *Yoksa iki* farklı *vakitle kayıtlanmış* tek bir *bilinene dair bilgi değildir.* Çünkü o kayıtlama, bilinenin değişmesini gerektirir. Bilinenin değişmesi ise yukarıda anlattığımız gibi iki bilginin farklılığını gerektirir. Sen farkındasın ki o, incelendiği üzere, bilinenin değişmesini gerektirdiğinde söz konusu iki bilgi, tek bir bilinene ilişkin olmaz. Fakat ashâb "tek bir bilinene ilişkin her iki bilgi, vakit ister bir olsun ister farklı olsun, misildirler" dediğinden Âmidî vaktin iki şekilde dikkate alınabileceği uyarısını yaptı. Birincisi vaktin bilgiye zarf olmasıdır. Bu durumda vaktin çoğalması, farklılık ve misil olmak bir yana bilgide çoğalmayı dahi gerektirmez. Bilginin bu iki vakitte çoğaldığı varsayıldığında da iki bilgi mütemâsil olur. İkincisi ise vaktin bilinene kayıt olmasıdır. Bu durumda bilgi çoğalır ve farklılaşır.

[607] Bir bilinene dair iki bilginin durumu hakkında bu söylediklerimiz, bilginin mahallinin yani bilenin bir olduğu kabulüne göredir. *Fakat* tek bir şeyi bilen *Amr ve Zeyd örneğinde olduğu gibi* tek bir bilinene ilişkin *bilginin mahalli farklılaştığında* o iki şahısta bulunan *iki bilgiden her biri, zâtı nedeniyle mahalline özgü olmayı* yani bilginin zâtı başka mahalde değil de o mahalde bulunmayı *gerektirir dersek iki bilgi farklıdır.* Çünkü iki misil zâta gereklilikte farklılaşmaz. *Aksi halde söz konusu iki bilgi misildirler.* Nitekim bu açıktır. Zira farklılaşmaya ve söylenenden başkasının bulunmadığı varsayılmışken başkasını gerektirmesine yol yoktur. *İlerde bunun hakkında daha fazla açıklama yapılacaktır.* Bu, yerine getirilmemiş bir vaattir. Sebebi de şudur: Âmidî bu meseleyi *Ebkâru'l-efkâr*'ın başlarında incelemiş ve "aksi halde o iki bilgi misildirler" sözünden sonra "bunun tahkiki ilerde gelecektir" diyerek ilerde kitabın ortalarında temâsül ve iki mislin anlamının incelenmesi ile bunların inkâr edenlere karşı ispatlanmasına işaret etmiştir. Yazar da bu havale etme işinde Âmidî'ye uymuş ama genel durumlardan birlik ve çokluğun incelendiği mersadda temâsül ve iki misil meselelerini incelemeyi unutmuştur.

يلزم منه اختلاف العلمين و الوقت ثمة أي فيما ذكروه من النظير عارضٌ للجوهر الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدّداً في ذاته وإنما نظير ذلك الذي ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت في وقتين فإنه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلومٍ واحد مقيد بوقتين مختلفين فإن ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قرّرناه، وأنت خبيرق بأنه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلومٍ واحد كما هو المبحث؛ إلا أن الأصحاب لما قالوا: كل علمين متعلقين بمعلومٍ واحد فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف، نبّه الآمدي على أن اعتبار الوقت يمكن على وجهين؛ أحدهما أن يكون ظرفاً للعلم فلا يوجب تعدده تعدداً فيه فضلاً عن الاختلاف والتماثل وإذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين. والثاني أن يكون قيداً للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفاً.

[٦٠٧] وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلومٍ واحد إنما هو على تقدير اتحاد محل العلم أي العالم وأما إذا اختلف محل العلم بمعلومٍ واحد كزيد وعمرو العالمين بشيءٍ واحد فإن قلنا: كلٌّ من العلمين القائمين بهما يقتضي الاختصاص بمحله لذاته أي يقتضي ذاته أن يكون حالاً في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لأن المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند إلى الذات وإلا فمثلان كما هو الظاهر إذ لا طريق إلى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والفرض أنه منتفٍ وسيأتي لذلك زيادة بيان هذا وعدٌ بلا وفاء، والسبب فيه أن الآمدي أورد هذا المبحث في أوائل أبكار الأفكار وقال بعد قوله: وإلا فهما مثلان، وسيأتي تحقيق ذلك فيما بعد، وأشار به إلى ما سيأتي في أواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين وإثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين في مرصد الوحدة والكثرة من الأمور العامة.

On Üçüncü Maksat: Zorunlu Bilgi
Nazarîye ve Nazarî Bilgi Zorunluya Dönüşür mü?

[608] *Zorunlu bilginin nazarî bilgiye dönmesi hakkında* üç *görüş vardır. Birincisi: Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve bir kısım kelâmcılara göre zorunlunun nazarîye dönmesi mutlak olarak mümkündür. Çünkü* bütün *bilgiler, cinsteş* olup bilgi olmak cinsinde ortaktırlar. *Dolayısıyla her bir bilgi hakkında doğru olan durum, diğeri hakkında da doğrudur.* Bir kısım bilgilerin nazarî olması doğru/mümkün olduğuna göre diğerleri de böyledir.

[609] *Âmidî demiştir ki* cinsteşlik *kabul edilse bile tür ve şahıs bakımından farklılık bulunduğunda kuşku yoktur.* Âmidî "kabul edilse bile" sözüyle şuna işaret etmiştir: Cinsteşliğin men edilmesi mümkündür. Çünkü bilgi, idrak, kuşatma vb., bilgilere ilişen kavramlar olabilir. Bu durumda da bilgiler cinsleri olan bir şeyde değil, genel bir ilişenlerinde ortak olurlar. Bilgilerin şahıs bakımından farklılığı şüphesizdir. Tür bakımından farklı olmaları ise mümkündür. Âmidî'nin anlatmak istediği hususta da bu kadarı yeterlidir. *Belki de türleşme ve şahıslaşma,* diğer tür veya şahıs hakkında doğru olan *bu şeyi men eder. Çünkü* her ikisi de aynı cinsten olmasına rağmen *at hakkında doğru olan şeyin insan hakkında doğru olması gerekmez. Yine* her ikisi de mahiyetin tamamında ortak olmasına rağmen *Amr hakkında doğru olan şeyin, Zeyd hakkında doğru olması gerekmez.* Zira doğruluk, türün veya şahsın kendisine mahsus bir özelliğinin sonucu olabilir ve diğer bir türün veya şahsın kendisine mahsus bir özelliği bunu engelleyebilir. Eğer "kelâmcıların terminolojisinde cinsteşlikten açıkça anlaşılan Âmidî'nin söylediği değil, temâsüldür" denirse biz şöyle deriz: Bu takdirde Âmidî temâsülü men edebilir veya doğruluğunun menini, kendisinin de işaret ettiği gibi, birbirinin misli olan fertlerin somutlaşmasına dayandırabilir.

[610] *İkinci* görüş: *Diğer* kelâmcılar *bu görüştedir. Buna göre zorunlunun nazarîye dönüşmesi* mutlak olarak *mümkün değildir. Aksi takdirde zorunlu bilgiden yoksun kalmak mümkün olurdu.* Zira daha önce geçmişti ki nazar, hakkında nazar edilen matlubun bilinmesine aykırıdır. Zorunlu nazarîye dönüştüğünde o nazarî hakkında nazar eden kimsenin onun bilgisinden yoksun olması gerekir. Bu ise bilgilerde nazar eden akıl sahibi kimsenin, iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsızlığı, olumlama ve olumsuzlama arasında vasıtanın bulunmadığı,

المقصد الثالث عشر؛ هل ينقلب
العلم الضروري نظرياً و العلم النظري ضرورياً أو لا

[٦٠٨] أما انقلاب الضروري نظرياً ففيه مذاهب ثلاثة؛ الأول قول القاضي وبعض المتكلمين: يجوز مطلقاً لأن العلوم بأسرها متجانسةٌ متشاركةٌ في جنسها الذي هو العلم فيصح على كلٍّ منها ما صح على الآخر وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظرياً فكذا الباقي.

[٦٠٩] قال الآمدي: إن سلم التجانس، وأشار به إلى أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والإدراك والإحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنساً لها بل فيما هو عرضٌ عامٌّ بالقياس إليها فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص أما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه، وأما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فما هو بصدده فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك الذي صح على النوع أو الشخص الآخر إذ لا يجب أن يصح على الإنسان ما يصح على الفرس وإن كانا متشاركين في الجنس، ولا أن يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية فإن الصحة ربما كانت معللةً بخصوصية نوعٍ أو شخص، وكانت خصوصية نوعٍ أو شخصٍ آخر مانعة منها. فإن قيل: الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدي. قلنا: فله حينئذٍ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة إلى تشخص الأفراد المتماثلة كما أشار إليه المذهب.

[٦١٠] الثاني وعليه آخرون من المتكلمين لا يجوز مطلقاً وإلا لجاز الخلو عن الضروري إذ قد مرّ أن النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فإذا انقلب الضروري نظرياً وجب أن يكون الناظر في ذلك النظري خالياً عن العلم به وذلك يؤدي إلى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين، وبأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وبأن

bütünün parçadan büyük olduğu vb. akleden insanda bulunması gereken zorunlu bilgilerden yoksun olabileceği sonucunu doğurur. *Halbuki bu,* akıl sahibi kimsenin, zikredilen bedîhîler benzeri bilgilerden yoksun kalmasının imkânsız olduğuna tanıklık eden *vicdanla imkânsızdır.* Bu temellendirme sorunludur. Çünkü dönüşme, bunların dışında, akleden kimsede bulunmaması mümkün olan zorunlularda olabilir.

[611] Bazen bu görüş şöyle delillendirilir: "Eğer zorunluda dönüşme mümkün olsaydı bütün zorunlularda mümkün olurdu. Mümkün olan şey ise gerçekleştiği varsayıldığında herhangi bir imkânsızlığın ortaya çıkmadığı şeydir. Buna göre bütün zorunluların nazarîye dönüştüğünü varsayalım. Bu takdirde herhangi bir nazarî bilginin meydana gelmesi imkânsızlaşır. Zira kısırdöngü ve teselsülün önünün kesilmesi için bütün nazarî bilgilerin zorunlu bilgiye varıp dayanması gerekir." Ancak bu delillendirmede de biraz önce öğrendiğin sorun vardır. Ayrıca nazarî bilgilerin meydana gelmesi gerçekleşmiştir. Bu durum, söz konusu varsayımın yani bütün zorunluların nazarîye dönüşmesinin gerçekleşmediğini göstermektedir. Onun imkânsız oluşuna gelince buna delâlet eden hiçbir şey yoktur.

[612] *Üçüncü* görüş: *Bu, Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî'nin diğer görüşüdür ve İmâmü'l-Harameyn Cüveynî de bu görüştedir. Buna göre aklın yetkinlik şartı olan zorunluda* dönüşme *mümkün değildir. Zira aklın* yetkinliği *nazarın şartıdır.* Çünkü akıl ancak nazarla tamamlanır. *Nazar ise nazarînin şartıdır.* Çünkü nazarî, nazara dayanır. *Bu durumda nazarîye* dönüşmüş olan söz konusu zorunlu, *kendi kendisinin şartı olur ve kendisini* üç *mertebe öncelemiş demektir.* Oysa aklın yetkinliğinin şartı olmayan zorunlu böyle değildir. Onun birinci görüşte geçen gerekçeden ötürü nazarîye dönüşmesi mümkündür. O gerekçedeki sorunu da öğrenmiştin.

[613] *Nazarînin zorunluya dönüşmesine gelince bunun mümkün olduğunda* kelâmcılar *görüş birliği içindedir.* Bize göre bu dönüşme, *yüce Allah'ın nazarîye ilişkin bir zorunlu bilgi yaratmasıyla olur. Mu'tezile kulun* yüce Allah'ı ve sıfatlarını bilmekle *mükellef olması bakımından yüce Allah ve O'nun sıfatlarının bilgisinde söz konusu dönüşmenin gerçekleştiğini men etmiştir.* Yani onlar, dönüşmenin mümkün olduğunda bizimle hemfikirdir ama gerçekleştiğini men etmişlerdir. *Şayet* zorunluya dönüşseydi, kitabın başında geçtiği üzere kulun *kudreti dahilinde olmazdı.* Kulun kudreti dahilinde olmadığında ise onların iddialarına göre *kulun onunla sorumlu tutulması çirkin olurdu. Mu'tezile'nin* nazarînin zorunluya dönüşmesini *mümkün görmekte dayanakları, cinsteşliktir. Cinsteşlik düşüncesinin sorunları yukarıda anlatılmıştı.* Buna göre

الكل أعظم من الجزء إلى غير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل وأنه محالٌ بالوجدان الشاهد بأن أمثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها. وفيه بحثٌ لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها.

[٦١١] وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل، وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذٍ يستحيل حصول شيءٍ من العلوم النظرية إذ لا بد من انتهائها إلى العلم الضروري دفعاً للدور والتسلسل. وفيه ما قد عرفته آنفاً، وأيضاً حصول العلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع، وأما أنه مستحيل فلا دلالة عليه أصلاً.

[٦١٢] المذهب الثالث وهو قولٌ آخر للقاضي وعليه إمام الحرمين؛ لا يجوز الانقلاب في ضروريٍّ هو شرطٌ لكمال العقل إذ العقل أي كماله شرطٌ للنظر فإنه لا يتم إلا به وهو أي النظر شرطٌ للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري أعني الضروري المذكور الذي انقلب نظرياً شرطاً لنفسه ومتقدماً عليه بمراتب ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطاً لكمال العقل فإنه يجوز انقلابه نظرياً لما مرّ في المذهب الأول، وقد عرفت ما فيه.

[٦١٣] وأما انقلاب النظري ضرورياً فجائزٌ اتفاقاً من المتكلمين، وذلك الانقلاب عندنا بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً متعلقاً به أي بالنظري ومنع المعتزلة وقوعه يعني أنهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلفٌ به أي بالعلم بالله تعالى وصفاته، ولو انقلب ضرورياً لم يكن مقدوراً للعبد كما مرّ في صدر الكتاب، وإذا لم يكن مقدوراً له قبح التكليف به على زعمهم، ومعتمدهم في الجواز أي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب النظري ضرورياً هو التجانس وقد مرّ بما فيه من أن التجانس

bilgiler arasında cinsteşlik bulunduğu men edilir. Kabul edilse bile türsel ve ferdî farklılık, bir kısmı hakkında doğru olanın diğerleri hakkında doğru olmasını engelleyebilir.

On Dördüncü Maksat:
[Zorunlu Bilgi Nazarî Bilgiye Dayanır mı?]

[614] Nazarî bilginin zorunlu bilgiye dayandığında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ama *zorunlu bilginin nazarî bilgiye dayanıp dayanmadığı* hususunda ihtilaf vardır. Eşʿarîlerin *bir kısmı bunu reddetmiştir. Çünkü* bu dayanma, nazarîye dayalı olan *zorunlunun nazarîye dayanmasını gerektirir.* Bu durumda da zorunlu zorunlu olmayıp nazarî olur. Bu ise çelişkidir. *Bir kısım* Eşʿarîler *ise bu* dayanmayı *mümkün görmüştür. Çünkü iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsızlığı bilgisi* zorunludur ama bununla birlikte *iki zıddın varlığına dayalıdır. O* ikisinin varlığının *bilgisi ise zorunlu değildir.* Zira zıtlık, ancak arazlar arasında olur. Arazların varlığını bilmek ise zorunlu değildir. *Bundan dolayı* arazların varlığı, onların araz olduğuna delâlet eden *delille sâbittir.* Çünkü bir kısım kelâmcılar arazlar adı verilen bu sıfatların zâtlardan başka olduğunu inkâr etmiştir. Karalık ve aklık gibi zıtların varlığını bu delille bilmeyen kimse, söz konusu arazlar arasında bir araya gelmenin imkânsız olduğuna hükmetmemiştir. Böylece zorunlunun nazarîye dayanmasının mümkün olduğu çıkmaktadır.

[615] Bu istidlâle "bilgi şeye olduğu gibi inanmaktır ve imkânsız olan da şey değildir" gerekçesine dayanarak iki zıttın bir araya gelmesinin imkânsızlığını *bilmeyi men ederek* cevap veren *kimse* aklının gereğine karşı *inatlaşmakta ve kendi sözüyle çelişmektedir.* Çünkü onun söz konusu imkânsızlığın bilinir olmadığına dair yargısı, kitabın başlarında da geçtiği gibi, onu bilmesini gerektirmektedir. *Aksine* bunun *doğru* cevabı şudur: İki zıddın bir araya gelmesinin imkânsızlığını bilmek, *iki zıttın* dış dünyadaki *varlığına dayanmaz.* Çünkü tasdik, önermenin taraflarının varlığına dayanmaz. *O iki* zıddın *tasavvurlarına gelince evet,* o imkânsızlığı bilmek, tasavvurlara dayalıdır. *Zira zorunlu tasdik, tarafları tasavvur edildikten sonra bir nazar ve fikre dayanmayan tasdiktir* ve onun iki tarafın tasavvuruna dayandığında hiçbir şüphe yoktur.

[616] *Sonra* eğer "karalık ve aklık gibi iki zıddın tasavvuru kesinlikle nazarîdir; dolayısıyla iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsızlığına ilişkin o zorunlu tasdik, bir nazarîye dayanmaktadır; bu nazarî ise zıtların

بين العلوم ممنوع؛ وإن سلم فالاختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعاً من أن يصح على بعضها ما يصح على غيره.

المقصد الرابع العشر

[٦١٤] لا خلاف في استناد العلم النظري إلى الضروري وهل يستند العلم الضروري إلى النظري أو لا فيه خلاف منعه بعضٌ من الأشاعرة لاقتضائه أي لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضروري المستند إلى النظري على النظري فلا يكون ضرورياً بل نظرياً هذا خلف وجوّزه أي الاستناد المذكور بعضهم لأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك مبنيٌّ على وجودهما والعلم به أي بوجودهما ليس ضرورياً لأن التضاد لا يكون إلا بين الأعراض، والعلم بوجود الأعراض ليس بضروري ولذلك يثبت وجود الأعراض بالدليل الدال على عرضيتها فإن بعضهم أنكر كون هذه الصفات المسماة بالأعراض مغايرةً الذوات فمن لا يعلم وجود الأضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينها فقد صح استناد الضروري إلى النظري.

[٦١٥] ومن أجاب عن هذا الاستدلال بأن منع العلم به أي بامتناع اجتماع الضدين بناءٌ على أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء فهو مكابر أي مانع مقتضى عقله ومناقضٌ لقوله فإن حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مرّ في أوائل الكتاب بل الحق في الجواب عنه أنه أي العلم بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج إذ لا توقف للتصديق على وجود أطرافه، وأما تصورهما أي تصور الضدين فنعم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فإن التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظرٍ وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه.

[٦١٦] ثم إن قلت: تصور الضدين كالسواد والبياض نظريٌّ قطعاً فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علمٍ نظري

tasavvurudur" dersen ben şöyle derim: *Bu* iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsızlığını bilme *hususunda o ikisinin bir yönüyle tasavvuru yeterlidir. Bazen bu* kadar tasavvur *zorunlu olur.* Bu takdirde zorunlu tasdik, nazarî bir tasavvura dayanmış olmaz.

[617] *Sonuç olarak bu tartışma, lafzîdir ve zorunlu lafzının açıklamasına racidir.* Buna göre zorunlu tasdiki daha önce geçtiği gibi "iki tarafın tasavvurundan sonra nazara dayanmayan" şeklinde açıklarsak onun unsurlarının nazarî olması mümkündür. Tasdikin unsurlarında nazara dayanması ise onun hükmünün, zâtı açısından, onu kazanımını sağlayan nazara ihtiyaç duymamasına zarar vermez. Bu takdirde zorunlu bilginin nazarî tasavvura dayanması mümkün olmaktadır. Eğer zorunlu tasdiki "ne doğrudan ne de unsurları aracılığıyla nazara dayanmayan tasdik" olarak açıklarsak sözü edilen dayanma mümkün olmaz. Hatta böylesi bir tasdik zorunlu olmaz. Nazarî sayılması durumunda da nazarî tasdiklerin tariflerden alınması kaçınılmaz olur. Aksi halde o ikisi arasında vasıta olur.

[618] *Aynı şekilde* zorunlu bilginin *başka bir zorunluya dayanması* hususunda da zorunlu lafzının açıklamasına dönen bir görüş ayrılığı vardır. *Şayet "zorunlu,* kendisini *önceleyen bir bilgiye dayanmayandır" dersek,* zorunlunun başka bir zorunluya dayanması *mümkün olmaz. Şayet "zorunlu, nazara dayanmayandır" dersek* zorunlunun başka bir zorunluya dayanması *mümkündür.* Eğer "zorunlu tasdikler, taraflarının zorunlu tasavvurlarına dayalıdır ve bunda hiçbir tartışma yoktur. Nasıl olur da zorunlu önceki bir bilgiye dayanmayandır şeklinde açıklanır" dersen ben şöyle derim: Önceki bilgiyle kastedilen, o tasdiktir. Sen yazarın "Şayet zorunlu… dersek" sözünü her iki tartışmaya da gönderebilirsin. Zira daha önceki bir bilgiye dayanmayan şeklinde açıklanan zorunlunun, hem başka bir zorunluya hem de bir nazarîye dayanması mümkün değildir. Nazara dayanmayan şeklinde açıklanan zorunlu ise, eğer kendisini içeren veya doğrudan onu intaç eden bir nazara dayanmadığı kastediliyorsa, unsurları nazarî olan zorunlu tasdiki içermektedir.

هو تصورهما. قلتُ: **إنه قد يكفي فيه** أي في العلم بامتناع اجتماعهما **تصورهما بوجهٍ ما وقد يكون ذلك** القدر من التصور **ضرورياً** فلا يكون حينئذٍ التصديق الضروري مستنداً إلى تصورٍ نظري.

[٦١٧] **فالحاصل أن هذا نزاعٌ لفظيٌّ مرجعه إلى تفسير الضروري** فإن فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مرّ جاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه عن نظرٍ كاسبٍ له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري إلى التصور النظري، وإن فسرناه بما لا يتوقف على نظرٍ لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فإن عدّ نظرياً لزم اكتساب التصديقات النظرية من الأقوال الشارحة وإلا كان واسطة بينهما.

[٦١٨] **وكذا توقفه** أي توقف العلم الضروري **على ضروري آخر** فيه خلافٌ راجعٌ أيضاً إلى تفسير الضروري **فإن قلنا: هو ما لا يتوقف على علمٍ سابق** عليه **لم يجز** توقف الضروري على ضروري آخر، **وإن قلنا: هو ما لا يتوقف على نظر جاز** توقف الضروري على ضروري آخر. فإن قلت: التصديقات الضرورية موقوفةٌ على تصورات أطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علمٍ سابق. قلتُ: المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك أن تجعل قوله: فإن قلنا إلى آخره، مرجعاً للنزاعين معاً فإن الضروري المفسر بما لا يتوقف على علمٍ سابق لا يجوز توقفه على ضروريٍّ آخر ولا على نظري أيضاً، والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية إذا أريد أنه لا يتوقف على نظرٍ يتضمنه أو يكون كاسباً له بالذات.

On Beşinci Maksat: [Bilineni Bulunmayan Bilgi Olabilir mi?]

[619] *Ebû Hâşim el-Cübbâî bilineni bulunmayan bilgiyi kabul etmiştir. Buna örnek imkânsıza ilişkin bilgidir. Zira* imkânsız, *şey değildir. Oysa bilinen, şeydir.* Dolayısıyla burada bilineni bulunmayan bir bilgi vardır. Fakat akıl sahipleri, bilineni bulunmayan bir bilginin imkânsızlığında görüş birliği içindedir.

[620] *İmâm Râzî şöyle demiştir: "Bu çelişiktir, zira bilinenin anlamı, bilginin taalluk ettiği şey demektir.* Dolayısıyla 'imkânsıza bilgi taalluk eder ve imkânsız, bilinen değildir' denildiğinde bu söz, 'imkânsız, bilginin müteallakıdır ve imkânsız, bilginin müteallakı değildir' sözümüz gücündedir."

[621] *Âmidî ise şöyle demiştir: "Ebû Hâşim'in imkânsıza bilinen adını vermeme hakkı vardır."* Yani Ebû Hâşim "bilginin ilişkili olduğu şey imkânsız olduğunda ona bilinen adı vermeme ve imkânsız olmadığında ise bilinen adı verme hakkına sahiptir. Fakat bu ıstılahın hiçbir anlamı yoktur.

[622] Yazar şöyle dedi: *İnsaf, kardeşinin ağzından bir söz çıktığında onun hakkında kötü zanna kapılmaman ve* kardeşinin ağzından çıkan *o söze elinden geldiğince* doğru *bir yorum bulmaya çalışmandır. Ebû Hâşim'in* nakledilen *sözü, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'da "imkânsızın zihinde bir sûreti meydana gelmez" açıklamasına yorulsaydı ya!* Yani özel olarak imkânsıza ait bir sûretin akılda meydana geleceği şekilde bizim imkânsızı kendinde idrak etmemizin yolu yoktur. *Bu nedenle iki çelişiğin* veya iki zıddın *bir araya gelmesinden ibaret bir şeyin düşünülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla* imkânsızın *tasavvuru ya benzetme ya da olumsuzlama yoluyla olur. Benzetme yoluyla tasavvuru şöyledir:* Mesela *karalık ile tatlılık arasında bir şey düşünülür. Bu şey, bir araya gelmedir. Sonra şöyle denir:* Karalık ile tatlılık arasında düşündüğümüz *bu şeyin, karalık ile aklık arasında oluşması mümkün değildir.* Bu durumda karalık ve tatlılığın bir araya gelmesi tasavvur edilip düşünülmüştür ve akılda onun bizzat kendisinin bir sûreti meydana gelmiştir. Karalık ve aklığın bir araya gelmesi ise bunun aksinedir. Çünkü bu bir araya gelmeye ait bir sûret, akılda ancak mukayese ve benzetme yoluyla meydana gelir. *Olumsuzlama yoluyla tasavvuru ise şöyledir: Karalık ve aklığın bir araya gelmesinden ibaret olan bir mefhumun var olmasının mümkün olmadığı düşünülür.* Dolayısıyla burada özel imkânsız, özel oluşu bakımından değil, genel bir durum dikkate alınarak düşünülür.

المقصد الخامس عشر

[٦١٩] أثبت أبو هاشم علماً لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فإنه أي المستحيل ليس بشيء والمعلوم شيء فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له.

[٦٢٠] قال الإمام الرازي: هو تناقض فإن المعلوم لا معنى له إلا ما تعلق به العلم فإذا قيل: المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا: المستحيل متعلقٌ للعلم وليس متعلقاً له.

[٦٢١] قال الآمدي: له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوماً أي يصطلح على أن متعلق العلم إذا كان مستحيلاً لا يسميه معلوماً، وإذا لم يكن مستحيلاً يسميه معلوماً لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه.

[٦٢٢] قال المصنف: والإنصاف أن لا تظن بكلمةٍ تخرج من فم أخيك السوء أي خطأ فتطلب عطف على أن لا تظن له أي لذلك الخارج من فيه محملاً في الصحة ما استطعت وهلاّ يحمل كلامه أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه على ما صرّح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل أي ليس لنا سبيل إلى إدراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين أو الضدين فتصوّره أي تصوّر المستحيل إما على سبيل التشبيه بأن يعقل مثلاً بين السواد والحلاوة أمرٌ هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر الذي تعلقناه بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصورٌ معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض إذ لم يحصل منه في العقل إلا صورة بطريق المقايسة والتشبيه، وإما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار أمرٍ عام هو كونه

Bu genel durum ise onun karalık ve aklığın bir araya gelmesi olarak adlandırılan bir mefhum olmasıdır. Yüce "Tanrı'nın ortağı" hakkında da durum böyledir. Zira o ancak tıpkı Zeyd'in Amr'a nispeti gibi yüce Allah'a nispeti bulunan bir şeyin düşünülmesi şeklinde benzetme yoluyla veya yüce Allah'ın ortağı demek olan bir mefhumun imkânsız olduğunun düşünülmesi şeklinde olumsuzlama yoluyla tasavvur edilebilir.

[623] *Özetle* imkânsızın özel olarak *mahiyetiyle düşünülmesi mümkün değildir, aksine o,* benzetmeye dayalı ve genel *açılardan biri dikkate alınarak düşünülebilir.* Buna göre Ebû Hâşim'in sözünün anlamı şudur: Orada bir bilgi vardır ama bu bilginin, mahiyeti ve özelliğine taalluk ettiği bir bilinen yoktur. Bu ise yukarıda öğrendiğin gibi doğrudur. Şöyle denme ihtimali de vardır: Ebû Hâşim'in sözünün anlamı şudur: Orada bir bilgi vardır ve bu bilginin karar kılmış ve sâbit bir bilineni yoktur. Zira imkânsızın kesinlikle bir sübûtu yoktur. Oysa mümkünler böyle değildir, zira mümkünler Mu'tezile'ye göre yoklukta da sâbittir.

On Altıncı Maksat: [Hâdis Bilginin Mahalli]

[624] İster tümellerle ister tikellerle ilgili olsun *hâdis bilginin mahalli, hakikat ehline göre aklen belirsizdir.* Onlara göre aklen *yüce Allah'ın dilediği herhangi bir cevherde bilgiyi yaratması* aklen *mümkündür.* Bu cevher insan bedeni olabileceği gibi başka bir şey de olabilir. Çünkü bünye, hayat ve bilginin şartı değildir. Dolayısıyla onun parçalarından hangisinde bilgi bulunursa o parça bilen olur. *Fakat vahiy* bilginin mahallinin *kalp olduğunu bildirmektedir. Yüce Allah şöyle demiştir: "Bunda kalbi olan için bir hatırlatma vardır"*[12]*; "Onların akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun"*[13]*; "Kur'ân'ı düşünmezler mi yoksa kalpleri kilitli mi?"*[14]*.* Bu mesele böyledir.

[625] Kelâmcılar bilginin sürekliliğinde görüş ayrılığına düşmüştür. Eş'arîler bilginin sürekliliğinin imkânsızlığını savunmuştur. Nitekim onlara göre diğer arazlar da böyledir. Mu'tezile ise teklifle ilişkili olmayan zorunlu ve kazanılmış bilgilerin sürekli olduğunda görüş birliği içinde iken insanın sorumlu tutulduğu kazanılmış bilgiler hakkında görüş ayrılığına düşmüştür. Ebû Ali el-Cübbâî şöyle demiştir: Sorumlu tutulan kazanılmış bilgiler sürekli değildir. Aksi halde bunlarla sorumlu olan kimse, süreklilikleri esnasında sorumluluk gerçekleştiği halde ne itaatkar ne isyankar olur ve ne ödüllendirilir ne de cezalandırılır.

مفهوماً مسمىً باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه، وكذا الحال في شريك البارئ تعالى فإنه لا يتصور إلا على سبيل التشبيه بأن يعقل شيء نسبته إليه تعالى كنسبة زيد إلى عمرو، أو على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى.

[٦٢٣] وبالجملة فلا يمكن تعقّله أي تعقّل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبارٍ من الاعتبارات التشبيهية أو العامة. وعلى هذا فقول أبي هاشم معناه أن هناك علماً وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته، وهو صحيحٌ كما عرفته ويحتمل أن يقال: معناه أن هناك علماً وليس له معلوم متقرر ثابت فإن المستحيل لا تقرر له أصلاً بخلاف الممكنات فإنها ثابتة عندهم في العدم أيضاً.

المقصد السادس عشر

[٦٢٤] محل العلم الحادث سواء كان متعلقاً بالكليات أو بالجزئيات غير متعين عقلاً عند أهل الحق بل يجوز عندهم عقلاً أن يخلقه الله تعالى في أي جوهرٍ أراد من جواهر بدن الإنسان وغيرها لأن البنية ليست شرطاً للحياة والعلم فأي جزءٍ من أجزائه قام به العلم كان عالماً لكن السمع دلّ على أنه أي محل العلم هو القلب. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾، وقال: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَو آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾، وقال: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾.

[٦٢٥] وهذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالأشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الأعراض عندهم، وأما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلّف بها فقال الجبائي: إنها ليس باقية وإلا لزم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعاً ولا عاصياً ولا مثاباً ولا معاقباً مع تحقق

Bu ise yanlıştır. Zira sorumlu tutulan şey üzerine sevap ve ceza tahakkuk etmesi gerekir. Ebû Hâşim el-Cübbâî bu hususta Ebû Ali'ye muhalefet etmiş ve mutlak olarak bilgilerin sürekliliğini zorunlu görmüştür.

[626] *Filozoflar şöyle demiştir: Tümel bilgilerin mahalli,* her ne kadar maddeyle ilişkili olsa yani maddede tasarruf edip onu yönetse de *bizâtihî* maddeden ve onun özelliklerinden *soyut, düşünen nefistir. Tikel* maddî *bilgilerin mahalli, dış ve iç on duyudur. İlerde* düşünen soyut nefsi, bunun hallerini, sözü edilen duyuları ve *bunların* mahallerini - mahiyetlerinin ve beşer takati ölçüsünce nasıl idrak edildiklerinin bilgisine yeterli gelecek tam bir şekilde- *ayrıntılı olarak açıklayacağız. Filozoflardan bir kısmına göre tikelleri idrak eden de düşünen nefistir ama* onun tümelleri idraki doğrudan iken tikelleri idraki cisimsel *aletler aracılığıyladır. Çünkü düşünen nefis,* "Zeyd insandır" sözümüzde olduğu gibi *tikel hakkında tümelle hüküm vermektedir. Dolayısıyla o hem tümeli hem de tikeli aklediyor olmalıdır.* Çünkü hükmedenin, hakkında hüküm verdiği ve kendisiyle hükmettiği şeyleri hazır etmesi gerekir. *İlerde* zikrettiğimiz *bu hususta açıklama yapılacaktır.* İlerde nefisle ilgili bahislerde her şeyi idrak edenin nefis olduğu ama tümellerin sûretlerinin nefsin bizzat kendisinde resmolduğu; maddî tikellerin sûretlerinin ise nefsin aletlerinde resmolduğu ve nefsin bunları oradan mülahaza ettiği açıklanacaktır.

Nefsânî Niteliklerin Üçüncü Türü: İrade

Bunda yani iradede veya bir kısım
nüshalara göre bu türde yedi maksat vardır.

Birinci Maksat: İradenin Tarifi

[627] *Denilmiştir ki irade, menfaat inancı veya zannıdır.* Bunu söyleyen, pek çok Mu'tezile kelâmcısıdır. Onlar şöyle demiştir: Kudretin fiilin iki tarafına nispeti eşittir. İki taraftan biri hakkında menfaat inancı veya zannı meydana geldiğinde kudret sahibi kimse nezdinde o taraf diğerine baskın gelir ve onun kudreti o şeye tesir eder.

[628] *Denilmiştir ki* irade sözü edilen inanç veya zan değildir, aksine bu, saik/dâiye denilen şeydir. İrade ise *o* inancı veya zannı *izleyen meyildir.* Nitekim kerâhet, zarar inancı veya zannını izleyen kaçınmadır. İrade, inanç veya zan kabilinden değildir. *Zira biz kendimizde falanca fiilde bir menfaatin kazanımı veya bir zararın giderilmesi olduğu inancından sonra ona yönelik*

التكليف، وهو باطلٌ بناءً على لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به، وخالفه أبو هاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقاً.

[٦٢٦] وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة وتوابعها وإن كانت متعلقةً بها أي متصرفة فيها ومدبرة لها، ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشر أي الحواس الظاهرة والباطنة وسنفصلها أي الناطقة المجردة وأحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلاً تاماً وافياً بمعرفة ماهيتها وكيفية إدراكاتها بحسب الطاقة البشرية، ومنهم أي ومن الحكماء من يرى أن المدرك للجزئيات أيضاً هو النفس الناطقة ولكن إدراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الآلة الجسمانية فإنها أي الناطقة تحكمُ بالكلي على الجزئي في مثل قولك: زيد إنسان فلا بد أن تكون عاقلةً لهما لأن الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به، وسيأتي الكلام فيه أي فيما ذكرناه فإنه سيبين لك في مباحث النفس أن المدرك للجميع هو النفس، لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فتلاحظها النفس من هناك.

النوع الثالث من أنواع الكيفيات النفسانية الإرادة

وفيها أي في الإرادة وفي بعض النسخ وفيه أي في هذا النوع مقاصد سبعة؛

الأول في تعريفها

[٦٢٧] قيل: إنها أي الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه والقائل بذلك كثيرٌ من المعتزلة قالوا: إن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على السوية فإذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثرت فيه قدرته.

[٦٢٨] وقيل: ليست الإرادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية، وأما الإرادة فهي ميلٌ يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرةٌ تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه، وليست الإرادة من قبيل الاعتقاد والظن فإنّا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفعٍ أو دفع ضرٍّ ميلاً

söz konusu inancı izleyen *bir meyil buluyoruz.* Kendimizde bulduğumuz *bu* meyil, menfaate veya zararın giderilmesine dair *bilgiden* hiç şüphesiz zorunlu olarak *başka bir şeydir.* Yine kudret sahibi çoğunlukla bir fiilde fayda olduğuna inanır veya böyle zanneder. Ama bununla birlikte bu meyil meydana gelmedikçe o fiili irade etmez.

[629] Bu görüşe şöyle cevap verilmiştir: Biz iradenin mutlak olarak menfaat inancı veya zannı olduğunu iddia etmiyoruz. Aksine şöyle diyoruz: İrade, kişinin bizzat kendisi veya iyiliğini istediği bir başkası için, yorgunluk veya karşı durma gibi bir engel bulunmaksızın o ikisinden birine ulaşabileceği şekilde menfaat inancıdır. Sizin söylediğiniz meyil ise ancak bu fiile tam bir şekilde güç yetiremeyen kimsede oluşur. Halbuki tam bir kudretle güç yetiren kimse böyle değildir. Zira bu kimseye bilgi ve inanç yeter. Bu durum, sevilen şeye yönelik şevke benzer. Söz konusu şevk, sevilene ulaşmamış kimsede olur, ulaşmış kimsede olmaz çünkü ulaşmış kimsenin o şeye şevki olmaz. İradenin zikrettiğimiz bu iki tarifi, Mu'tezile'nin görüşüne göredir.

[630] *Eş'arîlere göre* irade *ise güç yetirilen şeyin iki tarafından birinin gerçekleştirilmesine mahsus bir sıfattır. Mu'tezile'nin söylediği meyle gelince biz* duyulur dünyada *bu meyli reddetmiyoruz fakat bu meyil, irade değildir. Zira irade, görüş birliğiyle, güç yetirilen iki şeyden birinin* gerçekleştirilmesine *mahsus bir sıfattır. İlerde* bu türün üçüncü maksadında sözü edilen *o* tahsis edici sıfatın *meyilden başka bir şey olduğu* ve de gerek meyil gerekse menfaat inancı şartına bağlı olmadığı *açıklanacaktır. Sonra meylin duyulur dünyada [şâhid] meydana gelişi, onun duyularla algılanmayan âlemde [gâib] de meydana gelmesini gerektirmez.* Şâhid ve gâibin farklılığı nedeniyle gâibi şâhide kıyaslamak doğru değildir. Şu halde mutlak iradenin meyille açıklanması doğru değildir.

İkinci Maksat: [Kadîm ve Hâdis İrade]

[631] *Kadîm irade, irade edilen şeyi zorunlu kılar.* Yani yüce Allah'ın iradesi O'nun fiillerinden herhangi birine taalluk ettiğinde o fiilin var olması gerekir ve Allah'ın iradesinden geri kalması imkânsızdır. *Bu hususta* din mensupları ve de filozofların *görüş birliği vardır.* Ama Allah'ın iradesi başka birinin fiiline taalluk ettiğinde o fiilin varlığını zorunlu kılıp kılmadığı hususunda emrin anlamının irade olduğu görüşünü benimseyen Mu'tezile muhalefet etmiştir. Çünkü emir, isyankarların durumunda olduğu gibi, emredilen şeyin varlığını zorunlu kılmaz.

إليه مترتباً على ذلك الاعتقاد، وهو أي الميل الذي نجده أمر مغايرٌ للعلم بالنفع أو دفع الضرّ ضرورةٌ لا شبهة فيها، وأيضاً فإن القادر كثيراً ما يعتقد النفع في فعل أو يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل.

[٦٢٩] وقد أجيب عن ذلك بأنّا لا ندّعي أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه مطلقاً بل نقول: هي اعتقاد نفعٍ له أو لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله إلى أحدهما بلا ممانعة مانع من تعب أو معارضة، والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرةً تامة بخلاف القادر التام القدرة إذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق إلى المحبوب فإنه حاصلٌ لمن ليس واصلاً إليه دون الواصل إذ لا شوق له. وهذا الذي ذكرناه من تعريفي الإرادة إنما هو على رأي المعتزلة.

[٦٣٠] وأما الإرادة عند الأشاعرة فصفةٌ مخصصةٌ لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس إرادة فإن الإرادة بالاتفاق صفةٌ مخصصةٌ لأحد المقدورين بالوقوع وسنبيّن في المقصد الثالث من هذا النوع أنها أي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست أيضاً مشروطةً بالميل ولا باعتقاد النفع، ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الإرادة بالميل.

المقصد الثاني

[٦٣١] الإرادة القديمة توجب المراد أي إذا تعلقت إرادة الله تعالى بفعلٍ من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته اتفاقاً من أهل الملة والحكماء أيضاً، وأما إذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الأمر هو الإرادة فإن الأمر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة.

[632] *Hâdis iradeye gelince bunun irade edilen şeyin varlığını zorunlu kılmayacağında görüş birliği vardır.* Yani bizden birinin iradesi, kendi fiillerinden birine taalluk ettiğinde Eş'arîlere göre -her ne kadar irade, irade edilen şeyle birlikte ise de- irade edilen o fiili zorunlu kılmaz. Ebû Alî el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim ve Mu'tezile'nin müteahhirîninden bir gurup bu hususta Eş'arîlerle hemfikirdir.

[633] *Nazzâm*, Ebû Hüzeyl el-Allâf, Cafer b. Harb[15] ve Basra Mu'tezile-sinin mütekaddimîninden bir grup ise hâdis iradenin, *yapma kastı olması durumunda irade edilen şeyi zorunlu kılmasını mümkün görmüştür. Yapma kastı, bizim* fiili *var etme sırasında kendimizde bulduğumuz şeydir, yoksa yapmaya azmetmek değildir.* Çünkü irade, yapmaya azmetmek olduğunda irade edilen şeyi zorunlu kılmaz. *Zira* azmetmek, *yapmayı önceler.* Dolayısıyla onun fiili zorunlu kılması düşünülemez. Bu görüşü şöyle delillendirmişlerdir: Azmetmek, nefsin iki şey hakkında tereddüt ettikten sonra birinde karar kılmasıdır. Kararlılıktan ibaret olan *azmetmek, güçlülük ve zayıflığı kabul eder*, yavaş yavaş güçlenir *ve böylece kesinlik derecesine ulaşır.* Kesinliğe ulaştığında tereddüt tümüyle ortadan kalkar. *Bununla birlikte bazen* kesinlik derecesine ulaşan azmetmek, fiille *birlikte ve* ona yönelik *bir kasıt olmaz, aksine* fiili *ilerde kastedeceğine dair bir kesinlik olur.* Dolayısıyla da fiili önceler ve gerektirmez. *Bazen* bu azmetmek yani kesinlik, fiilin şartlarından *bir şart ortadan kalktığı veya* fiilin engellerinden *bir engel meydana geldiği için ortadan kalkar.* Bu durumda da ondan sonra fiil varlık kazanmaz. Kesinlik derecesine ulaşan kararlılık, fiili zorunlu kılmadığına göre o dereceye ulaşmayan kararlılık haydi haydi zorunlu kılmayacaktır. Bu sebeple onlar, iki irade bulunduğunu düşünmüşlerdir. Birincisi fiili birkaç zamanla önceleyen iradedir ki bu azmetmektir. Bunun fiili zorunlu kılmasını mümkün görmemişlerdir. İkincisi ise fiille birlikte olan iradedir ki bu, kasıttır. Bunun ise fiili zorunlu kılmasını mümkün görmüşlerdir. Eş'arîler ise azmetmenin irade kabilinden olmayıp ondan başka bir şey olduğunu düşünmüşlerdir.

Üçüncü Maksat: [Menfaat İnancı ve Bunu İzleyen Meyil İradenin Şartı mıdır?]

[634] İradeyi menfaat inancı ve bunu izleyen meyil ikilisinden biriyle açıklayan *Mu'tezile'nin aksine bize göre irade, menfaat inancı veya bunu takip eden meyil şartına bağlı değildir.* Çünkü irade, bu ikisi olmadan var olmaktadır. Dolayısıyla ne ikisinden birinin aynıdır ne de onunla şartlanmıştır. Şu halde iradenin ikisinden biriyle açıklanması kesinlikle doğru değildir.

[٦٣٢] وأما الإرادة الحادثة فلا توجبه اتفاقاً يعني أن إرادة أحدنا إذا تعلقت بفعلٍ من أفعاله فإنها لا توجب ذلك المراد عند الأشاعرة وإن كانت مقارنةً له عندهم، ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعةٌ من متأخري المعتزلة.

[٦٣٣] وجوّزه النظام والعلاف وجعفر بن حارث وطائفةٌ من قدماء معتزلة البصرة إيجابها أي إيجاب الإرادة الحادثة للمراد إذا كانت تلك الإرادة قصداً إلى الفعل وهو أي القصد إلى الفعل ما نجده من أنفسنا حال الإيجاد أي حال إيجادنا للفعل لا عزماً عليه لأن الإرادة إذا كانت عزماً على الفعل لم توجب المراد فإنه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور إيجابه إياه، واستدلّوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على أحد الأمرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئاً فشيئاً حتى يبلغ إلى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل إلى مرتبة الجزم مقارناً للفعل ولا قصداً إليه بل يكون جزماً بأنه سيقصد الفعل فيكون متقدماً على الفعل غير موجبٍ له، وربما يزول ذلك العزم أي الجزم لزوال شرطٍ من شرائط الفعل أو حدوث مانعٍ من موانعه فلا يوجد الفعل بعده أيضاً، وإذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجباً للفعل فالذي لم يبلغه كان أولى بعدم الإيجاب فهؤلاء أثبتوا إرادةً متقدمةً على الفعل بأزمنة هي العزم، ولم يجوّزوا كونها موجبة وإرادة مقارنة له هي القصد وجوّزوا إيجابها إياه، وأما الأشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الإرادة بل أمراً مغايراً لها.

المقصد الثالث

[٦٣٤] الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميلٍ يتبعه وذلك لأن الإرادة توجد بدونهما فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطةً به أيضاً فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً خلافاً للمعتزلة الذين فسروها بواحدٍ منهما.

[635] *Bizim* iradenin, menfaat inancı ve meyil olmaksızın var olduğuna dair *delilimiz şudur: Yırtıcı hayvandan kaçan kimsenin önünde* kurtuluş amacına ulaştırmakta *eşit iki yol belirse o kimse* tamamıyla kaçma çabasında olmasına rağmen iradesiyle *iki yoldan birini seçer ve* bu seçimde *ne iki yoldan birinde bulunduğuna* inandığı *bir menfaatten dolayı o yolun baskın gelişine ne de o menfaati izleyen bir meyle dayanır. Aksine sadece iradesiyle ikisinden birini* diğerine *tercih eder. Yapmayı* yapmamaya *tercih eden bir müreccih yok demiyorum.* Zira kaçan kimse, iradesiyle yapmayı terk etmeye tercih edendir. *Aksine* diyorum ki menfaat inancı veya bunu izleyen bir meyil gibi faili *yapmaya sevkeden bir saik yoktur. Zorunlu olarak bilinmektedir ki yaşadığı dehşet* ve şaşkınlık *nedeniyle o kimsenin aklına* iki yoldan birini seçmesine sebep olacak *bir müreccih aramak gelmez.* Bilakis o durumda kurtulmaktan başka bir şey istemez ve düşünmez. Yine zorunlu olarak bilinir ki *o kimse, müreccih bulamayacak olsa yırtıcı hayvan onu parçalayıncaya dek durup da* müreccih hakkında *düşünmez. Aynı şekilde susamış kimse de böyledir. Onun yanında iki kadeh su olsa ve bu kadehlerin bütün bakımlardan eşit olduğu varsayılsa o kimse zihninde o iki kadehten birini* diğerine *tercih etmesini sağlayacak hiçbir saik olmaksızın seçer. Yanında* bütün bakımlardan eşit *iki çörek bulunan aç kimse de böyledir.* Bu kişi çöreklerden birini seçmesini gerektiren hiçbir saik olmaksızın seçer. Bu örneklerde iradenin menfaat inancı veya zannı olmaksızın var olduğu ortaya çıktığına göre onun, söz konusu iki inancı izleyen meyil olmaksızın da var olduğu açığa çıkmıştır. Çünkü izlenen olmadan izleyen olmaz.

[636] *Mu'tezile ise şunun zorunluluğunu iddia etmiştir: Bir kimse nezdinde iki taraf eşitse o,* kendi seçimiyle *iki taraftan birini* diğerine *tercih edemez. Bunun için* seçtiği tarafa özgü *bir müreccih gerekir.* Eşitlik devam ettiği sürece onun tercih yapması asla düşünülemez.

[637] *Bu görüşün cevabı, zorunluluğu men etmek ve sözü edilen örneklerdeki zorunlulukla muâraza etmektir.* Buna göre biz, yukarıda kavradığın gibi, örneklerdeki tercihin herhangi bir müreccih ve saik olmaksızın var olduğunu zorunlu olarak biliyoruz. Şayet "bu örneklerde yapmak, yapmamaktan üstündür, dolayısıyla örneklerde iki taraf arasında eşitlik yoktur" denirse biz şöyle deriz: İki yoldan birini izlemek, diğer yolu terk etmeyi gerektirir ve bunun aksi de öyledir. İki yolu izlemek eşit olduğunda ise ikisinden birini izlemek ve terk etmek özel bir tarzda eşit demektir. Bu özel tarz ise kişinin o yolu bırakıp diğerine girmesidir. Yine her iki izleme de güç yetirilebilen ve birbirine eşit olan iki durumdur. Biri diğerine hiçbir saik olmaksızın tercih edilmiştir ki varmak istediğimiz sonuç budur.

[٦٣٥] لنا في وجود الإرادة بدونهما أن الهارب من السبع إذا عنّ أي ظهر له طريقان متساويان في الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة منه فإنه مع كونه ملجأ في الهرب يختار أحدهما بإرادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجح أحدهما لنفعٍ يعتقده فيه ولا على ميلٍ يتبعه بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة. لا أقول: لا يكون للفعل مرجح على عدمه فإن الهارب بإرادته مرجح إياه على تركه بل أقول: لا يكون إليه أي إلى الفعل داعٍ باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له ومعلومٌ بالضرورة أنه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه أحدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة، و معلومٌ بالضرورة أيضاً أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً فيه حتى يفترسه السبع، وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما بلا داعٍ له يرجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك جائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فإنه يختار أحدهما من غير داعٍ يدعوه إليه؛ وإذا ثبت في هذه الأمثلة وجود الإرادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما إذ لا وجود للتابع بدون المتبوع.

[٦٣٦] والمعتزلة ادّعوا الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره أحدهما على الآخر إلا لمرجحٍ يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلاً.

[٦٣٧] والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة فإنّا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجحٍ وداعٍ كما تحققته. فإن قيل: من البين أن الفعل في هذه الأمثلة راجحٌ على الترك فلا تساوي فيها بينهما. قلنا: سلوك أحد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر، وبالعكس فإذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على وجهٍ مخصوص وهو أن يتركه سالكاً للآخر، وأيضاً السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا داعٍ إليه وهو المطلوب.

[638] Mu‘tezile şöyle diyebilir: Eşitlik varsayımı, eşitliğin gerçekleşmesini gerektirmez. Varsayılan bu durumlarda kişinin inancına bağlı olarak bir müreccih bulunmalıdır. Çünkü müreccih olmadığı takdirde kişi, eşitliği farz edilen şeylerden hiçbirini tercih edemez. Müreccihin farkına varmak ise bu farkındalığı fark etmeyi gerektirmez. Belki de söz konusu dehşet, farkındalığın hafızada sürekli kalmamasının sebebi olmuştur da bu nedenle kaçan kimse o durumda mürecciha dair bir farkındalığa sahip olduğunu şimdi bilmemektedir.

[639] Denilmiştir ki iki yolun kurtuluş bakımından eşit olduğu varsayıldığında kaçanın tabiatı, sol tarafındaki yolu izlemeyi gerektirir. Çünkü güç, sağda daha çoktur. Güçlü ise zayıfı defeder. Nitekim topuğu üzerinde dönen kimsede bu durum görülmektedir. İki kadeh ve iki çörek örneğine gelince kişi sağına yakın olanı tercih eder.

Dördüncü Maksat: [İrade, Arzudan/Şehvetten Başkadır]

[640] *İrade,* nefsin haz veren şeylere istek duyması demek olan *arzudan başkadır. Bunun iki gerekçesi vardır. Birincisi: İrade bazen kendisine taalluk eder. Arzu ise böyle değildir.* Çünkü arzu, kendisine değil, hazlara taalluk eder. Arzu, kendisiyle ilgili olarak zikredildiğinde bununla mecaz yoluyla irade kastedilir. Mesela hastaya "ne arzularsın" denildiğinde "arzulamayı arzuluyorum" der ki bunun anlamı, "arzulamayı istiyorum"[16] demektir.

[641] *Fakat bu* fark *sorunludur.* Sen *bu sorunu tercih ettiğimiz* irade *tarifinden bilebilirsin.* Yani irade "menfaat inancı veya bu inancı izleyen meyildir" şeklinde tarif edildiğinde iradenin kendisine taalluk etmesi mümkündür. Çünkü kişi herhangi bir fiilin menfaatine inanması veya ona meyletmesinde kendisinin bir menfaati olduğuna inanabilir, sonra da o inanca ve onu izleyen şeye meyledebilir. Fakat irade yazarın tercih ettiği şekilde "güç yetirilen şeyin iki tarafından birinin gerçekleşmesini belirleyen sıfat" olarak açıklandığında iradenin kendisiyle ilgili olması mümkün değildir. Çünkü bizim irademiz, kendi kudretimiz dahilinde değildir. Aksi halde onun bizde meydana gelmesi başka bir iradeye ihtiyaç duyardı ve bu sonsuza dek teselsül ederdi. Ama bu farkı, yüce Allah'ın bizi iradeye kadir kılması varsayımına göre zikrederlerse durum değişir. Zira âlimler, bu varsayımdan hareketle,

[٦٣٨] نعم للمعتزلة أن يقولوا: ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده إذ لولاه لم يختر شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلأجل ذلك لا يعرف الهارب الآن أنه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة.

[٦٣٩] هذا وقد قيل: إذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فإن طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لأن القوة في اليمين أكثر، والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه، وأما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو أقرب إلى اليمين.

المقصد الرابع

[٦٤٠] **الإرادة مغايرة للشهوة** التي هي توقان النفس إلى الأمور المستلذة **لوجهين؛ الأول الإرادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة** فإنها لا تتعلق بنفسها بل باللذات، وإذا ذكرت متعلقةً بنفسها كانت مجازاً عن الإرادة كما قيل لمريض: ما تشتهي. فقال: أشتهي أن أشتهي، أي أريد أن أشتهي.

[٦٤١] **وفيه** أي في هذا الفرق **نظر تعرفه** أنت **مما اخترناه** في الإرادة **من التعريف** يعني أنه إذا فسر الإرادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعلٍ من الأفعال أو في ميله إليه نفعاً له ثم يميل إلى ذلك الاعتقاد وما يتبعه، وأما إذا فسرت بما اختاره من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لأن إرادتنا ليست مقدورةً لنا وإلا احتاج حصولها فينا إلى إرادةٍ أخرى وهكذا إلى ما لا يتناهى؛ اللهم إلا أن يذكروا هذا الفرق على تقدير إقدار الله تعالى إيّانا على الإرادة فإن العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك

kudret dahilinde bulunan o iradenin, kul tarafından başka bir iradeyle irade edilip edilmediğinde ihtilaf etmişlerdir. Eş'arîler bunu kabul etmişlerdir. Zira bir fiil, ona güç yetiren, onu bilen ve hatırlayan bir failden ancak iradesiyle meydana gelir. Ebû Ali el-Cübbâî ise irade sayesinde yapanın, o iradeyi başka bir iradeyle irade etmiş olmasının imkânsız olduğunu söylemiştir.

[642] *İkinci gerekçe: İnsan bazen* çok *nahoş bir ilacı içmek ister de onu arzulamadığı hatta nefret ettiği halde içer.* Bazen lezzetli bir yemeği arzular ama yemeğin kendisini öldüreceğini bildiğinde onu istemez. Şu halde irade ve arzudan her biri diğeri olmaksızın var olmaktadır. Bazen bu ikisi tek bir şeyde bir araya gelirler. Dolayısıyla aralarında varlık bakımından bir yönden genellik ilişkisi vardır. Aynı durum istememe/kerâhet ve nefret arasında da vardır. Zira sözü edilen ilaç olayında iradenin mukabili olan kerâhet değil, nefret vardır. Haram olan lezzetli bir şey söz konusu olduğunda zahitlerin ona karşı doğal nefreti değil, kerâheti vardır. Bazen nefret edilen bir haramda bu ikisi de bir araya gelir.

Beşinci Maksat: [İrade, Temenniden Başkadır]

[643] *İrade temenniden başkadır. Zira* muhakkiklere göre *irade yalnızca* kendisine *eşlik eden makdûra taalluk eder. Temenni ise* zâtî *imkânsız ve geçmişe taalluk edebilir.* Bir grup temenninin iradenin bir türü olduğunu vehmetmiş ve temenniyi "gerçekleşmeyeceği bilinen veya gerçekleşeceğinde kuşku duyulan şeyin irade edilmesidir" şeklinde tarif etmişlerdir. Eş'arîlik ve Mu'tezile'nin muhakkikleri ise temenninin iradeden başka bir şey olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Daha önce geçtiği üzere *onların irade adını verdiği meyil, iradeden ziyade temenniye benzemektedir.* İyi düşün!

Altıncı Maksat: Şeyi İrade Etmek Onun Zıddını İstememek midir?

[644] *Şeyh* Eş'arî ve ashabının birçoğu *şöyle demiştir: Şeyi irade etmek, tam olarak onun zıddını istememektir. Çünkü* şeyi irade etmek söz konusu *o* isteksizlikten *başka olsaydı onun ya misli ya zıddı ya farklısı* yani onun misli veya zıddı olmayan bir şey *olurdu. Misli veya Zıddı olması durumunda* iki mütemâsil ve iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsızlığı nedeniyle *onunla bir araya gelemezdi. Farklı olması durumunda ise onun zıddıyla* hatta her biri diğerinin zıddıyla *bir araya gelirdi. Çünkü şeyden farklı olanın onunla ve onun zıddıyla bir araya gelmesi mümkündür.* Buna örnek, karadan farklı olan harekettir. Hareket, hem karalık hem de aklıkla bir araya gelir. *Fakat* zıddı istememenin zıddı, zıddı istemektir. Bu da

الإرادة المقدورة هل تكون مرادةً للعبد بإرادةٍ أخرى أو لا؛ أوجبه الأشاعرة إذ لا يصدر فعل عن فاعلٍ قادرٍ عالم به ذاكر له إلا بإرادته، وقال الجبائي: يستحيل كون الفاعل للإرادة مريداً لها بإرادةٍ أخرى.

[٦٤٢] الوجه الثاني أن الإنسان قد يريد شرب دواءٍ كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده إذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدةٍ من الإرادة والشهوة بدون الأخرى، وقد يجتمعان في شيءٍ واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود، وكذا الحال بين الكراهة والنفرة إذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للإرادة، وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضاً في حرامٍ منفور عنه.

المقصد الخامس

[٦٤٣] أنها أي الإرادة غير التمني فإنها لا تتعلق إلا بمقدورٍ مقارنٍ لها عند أهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة أن التمني نوعٌ من الإرادة حتى عرّفوه بأنه إرادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه، واتفق المحققون من الأشاعرة والمعتزلة على أن التمني غير الإرادة والميل الذي يسمونه إرادة كما مرّ هو بالتمني أشبه منه بالإرادة فتأمل.

المقصد السادس

[٦٤٤] قال الشيخ الأشعري وكثيرٌ من أصحابه: إرادة الشيء كراهة ضده بعينها إذ لو كانت إرادة الشيء غيرها أي غير تلك الكراهة فإما مثلها أو ضدّها فلا تجامعها لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين، وإما مخالف لها أي أمر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحدةٍ منهما ضد الأخرى إذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فإنها تجامعه وتجامع البياض أيضاً، ولكن ضد كراهة الضد هو إرادة الضد فيلزم جواز

şeyi irade etmek ile onun zıddını irade etmenin bir araya gelmesini gerektirir. Ama iki zıdda dair iki irade, birbirine zıttır ve bir araya gelmeleri mümkün değildir. Aynı şekilde *şeyi irade etmenin zıddı, zıddı irade etmektir.* Dolayısıyla zıddı istememek ile şeyi irade etmenin zıddının bir araya gelmesi mümkün görüldüğünde *zıddı istememek ile onu irade etmenin bir araya gelmesinin* mümkün görülmesi *gerekir.* Yazar "şeyi irade etmenin zıddı, o şeyi istememektir ve bu takdirde iki zıddın istenmemesi durumu gerekli olur" demedi. Çünkü bu imkânsızdır ve o ikisinin bir arada irade edilmesinin imkânsızlığı ile şeyi irade etme ve onu istememenin imkânsızlığının aksine men edilir. *Ayrıca* zıddı istememenin onu irade etmeyle bir araya gelmesi *imkânsızdır.*

[645] Şeyh Eş'arî'nin istidlâlinin *cevabı şudur: Biz şeyin farklısının onun zıddıyla bir araya geleceğini kabul etmiyoruz. Çünkü o ikisinin birbirinin gerektirmesi mümkündür.* Yani şey ile onun farklısı, her biri diğerinin gerektireni olmak sûretiyle, birbirlerini gerektirebilir. Kuşkusuz gerektirenin, gerekenin zıddıyla bir araya gelmesi imkânsızdır. Bu takdirde iki farklıdan herhangi birinin ötekinin zıddıyla bir araya gelmesi mümkün olmaz. *Ayrıca* tek *şeyin iki farklıya zıt olması mümkündür.* Buna göre şeyin, kendisinden farklı olanın zıddıyla bir araya gelmesi yine mümkün değildir. Aksi halde kendi zıddıyla bir araya gelebilir. *Mesela uyku,* birbirinden farklı olan *bilgi ve kudretin zıddıdır* ve ikisinden herhangi biriyle bir araya gelmez.

[646] *Sonra sizin söylediğiniz* delil, görünüşte *sizin iddia ettiğiniz şeye delâlet etse de bizde onu nefyeden bir delil vardır. Bu delil şudur: Zıddı istememenin şartı, onun farkına varmaktır. Bu hususta* hem *görüş birliği* hem de zorunluluk *vardır. Oysa bazen* şey irade edildiğinde *zıddın farkına varılmaz.* Çünkü şeyin zıddının farkına varılmadığı halde şeyin kendisinin akla gelmesi ve iradenin ona taalluk etmesi mümkündür. Bu takdirde şeye ilişkin *irade, zıddı istememekten ayrılabilir. Dolayısıyla* irade, *zıddı istememenin kendisi olamaz. Özetle şeyin kendisini gerektirmesi, herhangi bir şarta dayalı değildir.* Bu açıktır. Şeyi irade etmenin, onun zıddını istememeyi gerektirmesi ise zıddını farkına varılmasına dayalıdır. Bu zıt, irade meydana geldiği halde meydana gelmemiş olabilir. Dolayısıyla da irade, o istememenin ta kendisi değildir.

[647] Eş'arîlerden biri şöyle demiştir: "Şeyh Eş'arî, iradenin istememenin mutlak olarak aynısı olduğunu iddia etmemiştir, aksine şunu iddia etmiştir: Şeyi irade etmek, onun zıddının farkına varılması durumunda zıddını istememenin aynısıdır." Bu türlü sözlerin ciddiye alınmayacağını gözden kaçırmayasın.

اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لكن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضدّ إرادة الشيء إرادة الضدّ فإذا جوّز اجتماع كراهة الضد مع ضدّ إرادة الشيء فيلزم كراهة الضد مع إرادته أي يلزم جواز اجتماعهما؛ وإنما لم يقل: ضدّ إرادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذٍ كراهة الضدين، لأن استحالته ممنوعةٌ بخلاف استحالة إرادتهما معاً واستحالة إرادة الشيء مع كراهته وأنه أي اجتماع كراهة الضد مع إرادته محال.

[٦٤٥] والجواب عن استدلال الشيخ أنّا لا نسلم أن المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما أي تلازم الشيء ومخالفه بأن يكون كل منهما ملزوماً للآخر، ولا شك أن الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذٍ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضدّ صاحبه، و جواز كون الشيء الواحد ضدّاً للمتخالفين وعلى هذا أيضاً لا يجوز اجتماع الشيء مع ضدّ ما يخالفه وإلا لجاز اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضدٌّ للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما.

[٦٤٦] ثم ما ذكرتم من الدليل وإن دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو أن شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقاً وضرورةً وقد لا يشعر به أي بالضد حال إرادة الشيء إذ يجوز أن يخطر شيء بالبال وتتعلق به الإرادة مع الغفلة عن ضده فتنفك حينئذٍ الإرادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا تكون الإرادة نفسها. وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وهو ظاهر، واستلزام إرادة الشيء كراهة ضده متوقفٌ على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلاً مع حصول الإرادة فلا تكن الإرادة نفس تلك الكراهة.

[٦٤٧] ومنهم من قال: إن الشيخ لم يدّعِ أن الإرادة عين الكراهة على الإطلاق بل ادّعى أن إرادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضدّ؛ ولا يذهب عليك أن مثل هذا الكلام مما لا يلتفت إليه.

[648] Şeyi irade etmek ile onun zıddını istememek arasındaki *başkalık,* yaptığımız açıklamalar sayesinde *ortaya çıktığına göre acaba irade,* bir kısım durumlarda zıddı istememekten ayrıldığı açıklandığından, mutlak olarak değil de *zıddın farkına varmak şartıyla zıddı istememeyi gerektirir mi? Bu hususta ihtilaf edilmiştir. Kâdî* Ebû Bekir Bâkıllânî ve İmâm *Gazzâlî gerektirdiğini söylemiştir.* Buna göre zıddının farkında olarak şeyi irade etmek, irade eden nezdinde zıddın istenmemesini gerektirir. Yazara göre *zâhir, buna aykırıdır. Çünkü* bir kimse *her biri eşit şekilde bir yönden irade olan veya biri* diğerinin içerdiği menfaate *ağır basan bir menfaat içerdiği için diğerine üstün gelen iki zıddı isteyebilir.* Bu durumda her ikisi de irade edilir ama irade eşit olmaz. Yazarın dile getirdiği bu zâhir, ancak irade "menfaat inancı veya onu izleyen şey" olarak açıklandığında söylenebilir. Fakat irade, Eş'arîlerin dediği gibi, fiilin iki tarafından birini tahsis edip onunla birlikte bulunan bir sıfat olarak açıklandığında söylenemez. Çünkü iki zıddı irade etmek, ikisinin bir araya gelmesini gerektirir.

Yedinci Maksat:
[İrade, Taalluk Ettiği Şeye Bir Sıfat Verir mi?]

[649] Eş'arîlerden *Kâdî Bakıllânî ve* Mu'tezile'den *Ebû Abdullah el-Basrî şöyle demiştir: İrade taalluk ettiği şeye bir sıfat verir.* İradenin taalluk ettiği şey, ister bir fiil ister bir söz olsun bu sıfat, onun zâtına zait sıfattır. *Buna göre irade fiile itaat ve isyan oluşunu, söze ise emir ve tehdit oluşunu verir.* Mesela kişinin iradesiyle yüce Allah'a secde etmesi itaat iken puta secde etmesi isyandır.

[650] *Eğer* Kâdî ve Basrî *iradenin,* taalluk ettiği şeye dışta var olan *sübûtî bir sıfat vermesini kastetmişlerse* iradenin böyle olduğu *men edilir. Onların söylediği* fiilin itaat veya isyan oluşu ve sözün de emir veya tehdit oluşu dışta gerçekliği bulunmayan *itibârî* bir vasıftır. *Nasıl olur! Sözün bütün olarak* beraberce *dışta varlığı yoktur. Nasıl olur da onunla* vücûdî *bir sıfat kâim olabilir!* Eğer Kâdî ve Basrî irade taalluk ettiği şeye itibârî bir vasıf verir demek istemişlerse bunda tartışma yoktur ve bunu zikretmekte de çok fayda olduğu düşünülemez.

[٦٤٨] وإذا ظهر التغاير بين إرادة الشيء وكراهة ضده بما بيّناه فهل الإرادة مستلزمةٌ لكراهة الضد لا مطلقاً إذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل بشرط الشعور به أي بالضد مختلف فيه. قال القاضي أبو بكر و الإمام الغزالي: مستلزمة أي إرادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروهاً عند ذلك المريد، والظاهر عند المصنف خلافه لجواز أن يريد الشخص الضدين كل واحدٍ منهما من وجه إرادة على السوية، أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفعٍ راجحٍ على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية. وهذا الظاهر الذي ذكره إنما يتأتّى إذا فسرت الإرادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه، وأما إذا فصلت بصفةٍ مخصصةٍ لأحد طرفي الفعل مقارنةً كما هو رأي الأشاعرة فلا لأن إرادة الضدين تستلزم اجتماعهما معاً.

المقصد السابع

[٦٤٩] قال القاضي من الأشاعرة وأبو عبد الله البصري من المعتزلة: الإرادة تفيد متعلقها صفةً زائدة عن ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلاً أو قولاً فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بإرادته لله تعالى ومعصية كالسجود بإرادته للصنم وللقول تفيد كونه أمراً أو تهديداً.

[٦٥٠] فإن أرادا أي القاضي والبصري أنها أي الإرادة تفيد متعلقها صفةً ثبوتيةً موجودةً في الخارج منع كون الإرادة كذلك، وما ذكراه من كون الفعل طاعة أو معصية، وكون القول أمراً أو تهديداً وصفٌ اعتباريٌّ لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود لجملته معاً فكيف تقوم به صفةٌ وجودية، وإن أرادا أنها تفيد متعلقها صفةً اعتبارية فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة.

Nefsânî Niteliklerin Dördüncü Türü: Kudret

Kudret hakkında on dört, hatta ilerde öğreneceğin üzere on üç maksat vardır.

Birinci Maksat: Kudretin Tarifi

[651] *Kudret, irade doğrultusunda tesir eden bir sıfattır. Böylece bilgi gibi tesir etmeyen şey,* bu tarifin *dışında kalmaktadır.* Çünkü her ne kadar kudretin tesiri bilgiye dayansa da bilginin tesiri yoktur. Yine basît unsurlara ait *tabiat gibi irade doğrultusunda olmaksızın tesir şey de* tarifin dışına kalmaktadır.

[652] *Denilmiştir ki* kudret, *muhtelif fiillerin yakın ilkesi olan şeydir.* İlkeyle kastedilen, müessir fâildir. "Yakın" sözüyle hayvânî ve bitkisel nefisler gibi vasıtalı olarak tesir eden uzak ilkeden sakınılmaktadır. Zira hayvan ve bitki nefisleri, büyütme, besleme ve doğurma gibi muhtelif fiillerin ilkeleridir fakat onlar, tabiatları ve nitelikleri kullanarak bu fiilleri yaptığından uzak ilkelerdir.

[653] Böyle söylenmiştir. Ama bu açıklama sorunludur. Çünkü sözü edilen fiillerde müessir olan, bitki ve hayvan nefisleri değil de tabiatlar ve nitelikler ise tarifteki ilke kelimesi bu nefisleri dışarıda bırakır. Çünkü ilke fâildir. Şayet o fiillerde müessir olan, nefisler olup tabiatlar ve nitelikler nefislerin aletleri ise "yakın" sözü nefisleri dışarıda bırakmaz. Çünkü yakın fâil, bazen alet kullanma ihtiyacı duyabilir.

[654] Bazen şöyle denir: Söz konusu nefislerin tabiat ve nitelikleri kullanmasının anlamı, onları bu fiillere tesir etmek için uyarmaktır. Bu uyarıyla nefisler, zorlamalı hareketteki zorlayıcıya benzer. Çünkü zorlayıcı, zorlanan şeyin tabiatını hareket ettirmek için zorlar. Dolayısıyla görünüşte nefisler ilkeye dahildir ama "yakın" kaydıyla tarifin dışında kalmaktadır.

[655] *Birinci* açıklamaya *göre felek nefsi kudrettir.* Çünkü o, irade doğrultusunda tesir etmektedir. Bu, ancak tarifte geçen sıfat kelimesi, tıpkı "güç/kuvve" kelimesinin cevher ve arazı içermesi gibi cevher ve arazı içerdiğinde doğru olabilir. Yahut felek nefsiyle feleğin cevheri olan nefsi değil sıfatı kastedildiğinde doğru olabilir. Ama bu da son derece uzak bir yorum olur.

النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة

وفيه مقاصد أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه

الأول في تعريف القدرة

[٦٥١] وهي صفةٌ تؤثر على وفق الإرادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم إذ لا تأثير له وإن توقف تأثير القدرة عليه، و خرج أيضاً ما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة للبسائط العنصرية.

[٦٥٢] وقيل: القدرة ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فإنها مبادئ لأفعال مختلفة مثل الإنماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادئ لها باستخدام الطبائع والكيفيات.

[٦٥٣] هكذا قيل وفيه بحث لأن المؤثر في هذه الأفاعيل إن كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجةً بقيد المبدأ لأنه الفاعل، وإن كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لأن الفاعل القريب قد يحتاج إلى استعمال الآلة.

[٦٥٤] وقد يقال: معنى استخدامها إياهما أنها تنهضهما للتأثير في هذه الأفاعيل وبهذا الإنهاض أشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فإنه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلةً في المبدأ وخارجةً بالقريب.

[٦٥٥] فالنفس الفلكية قدرةٌ على التفسير الأول لأنها تؤثر على وفق الإرادة؛ وهذا إنما يصح إذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معاً كتناول القوة إياهما أو يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفةً للفلك لا نفسه الجوهرية وإن كان مستبعداً جداً.

[656] *İkinci* açıklamaya *göre felek nefsi kudret değildir.* Çünkü feleğin nefsi, muhtelif fiillerin değil, tek nispette farkındalıkla gerçekleşen tek bir fiilin ilkesidir. *Bitkisel nefis ise bunun aksinedir.* Meşhur nüshalarda “bitkisel nefis” şeklinde geçmektedir. Bunun müstensih hatası olduğu söylenmiştir. Zira yukarıda belirtildiği gibi bitkisel nefis, yakın ilke değildir. Doğrusu “bitkisel güç” demektir. Fakat kitaptaki ifade, *el-Mülahhas*’taki ifadelerle uyumludur. Bitkisel nefsin öyle olmamasının nedeni, ikinci açıklamaya göre onun kudret olmasıdır. Çünkü bitkisel nefis, muhtelif fiillerin yakın ilkesidir. Ama birinci açıklamaya göre bitki nefsi kudret değildir, zira o, fiillerinin farkında değildir. *Hayvânî* güce *gelince o, her iki açıklamaya göre de kudrettir.* Zira hayvan nefsi, irade doğrultusunda tesir eden bir sıfat olup muhtelif fiillerin yakın ilkesidir. *Unsursal güçler ise her iki açıklamaya göre kudret değildir.* Unsursal güçlerle ister onları kâim kılan sûret ister onlarla kâim olan araz kastedilsin fark etmez. Unsurları kâim kılan sûret, basît cisimlerde tabiat adını alırken bileşik cisimlerde o bileşiğin türsel sûreti adını alır. Tabiatın örneği, ateş-olmak ve su-olmaktır. Türsel sûretin örneği ise afyondaki soğutucu sûret ile karibyondaki ısıtıcı sûrettir. Arazın örneği ise sıcaklık ve soğukluktur. Unsursal güçler her iki açıklamaya göre de kudret değildir, zira onların ne iradesi ne şuuru vardır ve ne de fiilleri muhteliftir, bilakis tek düzedir.

[657] *Fakat bu iki* açıklama, *biz* Eş‘arîler topluluğunun *hâdis kudret hakkındaki görüşüyle çürütülür. Çünkü hâdis kudret* asla hiçbir fiilde *müessir değildir.* Dolayısıyla da birinci açıklamaya girmez. Yine kesinlikle *hiçbir eserin ilkesi değildir.* Dolayısıyla ikinci açıklamaya girmez. Her ne kadar bize göre hâdis kudretin fiille ilişkisi varsa da bu ilişkiye *kesb adı verilir.*

[658] Hâdis kudretin müessir olmadığının *delili şudur: İlerde kanıtlanacağı üzere yüce Allah bütün mümkünlere kâdir* hatta bütün mümkünler O’nun eseri *olduğu için* kulun fiili *Allah’ın kudretiyle gerçekleştiği*, yani yüce Allah’ın kudreti, kulun fiiline taalluk ettiği *halde eğer kulun fiili kendi kudretiyle olsaydı* ve onun kudretinin fiilinde tesiri bulunsaydı *Allah* kulun yapabileceği fiillerden *bir fiili irade ettiği ve kul da onun zıddını irade ettiğinde ya her iki iradenin de* beraberce *gerçekleşmesi ya ikisinin de* beraberce *gerçekleşmemesi ya da birisinin aciz olması gerekirdi.* Oysa her ikisinin beraberce gerçekleşmesi, iki zıddın bir araya gelmesini gerektirir. İkisinin de gerçekleşmemesi durumunda kuşkusuz her birinin irade ettiği şeyin gerçekleşmesinin engeli, diğerinin irade ettiğinin gerçekleşmesidir. Buna göre ikisi de gerçekleşmediğinde ikisinin birden gerçekleşmesi gerekecek ve o imkânsızlık ortaya çıkacaktır. Yine

[٦٥٦] دون التفسير الثاني لأنها ليست مبدأً لأفاعيل مختلفة بل لفعلٍ واحد على نسبةٍ واحدة مع الشعور به والنفس النباتية هكذا في النسخ المشهورة، وقيل: هو سهوٌ من الناسخ لما مرّ من أن النفس النباتية ليست مبدأً قريباً، والصواب أن يقال: والقوة النباتية، لكن ما في الكتاب موافقٌ للملخص بالعكس فإنها قدرةٌ على التفسير الثاني لكونها مبدأً قريباً لأفاعيل مختلفة دون التفسير الأول إذ لا شعور لها بأفاعيلها. وأما القوة الحيوانية فقدرةٌ على التفسيرين لكونها صفةً مؤثرةً على وفق الإرادة ومبدأً قريباً لأفعالٍ مختلفة، والقوى العنصرية سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لها ففي الأجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية، وفي الأجسام المركّبة تسمى صورةً نوعية لذلك المركّب كالصورة المبرّدة التي للأفيون والمسخّنة التي للفربيون، أو ما هو عرضٌ قائمٌ بها كالحرارة والبرودة ليست قدرةً على التفسيرين إذ لا إرادة لها ولا شعور وليست أفعالها مختلفة بل هي على نهجٍ واحد.

[٦٥٧] ويرد عليهما أي على التفسيرين القدرة الحادثة على رأينا معاشر الأشاعرة فإنها لا تؤثر في فعلٍ أصلاً فلا تدخل في التفسير الأول وليست مبدأً لأثرٍ قطعاً فلا تدخل في التفسير الثاني و إن كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسباً.

[٦٥٨] والدليل على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة أنه لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيه وأنه أي والحال أن فعل العبد واقعٌ بقدرة الله أي قدرته تعالى متعلقةً بفعل العبد بل هو واقعٌ بتأثيرها فيه لما سنبرهن على أنه تعالى قادرٌ على جميع الممكنات بل جميعها صادرةٌ عنه فلو أراد الله شيئاً من الأفعال المقدورة للعباد وأراد العبد ضدّه لزم إما وقوعهما معاً فيلزم اجتماع الضدين أو عدمهما معاً، ولا شك أن المانع من وقوع مراد كلٍّ منهما وقوع مراد الآخر فإذا لم يقعا وجب وقوعهما معاً ويلزم ذلك المحال، وأيضاً إذا فرض ضدان

aralarında vasıta bulunmayan iki zıt varsayıldığında ikisinin de birden olmaması imkânsızdır. İkisinden birinin güç yetirdiği ve tesir ettiği varsayılan şeye kâdir olmaması ve aciz kalması da aynı şekilde imkânsızdır.

[659] *Şöyle denemez: Biz yüce Allah'ın irade ettiği şeyin gerçekleştiği şıkkını tercih ederiz, zira O'nun kudreti* kulun kudretinden *daha tamdır. Nitekim Allah'ın kudreti,* kulunkinden *daha kapsamlıdır.* Zira kulun kudretinin taallukunun düşünülemeyeceği şeylere Allah'ın kudreti taalluk eder. Bu takdirde kulun kudretinin hiçbir fiilde tesirinin olmaması gerekmez, bilakis varsayılan bu durumda kulun kudretinden daha güçlü bir engel yani yüce Allah'ın kudreti bulunduğu için kudret, tesirini gösteremez. Böyle bir şey Allah'ın birliği hakkındaki temânu' delili hakkında söylenemez. Çünkü eserin meydana gelmemesi, kudrette eksikliktir. Eksik olan ise tanrı olamaz ama kul olabilir.

[660] *Çünkü biz şöyle diyoruz: Kudretin genelliğinin herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü kudretin belirli makdûrdan başkasına taalluku, zorunlu olarak bu belirli şeyde hiçbir etkiye sahip değildir.* Buna göre her ikisinin kudretinin de belirli bir makdûra taalluku varsayıldığında iki kudret, o makdûra kıyasla eşit olacaktır. Dolayısıyla o ikisinin makdûrun iki tarafına tesiri eşit olacaktır. Bu durumda iki kudretten yalnızca birinin tesirinin, diğerinin tesirine engel olması müreccihsiz tercihtir.

[661] Ancak bu açıklama sorunludur. Çünkü iki kudretin belirli bir makdûra taalluku, eşit olmalarını gerektirmez. Zira her iki kâdir de o belirli makdûra güç yetirmekte ortak olmalarına rağmen iki kâdirden birinin o şeye diğer kâdirden daha kâdir olması mümkündür. Kuşkusuz kudret derecelerinin güçlülük ve zayıflık bakımından farklılaşması mümkündür.

[662] Hâdis kudretin tesirini reddettiğimiz bu *delilin aynısıyla Cehm b. Safvan hâdis* kudreti *reddetmiş* ve şöyle demiştir: "Eğer kulun fiil yapmaya kudreti bulunsaydı ve bu fiil de yüce Allah'ın makdûru olsaydı Allah bir şeyi ve kul da onun zıddını irade ettiği varsayıldığında..." Cehm b. Safvan et-Tirmizî'nin kulun kudretini tamamıyla reddeden *bu* düşüncesi *ise cebirde aşırılıktır* ve haddi aşmaktır. Cebir ile tefvîz arasında vasıta yoktur. Nitekim doğrusu da böyledir. Ayrıca Cehm'in savunduğu görüş *mükâberedir* ve bedîhî olarak bilinen şeyin reddedilmesidir. *Çünkü kendi ihtiyarıyla* yüksek bir mekâna *çıkan kimse ile yukarıdan düşen kimse arasındaki fark zorunludur. Birincinin ihtiyarı varken ikincinin yoktur.* Yani birinci

لا واسطة بينهما كان عدمهما معاً محالاً أو كون أحدهما عاجزاً غير قادرٍ على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضاً محال.

[٦٥٩] لا يقال: نختار أنه يقع مقدوراً لله تعالى لأن قدرته أتمّ من قدرة العبد ألا ترى أنها أعمّ منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذٍ عدم تأثير قدرة العبد في فعلٍ أصلاً بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانعٍ أقوى منها أعني قدرة الله تعالى، ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية لأن تخلف الأثر نقصانٌ في القدرة والناقص لا يكون إلهاً، ويجوز أن يكون عبداً.

[٦٦٠] لأنّا نقول: عموم القدرة لا يؤثر فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورةً فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدورٍ معيّن كانت القدرتان متساويتين بالقياس إليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فكون تأثير إحداهما مانعاً من تأثير الأخرى دون العكس ترجيحٌ بلا مرجح.

[٦٦١] وفيه بحث لأن تعلق القدرتين بمقدورٍ معيّن لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعيّن مقدوراً لهما فإن اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز.

[٦٦٢] وبهذا الدليل الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم القدرة الحادثة فقال: لو كان للعبد قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدورٌ لله تعالى فإذا فرض أن الله أراد شيئاً وأراد العبد ضده إلى آخره، وأنه أي ما ذهب إليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلوٌّ وتجاوزٌ عن الحد في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وأنه أي ما ذهب إليه مكابرةٌ أيضاً ودفعٌ لما هو معلومٌ بالبديهة لأن الفرق بين الصاعد إلى موضعٍ عالٍ بالاختيار و بين الساقط عن علوٍّ ضروري فالأول له اختيار أي له صفة يوجد

ardından yükselmenin var olduğu bir sıfata sahiptir, bu sıfatın yükselmede müessir olduğu vehmedilir ve ona kudret ve ihtiyar adı verilir. İkinci ise düşmesine kıyasla o sıfata sahip değildir. Kulun *kudretinin tesirinin bulunmadığına ilişkin bu açıklama sayesinde* Allah'ın kudreti ile kulun kudretinin birbirini men etmesinden kaynaklanan *sorun giderilmiştir.* Dolayısıyla bu sorunu gidermek için Cehm'in düştüğü aşırılığa ihtiyaç yoktur. *Eğer* Cehm *"kudretle kastımız, müessir sıfattan başka bir şey değildir ve* sizin itiraf ettiğiniz gibi *tesir olmadığına göre kudret* de *yoktur" derse sadece adlandırmada tartışmış olur.* Çünkü biz, kulun bedîhî olarak bilinen sıfata sahip olduğunu söylüyoruz ve bu sıfata kudret adını veriyoruz. Cehm bu sıfatı kabul edip de "o, tesiri olmadığı için kudret değildir" derse onun bizimle tartışması sadece kudret lafzının o sıfata söylenip söylenmeyeceğinde olur. Bu ise lafzî bir tartışmadır. Yok eğer "kudretin hakikati ve mahiyeti, onun müessir bir sıfat olduğudur" derse bunu şöyle reddederiz: Tesir, kudretin gereklerindendir ve bazen kudrette bulunmaz. Nitekim bize göre hâdis kudrette tesir yoktur.

İkinci Maksat: İki Kâdir Bir MakdûraTesir Edebilir mi?

[663] Mu'tezile'den *Ebu'l-Hüseyin el-Basrî bunu mutlak olarak mümkün görmüştür.* Denilmiştir ki "mutlak olarak" sözünün anlamı, "iki kâdirin müessir veya kesbeden olması yahut birinin müessir diğerinin kesbeden olması arasında ayrıntıya girmeksizin" demektir. Fakat bu açıklama Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin kesbeden kudret düşüncesini benimsemediği sorunuyla karşı karşıya kalır. Kesbeden kudret düşüncesi Eş'arîlerin ve onlarla paralel düşünenlerin görüşüdür. Şöyle demek muhtemeldir: Mutlaklığın anlamı, yaratan, yaratılan ve iki yaratılmışa nispetledir. Sanki Ebu'l-Hüseyin şunu görmüştür: Temânu' delili, tanrıların çoğalması durumunda olduğu gibi, iki kâdirden yalnızca birinin irade ettiği şeyin meydana gelişi, müreccihsiz tercih olduğunda uygulanabilir, başka durumda uygulanamaz. Zira yaratan, yaratılandan daha kâdirdir. İki yaratılmıştan birinin diğerinden daha kâdir olması ise mümkündür. Bu durumda daha kâdirin irade ettiği şeyin gerçekleşmesi keyfi bir hüküm olmaz.

[664] *Ashab/Eş'arîler ise* onu mutlak olarak değil de yaratıcı bir kâdir ile kesbeden bir kâdir arasında mümkün görmüştür. *Onların bu husustaki dayanakları şudur: Kulun kudreti,* onun makdûrunda *müessir değildir* bilakis kesb yoluyla makdûra taalluk eder. *Oysa yüce Allah'ın kudreti,* bütün şeyleri *kuşatır.* Dolayısıyla kulun makdûru kesb iken yüce Allah'ın makdûru tesirdir.

الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه، وتسمى تلك الصفة قدرةً واختياراً **دون الثاني** إذ ليس له تلك الصفة بالقياس إلى سقوطه **ويندفع الإشكال** اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد **بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته** أي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه إلى ما ارتكبه من الغلو. **فإن قال** جهم: **لا نريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة وإذ لا تأثير** كما اعترفتم به **فلا قدرة** أيضاً **كان منازعاً في التسمية** فإنّا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسمّيها قدرة فإذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال: إنها ليست قدرةً لعدم تأثيرها، كان نزاعه معنا في إطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحثٌ لفظي، وإن قال: حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفةٌ مؤثرة، منعناه بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا.

المقصد الثاني؛ هل يجوز مقدورٌ بين قادرين

[٦٦٣] **جوّزه أبو الحسين البصري** من المعتزلة **مطلقاً** قيل: معناه من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين أو كاسبين، أو أحدهما مؤثراً والآخر كاسباً. ويرد عليه أن أبا الحسين لم يقل بقدرةٍ كاسبة بل هذا مذهب الأشاعرة ومن يحذو حذوهم، ويحتمل أن يقال: معنى الإطلاق بالنسبة إلى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر إلى أن دليل التمانع إنما يتم إذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح كما في تعدد الآلهة، وأما في غيره فلا يتم فإن الخالق أقدر من المخلوق ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الأقدر تحكماً.

[٦٦٤] **و** جوّزه **الأصحاب** لا مطلقاً بل بين قادرٍ خالق وقادرٍ كاسب **بناءً على إثبات قدرةٍ للعبد غير مؤثرة** في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب **مع شمول قدرة الله تعالى** لجميع الأشياء فيكون مقدور العبد كسباً مقدوراً لله تعالى تأثيراً.

[665] *Mu'tezile ise* bir makdûrun iki kâdir arasında bulunmasını mutlak olarak *reddetmiştir. Onların dayanakları ise* kendi görüşlerine göre *müessir olmayan bir kudretin imkânsızlığıdır.* Hatta onlara göre kudret yalnızca müessir olabilir. *Dolayısıyla* bir makdûrun iki kâdir arasında bulunması varsayımı, *temânu' durumunu gerektirir.*

[666] Yukarıda geçtiği gibi *ashâbımızdan/Eş'arîlerden* bir makdûrun biri kesbeden ve diğeri müessir olan iki kudret arasında bulunmasını *mümkün görenler, hem iki müessir kudret* arasında bir makdûrun bulunmasının *temânu'dan dolayı imkânsız olduğu hem de* bir makdûrun *iki kesbeden kudret* arasında bulunmasının *imkânsızlığı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Çünkü kesb,* yüce *Allah'ın hâdis kudrete* taalluk eden bir fiil *yaratmasıdır.* Hâdis kudret ise kendisine ait *mahallin dışında herhangi bir fiile taalluk edemez. Dolayısıyla Zeyd, Amr'ın fiiline güç yetiremez ve tek bir fiilin mahalli olan iki kişi düşünülemez* aksine iki kişiden her biri, diğerinin fiilinden şahıs olarak bile olsa başka olan bir fiilin mahallidir. Bu bakımdan iki kesbeden kudretin, şahıs bakımından bir olan fiilde birleşmesi mümkün değildir.

Üçüncü Maksat: [Kudret Vücûdî Bir Sıfattır]

[667] Eş'arîler, Mu'tezile ve başkaları şu hususta görüş birliğine varmıştır: Kudret vücûdî bir sıfat olup onunla birlikte terk yerine fiil ve fiil yerine terk gerçekleşir. *Bişr b. Mu'temir şöyle demiştir:* Hâdis *kudret, bünyenin afetlerden salim olmasından ibarettir.* Böylece Bişr, kudreti ademî bir sıfat yapmıştır. O şöyle demiştir: *"Kudretin* bünyenin salim oluşuna *ilave bir sıfat olumlamak isteyen kimse kanıt getirmelidir."* İmâm Râzî *Muhassal*'da Bişr'in görüşünü tercih etmiştir. Zira şöyle demiştir: "Bizim hakkımızda kudretle şayet organların salim oluşu kastediliyorsa bu anlaşılabilir, şayet başka bir şey kastediliyorsa bu, tartışmalıdır." *Dırar b. Amr ve Hişam b. Sâlim şöyle demiştir: "Hâdis kudret, kâdirin bir parçasıdır.* Buna göre alma kudreti, sağlıklı elden ibaretken yürüme kudreti sağlıklı ayaktan ibarettir." *Denilmiştir ki,* kudret *makdûrun bir parçasıdır.* Bunun yanlışlığı gizlenmeyecek kadar açıktır.

Dördüncü Maksat: Hâdis Kudreti İspatın Yolu

[668] *Hâdis kudreti ispat* ve onu bilme *yolunda ihtilaf edilmiştir. Doğrusu* Eş'arîlerin görüşüdür: *Hâdis kudretin* varlığı *vicdânla bilinir. Nitekim biz*

[٦٦٥] ومنعه المعتزلة أي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقاً بناءً على امتناع قدرةٍ غير مؤثرة على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم إلا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدورٍ بين قادرين.

[٦٦٦] والمجوّزون من أصحابنا لكون مقدورٍ بين قدرة كاسبة وقدرةٍ مؤثرة كما مرّ اتفقوا على امتناع مقدورٍ بين قدرتين مؤثرتين للتمانع و على امتناع مقدورٍ بين قدرتين كاسبتين لأن الكسب هو أن يخلق الله تعالى فعلاً متعلقاً للقدرة الحادثة وأنها أي القدرة الحادثة لا تتعلق بفعلٍ خارجٍ عن المحل أي محل تلك القدرة الحادثة فلا يقدر زيد على فعل عمرو، ولا يتصور اثنان هما في محلّ لفعلٍ واحد بل يكون كل واحدٍ من الاثنين محلاًّ لفعلٍ مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعلٍ واحدٍ شخصي.

المقصد الثالث

[٦٦٧] اتفقت الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفةٌ وجودية يتأتّى معها الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل وقال بشر بن المعتمر: القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفةً عدمية. قال: فمن أثبت صفةً زائدةً على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الإمام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال: المرجع بالقدرة في حقّنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول، وإن كان إلى أمرٍ آخر ففيه النزاع، وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم إنها أي القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الأخذ عبارةٌ عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة، وقيل: القدرة بعض المقدور وفساده أظهر من أن يخفى.

المقصد الرابع

[٦٦٨] اختلف في طريق إثباتها أي إثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الأشاعرة وهو أنها تعرف ويعلم وجودها بالوجدان كما أشرنا إليه حيث

kendi tercihiyle yukarı çıkan kimse ile yüksekten düşen kimse arasındaki fark zorunludur derken *buna işaret etmiştik.* Çünkü biz düşme halinin aksine yükselme halini, hâdis kudrete ait bir durum olarak buluyoruz. Aynı şekilde titreme hareketi ile ihtiyârî hareket arasında da zorunlu bir fark buluyoruz.

[669] *Mu'tezile'den Hemedânî şöyle demiştir:* Hâdis kudreti ispatın yolu *fiilin mevcutların sadece bir kısmı tarafından gerçekleştirilebilmesidir.* Biz, bir fiilin bir mevcut tarafından yapılabildiğini ve başka bir mevcut tarafından yapılamadığını bildiğimizde birincinin ona kudreti bulunduğunu ama ikincinin ona kudreti bulunmadığını biliriz.

[670] *Biz şöyle deriz: Sana göre* fiili yapması *engellenen kimse* o fiile *kâdirdir* ve onun o fiile kudreti bulunduğu bilinir. *Oysa o kimse* fiili yapmaktan engellendiği esnada *fiili gerçekleştiremez* hatta fiili yapması müteazzirdir. Dolayısıyla hâdis kudreti ispatın yolu, fiili yapmayla sınırlı değildir.

[671] *Şayet* Hemedânî *"engellenen kimsenin fiili yapması, engelin kalkması varsayımına bağlıdır" derse biz şöyle deriz: Acizden de engelin yani acizliğin kalkması şartıyla fiil gerçekleşir.* Bu durumda acizin de kâdir olması gerekir.

[672] Eğer Hemedânî şöyle derse: "Kudret, fiili mümkün kılan şeydir, zorunlu kılan şey değildir. Kuşkusuz engellenen kimse, mümkün kılan şeye sahip olmakla nitelenir ama engelden dolayı bu şeyi gerçekleştirmemiştir. Oysa aciz böyle değildir. Çünkü acizde fiili mümkün kılan bir şey yoktur." Biz şöyle deriz: Hiç şüphesiz bilinen, içinde bulundukları durumda kaldıkları sürece fiilin her ikisine de müteazzir olduğudur. İçinde bulundukları durumun zâil olduğu varsayıldığında ise her ikisi de fiili yapabilir. Mümkün kılan şeyin birinde var olduğunu ama diğerinde bulunmadığını da nereden çıkardın!

[673] Ebû Ali *el-Cübbâî şöyle demiştir:* Kudreti bilmenin yolu, *kişinin sağlıklı* ve afetlerden selamette *olduğunu bilmektir. Biz deriz ki, bazen* bu sağlık kişide *bulunduğu halde* kişi uyku ve acizlik gibi *kudretin zıtlarıyla nitelenmesi nedeniyle kudret bulunmaz.* Dolayısıyla o sağlığın bilinmesi, kudretin bulunduğunu bilmeyi gerektirmez. Nasıl olur! O zıtlarla nitelenen sağlıklı kimsenin kudreti olmadığında *icmâ vardır.*

قلنا: إن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علوٍّ ضروري فإنّا نجد حالة الصعود أمراً ثابتاً لها دون حالة السقوط، وكذا نجد تفرقةً ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار.

[٦٦٩] وقال الهمداني من المعتزلة: هو أي طريق إثباتها تأتّي الفعل أي تيسره من بعض الموجودين دون بعض فإذا علمنا تيسّر فعلٍ من موجود وتعذّره من غيره علمنا أن الأول له قدرة دون الثاني.

[٦٧٠] قلنا: الممنوع من الفعل قادرٌ عندك على الفعل ومعلومٌ قدرته عليه ولا يتأتّى منه الفعل حال كونه ممنوعاً منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق إثباتها بتأتّي الفعل.

[٦٧١] فإن قال الهمداني: يتأتّى الفعل منه أي الممنوع بتقدير ارتفاع المانع. قلنا: فالعاجز يتأتّى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم أن يكون العاجز قادراً.

[٦٧٢] فإن قال: القدرة مصحّحةٌ للفعل لا موجبةٌ له ولا شك أن الممنوع موصوفٌ بما يصحّحه إلا أنه تخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاجز إذ ليس معه ما يصحّح الفعل. قلنا: المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما، وإذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فمن أين لك وجود المصحح مع أحدهما دون الآخر.

[٦٧٣] وقال أبو علي الجبائي: هو أي طريق العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات. قلنا: قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه بأضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزماً للعلم بثبوت القدرة؛ كيف والصحيح المتصف بتلك الأضداد لا قدرة له إجماعاً.

Beşinci Maksat: *[Kudret Fiille Birlikte midir Yoksa Fiilden Önce midir?]*

[674] *Şeyh Eş'arî* ve ashabı *şöyle demiştir:* Hâdis *kudret, fiille birliktedir.* Yani hâdis kudret, fiil meydana geldiği esnada var olur ve bu durumda ona taalluk eder; *fiilden önce* ona taalluk etmesi bir yana *var bile değildir. Çünkü fiilden önce fiil mümkün değildir* hatta fiilin fiilden önce varlığı imkânsızdır. *Aksi halde* yani fiilin fiilden önce varlığı imkânsız olmayıp da mümkün olması halinde fiilin, meydana geldiği durumdan önceki durumda var olduğunu *farz edelim. Bu takdirde* fiilden önce olduğunu varsaydığımız durum böyle değildir, aksine *o, fiilin olduğu durumdur. Bu ise* imkânsız *bir çelişkidir.* Çünkü fiilden önce gelenin fiille birlikte oluşu, iki çelişiğin yani önce gelen ile önce gelmeyenin bir arada bulunmasını gerektirir. Şu halde fiilin kendisinden önce olması bir imkânsızlığı gerektirmektedir. Dolayısıyla da mümkün değildir. Zira mümkün olan şey, bizzat imkânsızı gerektirmez. Fiil kendisinden önce mümkün olmadığına göre kendisinden önce makdûr da olamaz. Bu nedenle fiilden önce onu yapma kudreti de var olamaz. Kuşkusuz kudretin fiilden sonra varlığı düşünülemez. O halde kudret, fiille birlikte var olur ki amaçlanan da budur.

[675] *Şöyle denirse:* Biz, kudret bir durumda var olduğunda fiilin varlığına o durumda taalluk eder iddiasında değiliz ki fiilin o durumda var olma imkânı ortaya çıksın. Aksine diyoruz ki *söz konusu durumda kudret, fiili ikinci durumda gerçekleştirme kudretidir.* Önceki kudretin fiile *bu* şekildeki taalluku, fiilin *önceki durumda imkânını gerektirmez aksine ikinci durumda imkânını gerektirir.* Dolayısıyla sizin "fiil, meydana gelmeden önce mümkün değildir" sözünüz, kudretin fiilden önce varlığının imkânı hakkında bize zarar vermez.

[676] *Biz şöyle deriz:* Size göre hâdis kudretin fiildeki tesiri ve onu var etmesinden ibaret olan *gerçekleştirme,* fiildeki tesir, fiilden ibaret olan eserin meydana gelmesinin aynısıdır anlamında *fiilin kendisi ise bu* gerçekleştirme *o durumda imkânsızdır. Çünkü belirttiğimiz* üzere fiilin, meydana geldiği zamandan önce meydana gelmesi imkânsızdır. *Şayet fiilin kendisinden başka bir şey ise söz o şeye döner.* Çünkü gerçekleştirme, hâdis bir mümkündür. Dolayısıyla onda kudretin tesiri bulunmalıdır. Bu durumda da gerçekleştirmeden önce başka bir gerçekleştirme olacak *ve teselsül ortaya çıkacaktır.* Şöyle ki, kudret ile fiil arasında sonsuz gerçekleştirme ve tesirler olacaktır.

المقصد الخامس

[٦٧٤] قال الشيخ وأصحابه: القدرة الحادثة مع الفعل أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه وإلا أي وإن لم يمتنع وجوده قبله بل أمكن فلنفرض وجوده فيه فهي أي فالحالة التي فرضناها أنها حالةٌ سابقةٌ على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل. هذا خلفٌ محال لأن كون المتقدم على الفعل مقارناً له يستلزم اجتماع النقيضين أعني كونه متقدماً وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكناً إذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات، وإذا لم يكن الفعل ممكناً قبله لم يكن مقدوراً قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذٍ، ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين أن تكون موجودةً معه وهو المطلوب.

[٦٧٥] فإن قيل: نحن لا ندّعي أن القدرة إذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم إمكان وجوده فيه بل نقول: القدرة في الحال إنما هي على إيقاع الفعل في ثاني الحال وهو أي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي إمكانه أي إمكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا يضرّنا ما ذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودةً قبله.

[٦٧٦] قلنا: الإيقاع الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وإيجادها إياه على رأيكم إن كان نفس الفعل على معنى أن التأثير في الفعل هو عين حصول الأثر الذي هو الفعل فمحال أي فالإيقاع محال في الحال لما ذكرنا من أن حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وإن كان غيره عاد الكلام فيه لأن الإيقاع ممكنٌ حادث فلا بد له من تأثيرٍ للقدرة فيه فللإيقاع إيقاع آخر ولزم التسلسل بأن يكون بين القدرة والفعل إيقاعات وتأثيرات غير متناهية.

"Gerçekleştirme, itibari bir durum olup onun başka bir gerçekleştirmeye ihtiyacı yoktur" denemez. Zira biz diyoruz ki, gerçekleştirenin gerçekleştirmemeyle değil de gerçekleştirmeyle nitelenmesi kesinlikle bir tercihe muhtaçtır. Tesir ve gerçekleştirmeyle kastedilen de budur.

[677] *Ancak* Şeyh Eş'arî'nin zikrettiğimiz *bu* delilinde *"fiilin, fiilden önce meydana gelişi imkânsızdır" sözüne dönük bir sorun vardır. Çünkü bununla bazen* "fiilin, *fiilden önce olması şartıyla* bir zamanda meydana gelişi, imkânsızdır" *anlamı kastedilir. Bu anlamda herhangi sorun yoktur, zira onun çelişkili olduğunda kuşku yoktur.* Çünkü o zamanın, fiilden hem önce olmasını hem de önce olmamasını aksine onunla birlikte olmasını gerektirir. Yine fiilin varlığı ile yokluğunun bir arada bulunmasını gerektirir. Fakat bu imkânsızlık, fiilin sadece o zamandaki varlığının sonucu değildir ki fiilin o zamanda imkânsızlığı gereksin. Aksine söz konusu imkânsızlık, fiilin o zamandaki varlığının yanısıra zamanın fiili önceleyip onun yokluğuyla birlikte olduğu varsayıldığında gerekir. Bu takdirde ise sadece fiil değil, söz konusu toplam imkânsız olmaktadır. Fiil ise kesinlikle kendinde mümkündür. Dolayısıyla da asla zâtından kaynaklanan bir imkânsızlıkla nitelenmez, bilakis başkasından kaynaklanan bir imkânsızlıkla nitelenir. Bu ikinci imkânsızlık ise kudretin ona taalluk etmesiyle çelişmez.

[678] *Bazen de onunla* başka bir anlam *kastedilir.* Bu anlam, *"fiilin, kendisinin yok olduğu zamandaki* varlığıdır." Bu, o zamanda fiilin varlığı ile yokluğunun bir araya gelmesi şeklinde değil, *aksine* o zamanın *fiilin yokluğundan yoksun kalması ve bunun yerine fiilin* onda *gerçekleştiğinin varsayılmasıyladır. Bu ise* kendinde *imkânsız değildir* ve herhangi bir imkânsızlığı da gerektirmez. Dolayısıyla fiil meydana gelmeden önce kudretin ona bu şekilde taalluk etmesi mümkündür. "Fiilin, kendisinden önce olması şartıyla kendisinden önce olması imkânsızdır ama bu şartla alınmadığı takdirde imkânsız değildir" şeklinde söylediğimiz *bu anlama örnek, Zeyd'in oturmasıdır. Kuşkusuz Zeyd'in ayakta olması şartıyla oturması imkânsızdır yani onun hem ayakta hem de oturuyor olması imkânsızdır.* Dolayısıyla imkânsız olan şey, kendinde oturma değil, oturma ve kalkmanın bir araya gelmesidir. *Halbuki* Zeyd'in *ayakta olduğu zamanda* oturması *imkânsız değildir. Zira ayakta olma halinin yok olup onun yerine oturmanın var olması imkânsız değildir.* Hâdis kudretin fiille birlikte olduğu hususunda Mu'tezile'den Neccâr, Muhammed b. İsa, İbnü'r-Râvendî, Ebû İsa el-Verrâk vb. pek çok kişi Şeyh Eş'arî'yle aynı görüştedir.

[679] *Mu'tezile'nin* çoğunluğu *şöyle demiştir: Kudret fiilden öncedir* ve fiil gerçekleşmeden önce ona taalluk eder. Kudretin fiil meydana geldiği esnada ona taalluku ise imkânsızdır. Sonra onlar, kudretin sürekliliği hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. *Onların bir kısmına göre kudret,*

لا يقال: الإيقاع أمرٌ اعتباري فلا حاجة به إلى إيقاعٍ آخر لأنّا نقول: اتصاف الموقع بصفة الإيقاع دون اللاإيقاع يحتاج إلى ترجيحٍ قطعاً وهو المراد بالتأثير والإيقاع.

[٦٧٧] **وفيه** أي فيما ذكرنا من دليل الشيخ **نظر يرجع** ذلك النظر **إلى تحقيق معنى قوله: حصول الفعل قبل الفعل محال، فإنه قد يراد به** أن حصول الفعل في زمان **بشرط كونه قبل الفعل** محال **فلا كلام** فيه **إذ لا شك أنه تناقض** لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدماً على الفعل وأن لا يكون متقدماً عليه بل معه، واستلزامه أيضاً اجتماع وجود الفعل وعدمه معاً؛ لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارناً لعدمه فيكون هذا المجموع محالاً دون الفعل وحده بل هو ممكنٌ في ذاته قطعاً فلا يتصف بالامتناع الذاتي أصلاً بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به.

[٦٧٨] **وقد يراد به** معنىً آخر وهو وجود الفعل **في زمان عدم الفعل** لا بأن يجتمع فيه مع عدمه **بل بأن يفرض خلوّه** أي خلوّ ذلك الزمان **عن عدم الفعل و** يفرض **وقوع الفعل** فيه **بدله وأنه غير محال** في نفسه ولا يستلزم محالاً أيضاً فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه، **وذلك** الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال إذ لم يؤخذ بذلك الشرط **كقعود زيد فإنه محالٌ بشرط قيامه أي يمتنع كونه قائماً قاعداً معاً** فيكون الاجتماع محالاً لا القعود في نفسه، **ولا يمتنع** قعوده **في زمان قيامه فإنه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود** وقد وافق الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثيرٌ من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم.

[٦٧٩] **وقالت المعتزلة** أي أكثرهم: **القدرة قبل الفعل** وتتعلق به حينئذٍ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه، ثم اختلفوا في بقاء القدرة **فمنهم من**

fiilin varlığı *esnasında sürekliliğini korur. Bununla birlikte* varlığını sürdüren kudret, *o fiile ilişkin bir kudret değildir.* Çünkü fiilin varlığı durumunda söz konusu kudretin fiile taalluk etmesi imkânsızdır. Fakat kudretin, makdûrunun var olduğu zamana kadar varlığını sürdürmesi zorunludur. *Zira kudret tıpkı* makdûr fiillerin varlığında şart olan özel *bünye gibi* makdûrun varlığı için *şarttır.*

[680] *Mu'tezile'nin bir kısmı da* sürekliliğin zorunlu olduğu düşüncesini *reddetmiş* ve fiilin varlığı esnasında kudretin ortadan kalkmasını mümkün görmüştür. Nitekim onların tamamı, kudretin varlığı esnasında fiilin ortadan kalkmasını da mümkün görmüştür. *Onların* kudret ve onun fiile taallukunun fiille birlikte değil fiilden önce olduğuna dair *bir kısım delilleri vardır.*

[681] *Birincisi: Kudretin* fiile *taallukunun anlamı var etmedir. Var olanın var edilmesi ise imkânsızdır.* Çünkü bu, meydana gelmiş bir şeyin meydana getirilmesi demektir. Aksine var etmenin, varlıktan önce olması zorunludur. Bundan dolayı "var etti, o da var oldu" denilebilmektedir.

[682] *Biz şöyle deriz:* Bu delil, hâdis kudretin müessir olduğu düşüncesine dayalıdır. Halbuki biz, bunu reddediyoruz. Hâdis kudretin müessir olduğunu kabul etsek bile şöyle deriz: Var olan şeyi, var etmenin eseri olan *o varlıkla var etmek mümkündür. Yani* var edilen şeyin, var etme zamanında var olmasını sağlayan *o varlık, bir var edene dayalıdır* ve onun var etmesinin sonucudur. İmkansız olan şey, başka bir varlıkla var olan şeyin var edilmesidir. Bunun tahkiki daha önce geçen şu açıklamadır: Tesir zât bakımından eserin meydana gelişini öncelese de zaman bakımından eserin meydana gelişiyle birliktedir. Bu öncelik, ardışıklık anlamını ifade eden bir edat kullanımını mümkün kılmaktadır.

[683] *İkincisi:* Kudretin hâdis fiile meydana geldiği durumda taalluku mümkün olsaydı *varlığını sürdüren şeye* varlığını sürdürdüğü esnada *kudret taalluk ederdi.* Oysa ardbitişen yanlıştır. Gereklilik ilişkisi şöyledir: Kudretin, varlığını sürdüren şeye taallukunun engeli, varlığın tahakkuk etmiş olmasından başka bir şey değildir. Hâdisin de meydana geldiği esnada varlığı tahakkuk etmiştir. Yahut şöyle deriz: Varlığını sürdüren şeyin varlığı, meydana geldiği durumdaki varlığının ta kendisidir. Eğer kudret, meydana geldiği esnada ona taalluk etseydi süreklilik durumunda da ona taalluk ederdi. Çünkü kudretin taalluk ettiği şey aynıdır ve vakitlerin peş peşe gelmesinin kendiliklere ilişkin hükümlerde hiçbir tesiri yoktur.

قال ببقائها حال وجود **الفعل وإن لم تكن** القدرة الباقية **قدرة عليه** أي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها إلى زمان وجود مقدورها **فإنها شرطٌ** لوجود المقدور **كالبنية** المخصوصة المشروطة في وجود الأفعال المقدورة.

[٦٨٠] **ومنهم من نفاه** أي وجوب البقاء وجوّز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوّزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة، **ودليلهم** على أن القدرة وتعلقها بالفعل إنما هو قبله لا معه **وجوه؛**

[٦٨١] **الأول أن تعلق القدرة** بالفعل **معناه الإيجاد وإيجاد الموجود محال** لأنه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الإيجاد قبل الوجود، ولهذا صح أن يقال: أوجده فوجد.

[٦٨٢] **قلنا**: هذا مبنيٌّ على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع، وعلى تقدير تسليمه نقول: **إيجاده** أي إيجاد الموجود **بذلك الوجود** الذي هو أثر ذلك الإيجاد **جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود** الذي هو به موجودٌ في زمان الإيجاد **مستنداً إلى الموجد** ومتفرعاً على إيجاده، والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجودٍ آخر، وتحقيقه ما مرّ من أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وإن كان متقدماً عليه بحسب الذات، وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما.

[٦٨٣] الوجه **الثاني** إن جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه **يلزم القدرة على الباقي** حال بقائه والتالي باطل. بيان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس إلا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضاً، أو نقول: وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلّقت به حال البقاء لأن المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الأوقات في أحكام الأنفس.

[684] *Biz şöyle deriz:* Kudretin, varlığını sürdüren şeye taallukunu *kabul ederiz. Çünkü varlığını sürdüren şeyin varlığı, kudretin* ona *taallukunun devamı nedeniyle devamlıdır. Yahut* hâdis ile sürekliyi sözü edilen gereklilik ilişkisini bozacak şekilde *ayırırız. Şöyle ki başkası* yani varlığını sürdüren şey *değil de yoktan var olan şey,* varlığını *gerektiren bir şeye muhtaçtır.* Bunun anlamı şudur: Hâdis yokluktan sonra var olandır. Şayet ona kudret taalluk etmeseydi yokluğunu sürdürecekti. Oysa biz onun varlığını farz ettik. Bu ise bir çelişkidir. Halbuki varlığını sürdüren şey, böyle değildir. Zira o, meydana geldiği esnada mevcuttur. Eğer ona kudret taalluk etmezse o, varlığını sürdürecektir. Bu ise imkânsız değildir, çünkü vakıaya örtüşür. *Yahut* onların delilini *şu* üç *yolla nakzederiz. Birincisi: Bilginin kusursuzluğa tesiridir.* Zira fiilin kusursuzluğu ve mükemmelliğinde müessir olan şey, bilgi veya onlara göre bilen olma halidir. Her ne kadar onlara göre bu ikisi fiilin meydana geldiği esnada şart olsa da, ikisinden herhangi birinin süreklilik esnasında kusursuzluğa eşlik etmesi şart değildir. İkincisi: *Fâilin fâil olmasında* fiilin tesiridir. Zira fiil, meydana geldiği esnada fâilin fâil olmakla nitelenmesinde müessirdir. Fiilin onlara göre sürekli olduğu varsayıldığında fiil, süreklilik esnasında fâil olmakla nitelenmede müessir değildir. Üçüncüsü: *İradenin* eşlik etmesidir. *Çünkü onlar iradenin süreklilik esnasında değil meydana geliş esnasında* mevcuda eşlik etmesini *zorunlu görürler.* Buna göre süreklilik halinde eşlik etmemek, meydana geliş esnasında eşlik etmemeyi gerektirmez. Kudret için de aynı durum söz konusudur. Âmidî şöyle demiştir: Bu üç durum ile kudret arasında fark görmek isteselerdi bile fark bulamazlardı.

[685] *Üçüncüsü:* Kudretin fiilden önce değil de fiille birlikte oluşu, *ya yüce Allah'ın kudretinin hâdis olmasını veya onun makdûrunun kadîm olmasını gerektirir.* Çünkü varsayılan şey, kudret ve makdûrun beraber olmasıdır. Bu durumda yüce Allah'ın makdûrunun hâdisliği, O'nun kudretinin de hâdis oluşunu gerektirir veya O'nun kudretinin kadîmliği O'nun makdûrunun da kadîm oluşunu gerektirir. Halbuki bunların her ikisi de yanlıştır. Aksine O'nun kudreti, icmâyla, ezelîdir ve ezelde makdûrlarına taalluk etmiştir. O halde kudretin makdûruna makdûr meydana gelmeden önce taalluk ettiği sübût bulmuştur. Eğer bu, hâdis kudret hakkında imkânsız olsaydı kadîm hakkında da imkânsız olurdu.

[686] Buna *şöyle cevap verilmiştir: Fiil ezelde mümkün değildir. Dolayısıyla* kadîm kudreti *ona taalluk etmez.* Yazar şöyle demiştir: Âmidî'nin zikrettiği *bu* cevapta *sorun vardır. Çünkü cevapta* hasmın görüşü yani kudretin fiilden önce oluşu *kabul edilmektedir. Onların* cevapta *söyledikleri şey,*

[٦٨٤] قلنا: نلتزمه أي نلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة به أو نفرّق بين الحادث والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة أعني باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضى لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم تتعلق به القدرة لبقي على عدمه وقد فرضنا وجوده. هذا خلف بخلاف الباقي فإنه كان موجوداً حال الحدوث فلو لم تتعلق به القدرة لبقي على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقاً للواقع أو ننقض دليلهم أولاً بتأثير العلم في الإتقان فإن المؤثر في إتقان الفعل وأحكامه هو العلم أو العالمية عندهم، ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للإتقان حالة البقاء وإن كان ذلك مشروطاً عندهم حال حدوثه، و ثانياً بتأثير الفعل في كون الفاعل فاعلاً فإن الفعل مؤثرٌ في اتصاف الفاعل بكونه فاعلاً حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقياً عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء، و ننقضه ثالثاً بمقارنة الإرادة إذ يوجبونها أي يوجبون مقارنتها للموجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة. قال الآمدي: ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا إليه سبيلاً.

[٦٨٥] الوجه الثالث أنه أي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره إذ الفرض كون القدرة والمقدور معاً فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته، أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته أزليةٌ إجماعاً ومتعلقةٌ في الأزل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه، ولو كان ذلك ممتنعاً في القدرة الحادثة لكان ممتنعاً في القديمة أيضاً.

[٦٨٦] أجيبُ عن ذلك بأن الفعل في الأزل غير ممكن فلا تتعلق به القدرة القديمة. قال المصنف: وفيه أي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي نظر إذ فيه التزامٌ لمذهب الخصم أعني وجود القدرة قبل الفعل، وما ذكروه

makdûrun kudretten sonra olmasını sağlayan *sebebin açıklamasıdır.* Bu ise hasmın görüşünü desteklemektir, reddetmek değildir.

[687] Eğer şöyle dersen: Mu'tezile kudretin fiile taalluk etmekle birlikte fiilden önce var olduğunu iddia etti. Cevaplayan da kudretin varlığını kabul etti ama taallukunu men etti. Dolayısıyla onların görüşlerini kabul etme söz konusu değildir. Ben şöyle derim: Taalluk bütünüyle yokken kudretin varlığı, bedîhenin yüz çevirdiği bir şeydir. Dolayısıyla orada makdûrun varlığına yeterli gelmeyen mânevî bir taalluk olduğu söylenmelidir. Bununla kudret genel olarak fiile taalluk etmekle birlikte fiilden önce sâbit olur. *Yine* fiilin ezeli olmasının imkânsızlığı nedeniyle kudretin ezelde fiile taalluku imkânsızsa sonlu *bir zaman önce fiile taalluku imkânsız değildir. Dolayısıyla sorun bu* taalluk *açısından belirir.* Çünkü bu takdirde kudret fiilden önce vardır ve fiilin kendisinde mümkün olduğu sınırlı bir zaman önce fiile taalluk etmektedir. O halde doğru cevap şöyle denilmesidir: Kadîm ve sürekli kudret, bize göre sürekliliği mümkün olmayan hâdis kudretten mahiyet bakımından farklıdır. Kadîm kudretin fiili öncelemesinin mümkün oluşu, hâdis kudretin fiili öncelemesinin mümkün oluşunu gerektirmez. Sonra kadîm kudret, ezelde fiile mânevî olarak taalluk etmektedir ve bu taalluk nedeniyle fiil varlık kazanmaz. Onun fiil meydana geldiği esnada fiile bir başka taalluku daha vardır ve bu taalluk, fiilin varlığını zorunlu kılar. Dolayısıyla o kudretin mânevî taallukla birlikte kadîmliği eserlerinin kadîm olmasını gerektirmez. Böylece sorun, tamamıyla giderilmiş olmaktadır.

[688] *Dördüncüsü:* Eğer fiile ilişkin kudret, fiilden önce değil de fiille birlikte olsaydı *kafirin* küfür zamanında *imanla mükellef olmaması gerekirdi. Çünkü* imanı önceleyen o durumda *iman, mükellefin kudreti dâhilinde değildir.* Hatta şöyle deriz: Hiçbir kimsenin isyan etmesi düşünülmemelidir. Çünkü fiille birlikte isyan yokken fiil olmadan da kudret yoktur. Bu takdirde teklif yoktur ve dolayısıyla da isyan yoktur. Yine sorguya çekilmekten kaçınmak için mükellefin kabul edilmesi gereken en güçlü mazereti, yükümlü tutulduğu şeyin kudreti dâhilinde olmamasıdır. Buna göre o, fiilden önce fiile kâdir olmadığına göre yükümlü tutulduğu fiili yapmamakla sorgulanmaması gerekir. Bu ise ümmetin icmâıyla yanlıştır. İman, kafirin makdûru olmamasına rağmen kafirin imanla yükümlü tutulması *mümkün görülürse onun* kudreti dâhilinde bulunmayanlar arasında *cevher ve arazları yaratmakla yükümlü tutulması da mümkün olsun.* Çünkü bu yaratmayla mükellef tutmanın önünde, onun makdûr olmamasından başka hiçbir engel yoktur. Oysa biz onun engel teşkil etmeye elverişli olmadığını varsaymıştık.

في الجواب بيانٌ للسبب الذي به كان المقدور متأخراً عن القدرة فهو تأييدٌ لمذهبه لا دفع له.

[٦٨٧] فإن قلت: إن المعتزلة ادّعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاماً لمقالتهم. قلتُ: وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلا بد أن يقال: هناك تعلقٌ معنوي غير كافٍ في وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة، وأيضاً إن امتنع تعلق القدرة بالفعل في الأزل لامتناع كون الفعل أزلياً فالتعلق أي تعلقها بالفعل قبله بزمانٍ متناهٍ لا يمتنع فيرد الإشكال بحسبه أي بحسب هذا التعلق إذ حينئذٍ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضاً قبله بزمانٍ محدود كان الفعل فيه ممكناً؛ فالصواب في الجواب أن يقال: القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدّمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه، ثم إن القدرة القديمة متعلقة في الأزل بالفعل تعلقاً معنوياً لا يترتب عليه وجود الفعل، ولها تعلقٌ آخر به حال حدوثه تعلقاً حادثاً موجباً لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الإشكال بحذافيره.

[٦٨٨] الوجه الرابع إن كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم أن لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفاً بالإيمان لأنه غير مقدورٍ له في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول: يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد إذ مع الفعل لا عصيان، وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان، وأيضاً أقوى أعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فإذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطلٌ بإجماع الأمة، ولو جوّز تكليف الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدورٍ له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض مما ليس مقدوراً له إذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا أنه لا يصلح مانعاً.

[689] *Biz şöyle deriz: Bize göre imkânsızla mükellef tutma mümkündür.* Dolayısıyla sözü edilen yaratmayla mükellef tutmanın mümkün olması gerekir. Fakat biz *fark* olduğu kanaatindeyiz: Her ne kadar kafir, küfürde bulunduğu esnada imanın varlığı onun kudreti dâhilinde değilse de *imanın terki onun kudreti dâhilindedir. Oysa cevher ve arazların yokluğu böyle değildir.* Çünkü bu yokluk, kesinlikle kafirin kudreti dahilinde değildir. Dolayısıyla imanla mükellef tutmanın imkânı, imanı yaratmakla mükellef tutmanın imkânını gerektirmez.

[690] *Özetle şeyin makdûr olması -ki bize göre teklifin şartı şeyin makdûr olmasıdır- o* şeyin *veya onun zıddının kudretin müteallakı olmasıdır.* Bu şart ise imanda mevcuttur. Zira iman her ne kadar meydana gelmeden önce kafir için makdûr olmasa da onun zıddı olan küfürle karışık terki, kafir olduğu esnada onun kudreti dâhilindedir. Cevher ve arazların meydana getirilmesinin ise ne yapılması ne de terki kafirin kudreti dâhilindedir. Dolayısıyla onunla mükellef tutma mümkün değildir. Onların zikrettiği mazeret belirtme ve bu mazeretin kabul edilmesinin zorunluluğuna gelince bu, güzel ve çirkinin aklî olduğu ilkesine dayalıdır. Bu ilkenin yanlışlığı ileride gelecektir.

Mu'tezile'nin hâdis kudret hakkındaki görüşlerinin uzantıları

[691] *Birincisi: Kâdir, bütün makdûrlarından yoksun kalabilir mi? Ebû Hâşim ve tâbileri bunu mutlak olarak mümkün görmüştür. Ebû Ali el-Cübbâî ise meseleyi kısımlarına ayırmış ve* bütün makdûrlardan yoksun kalmayı *engelin* varlığı *esnasında mümkün görmüş ama engel olmadığı durumlarda ise doğrudan fiillerin doğurduğu fiillerde değil, sadece doğrudan fiillerde men etmiştir.* Yani doğrudan fiillerden engelin yokluğu esnasında makdûrlardan yoksun kalmayı mümkün görmemiş ama doğmuş fiillerde yoksun kalmayı mümkün görmüştür. Daha önce Eş'arîlere göre hâdis kudretin makdûrlarından yoksun kalamayacağı açıklanmıştı.

[692] *İkinci* ayrıntı: Mu'tezile *makdûr fiillerin* gerçeklemek için *alete ihtiyaç duymayan fiiller ile ihtiyaç duyan fiiller olarak ikiye ayrıldığı* hususunda görüş birliğine varmıştır. *Alete ihtiyaç duymayanlara örnek,* elin hareketi gibi kudret *mahaliyle kâim olan* fiillerdir. *Alete ihtiyaç duyanlara örnek ise* elin hareketiyle taşın hareket etmesi gibi kudret *mahallinin dışında olan* fiillerdir. Oysa Eş'arîlere göre hâdis kudret, mahalli dışında bulunana taalluk etmez.

[٦٨٩] قلنا: يجوز تكليف المحال عندنا فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور و لنا الفرق وهو أن ترك الإيمان من الكافر حال كفره إنما هو بقدرته وإن لم يكن وجوده مقدوراً له حينئذٍ بخلاف عدم الجواهر والأعراض فإنه ليس مقدوراً له أصلاً فلا يلزم من جواز التكليف بالإيمان جواز التكليف بخلقها.

[٦٩٠] وبالجملة فكون الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا أن يكون هو أي ذلك الشيء متعلقاً للقدرة أو يكون ضده متعلقاً لها، وهذا الشرط حاصل في الإيمان فإنه وإن لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً بخلاف أحداث الجواهر والأعراض فإنه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به، وأما ما ذكروه من قصة الأعذار ووجوب قبولها فمبنيٌّ على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها.

فروعٌ للمعتزلة مبنيةٌ على مذهبهم في القدرة الحادثة؛

[٦٩١] الأول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته؛ جوّزه أبو هاشم وأتباعه مطلقاً وفصل الجبائي فجوّزه أي الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد أي لم يجوّز الخلو عند عدم المانع في الأفعال المباشرة وجوّزه في الأفعال المولدة، وقد تبين أن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الأشاعرة.

[٦٩٢] الفرع الثاني أنهم اتفقوا على أنه تنقسم الأفعال المقدورة إلى ما لا يحتاج في وقوعه إلى آلة كالقائمة بالمحل أي كالأفعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد وإلى ما يحتاج في وقوعه إلى آلة كالخارجة عنه أي كالأفعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد، وعند الأشاعرة أن القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها.

[693] *Üçüncüsü: Mu'tezile kudretin* makdûruna *taalluk etmeksizin varlığını sürdürmeyeceğinde* yani bunun kesinlikle imkânsız olduğunda *görüş birliği etmiştir.* Fakat onlar, hâdis kudretin makdûruna taallukunun niteliğinde ihtilaf etmiştir. *Denilmiştir ki* hâdis *kudret, hemen akabinde fiile taalluk eder* yani o, var olduğu vakitte yalnızca ikinci durumda makdûra taalluk eder. Dolayısıyla makdûr üçüncü durumdayken ona ancak ikinci durumda taalluk eder. Aynı şekilde makdûr dördüncü durumdayken kudret ona ancak üçüncü durumda taalluk eder ve böyle devam eder. *Denilmiştir ki* kudret var olduğu esnada *mutlak olarak kendisinden sonrakine taalluk eder* yani kudret o haldeyken fiilin varlığına ikinci, üçüncü ve sonraki durumlarda taalluk eder; onun fiilin varlığına taalluku, sadece ikinci durumla sınırlı değildir.

[694] Âmidî şöyle demiştir: Sonra kudretin taallukunu ikinci durumla sınırlayanlar ihtilaf etmişlerdir. *Cübbâî* şöyle demiştir: *Fâil* fiilin değil de kudretin var olduğu *birinci durumdayken* onun hakkında *"yapıyor"* denir *ve* fiilin varlık kazandığı durum olan *ikinci* durumda *iken "yaptı"* denir ama "yapıyor" denmez. *Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim ise* şöyle demiştir: *Birinci* durumda *"yapacak"* denir *ve ikinci* durumda *"yapıyor"* denir. *Bişr b. Mu'temir* şöyle demiştir: *Mutlak olarak* her iki durumda da *"yapıyor" denir.* Ebû Hâşim'in düşüncesi Arap dili kurallarına daha yakındır. Çünkü muzari kipi, gelecek zaman bildiren karinelerden tamamen arınmış olarak kullanıldığında ondan ilk anlaşılan, şimdiki zamandır. Sanki Bişr b. Mu'temir, muzari kipinin şimdiki ve gelecek zaman arasında ortak olduğunu tercih etmiş; Ebû Ali el-Cübbâî ise onun gelecek zaman hakkında hakikat olduğunu kabul etmiştir.

[695] *Dördüncü* Uzantı: Ebu'l-Huzeyl *el-Allâf şöyle demiştir: Kalbin fiillerine ilişkin kudret, bu fiillerle birlikte* olup onları öncelemesi mümkün değildir. *Organların fiillerine ilişkin* kudret ise *onlardan önce* olmak zorundadır. Âmidî demiştir ki, "bu ve benzerleri, dayanaksız ihtilaflardandır ve yanlışlıkları onları incelemeye başlar başlamaz ortaya çıkar. Bunlarla uğraşmak önemsiz işlerde vakit kaybetmektir. Bundan dolayı onlardan yüz çevirdik."

Altıncı Maksat: Fiili Yapması Engellenen Kimse Engellendiği Esnada *O Fiile Kâdir midir?*

[696] *Eş'arîler bunu reddetmiştir. Çünkü* onlara göre *kudret, fiille birliktedir.* Dolayısıyla fiil yapması engellenen kimsenin engellendiği esnada ona kâdir olması düşünülemez. Zira bu takdirde fiil olmadığına göre o fiile taalluk eden bir kudret yoktur.

[٦٩٣] الفرع الثالث؛ اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة أي يستحيل أن توجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدورها أصلاً لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل: القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها أي هي في وقت وجودها متعلقةٌ بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة إلا في الحالة الثانية، وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة إلا في الحالة الثالثة وهكذا، وقيل: القدرة حال وجودها متعلقة بما بعدها مطلقاً أي هي في تلك الحالة متعلقةٌ بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها، وليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط.

[٦٩٤] قال الآمدي: ثم إن المخصّصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال: الفاعل في الحالة الأولى التي وجدت فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه: يفعل، وفي الحالة الثانية التي هي حال وجود الفعل يقال: فعل ولا يقال: يفعل. و قال ابنه: يقال في الحالة الأولى: سيفعل، و يقال في الحالة الثانية: يفعل. و قال ابن المعتمر: يقال: يفعل مطلقاً أي في الحالتين معاً. وما ذهب إليه أبو هاشم أقرب إلى قواعد العربية فإن صيغة المضارع إذا أطلقت مجردةً عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأنّ ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقةً في الاستقبال.

[٦٩٥] الفرع الرابع؛ قال أبو الهذيل العلاف: القدرة على أفعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها و القدرة على أفعال الجوارح يجب أن تكون قبلها. قال الآمدي: هذه وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بأوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييعٌ للزمان في غير مهم فلذلك أعرضنا عنها.

المقصد السادس؛ الممنوع عن الفعل هل هو قادرٌ عليه حال كونه ممنوعاً عنه

[٦٩٦] منعه الأشاعرة إذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادراً عليه في حالة المنع إذ لا فعل حينئذٍ فلا قدرة عليه.

[697] Engellenen kimsenin fiile kâdir olmasını *Mu'tezile kabul etmiş* ve acizlik ve engellenme durumlarını tefrik etmiştir. Çünkü *onlar şöyle demiştir: Acizlik* makdûra değil, *kudrete zıttır. Engelleme* ise bunun tersine kudrete zıt değildir, *makdûra* zıt ve aykırıdır. Engellenme durumunda kudret var olmaya devam eder. Ayrıca kudret, engelleme *ister* kudret dahilinde bulunan harekete nispetle sükûn gibi *vücûdî olup* özü gereği *makdûra zıt olsun veya* yukarı doğru harekete zıt aşağı doğru hareketi doğuran ağır itimâdlar gibi vücûdî olup makdûrun *zıddını doğursun isterse* muhkem fiile ilişkin bilginin ortadan kalkması gibi -çünkü bu, fiile ilişkin kudrete değil, muhkemliğin varlığına aykırıdır- makdûrun şartlarından birinin ortadan kalkması gibi *ademî olsun* fark etmez. *Onlar felçli hasta ve bağlı kimse arasındaki farkın zorunlu olduğunu iddia etmişlerdir.* Yani şöyle demişlerdir: Engellenen kimse engellendiği şeye kâdir olmasaydı hiçbir şekilde hareket etmesi düşünülemeyecek felçli hasta ile hareketten alıkoyan afetlerden beri ve sağlıklı olduğu halde bağlanmış kimse arasında fark bulunmazdı. Çünkü bunlardan her biri de harekete ve bulunduğu mekândan intikal etmeye kâdir değildir. Fakat aklî zorunluluk, bu ikisi arasında fark bulunduğuna tanıklık etmektedir. Bu fark ise felçlinin değil, bağlanmış kimsenin harekete kâdir olduğudur. Yine onlar şöyle demiştir: Sağlıklı ve afetlerden beri kimse, bağlanmadan önce harekete kâdir olduğu gibi bağlandığında da harekete kâdirdir. *Bunun nedeni şudur: Onun ne zâtı, ne sıfatı değişmiş ve ne de* kudrete zıt olmayan bağlanma durumunda *kudretin zıtlarından birine maruz kalmıştır.* Dolayısıyla onun kudreti kesinlikle devam etmek zorundadır.

[698] Birincinin cevabı şudur: *Bize göre* ikisi arasında *hiçbir fark yoktur. Sadece* yüce Allah bağlanmış kimsede bağın kalkması durumunda kudretle beraber *fiili yaratma âdetini sürdürmekte ve* felçlide kudretle birlikte fiili yaratma âdetini *sürdürmemektedir.* Çünkü bağın kalkması mutat iken felcin kalkması mutat değildir. Bu kadar fark da bedîhenin tanıklığıyla yeterlidir.

[699] İkincinin cevabı şudur: Biz bağlı kimsenin bağlanma durumunda *sıfatlarının değişmediğini men ediyoruz. Zira yüce Allah* bağlı durumdayken *onda kudret yaratmamış* ve serbestçe yürüdüğü durumda ise kudret yaratmıştır. Bağlıda kudretin bulunmaması için kudretin zıtlarından *bir zıttın* o kimseye *gelmesine gerek yoktur* aksine Allah'ın onda kudret yaratmaması yeterlidir.

[٦٩٧] **وقال به** أي بكون الممنوع قادراً على الفعل **المعتزلة** وفرّقوا بين العجز والمنع حيث **قالوا: العجز يضادّ القدرة** دون المقدور، **والمنع** بعكسه فإنه لا يضاد القدرة بل يضادّ **المقدور** وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع **وجودياً مضاداً** بنفسه **للمقدور** كالسكون بالنسبة إلى الحركة المقدورة، **أو** وجودياً **مولّداً لضده** أي ضدّ المقدور كالاعتمادات السلفية المولّدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية، **أو** كان **عدمياً** كانتفاء شرطٍ من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فإنه ينافي وجود الأحكام دون القدرة عليه، **وادّعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيّد** أي قالوا: لو لم يكن الممنوع قادراً على ما منع منه لم يكن فرق فبين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلاً وبين المقيّد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لأن كل واحدٍ منهما غير قادرٍ على الحركة والانتقال من مكانه، لكن الضرورة العقلية شاهدةٌ بالفرق بينهما وليس ذلك إلا بأن المقيّد قادرٌ على الحركة دون صاحبه، وقالوا أيضاً: إن الصحيح السالم عن الآفات إذا قيّد كان قادراً على الحركة كما كان قادراً عليها قبل القيد **وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضدٌّ من أضداد القدرة** حال القيد الذي ليس هو ضداً لها فوجب بقاء قدرته قطعاً.

[٦٩٨] **و** الجواب عن الأول أن يقال: **عندنا لا فرق** بينهما **إلا ما يعود إلى جريان العادة** من الله سبحانه **بخلق الفعل** مع القدرة **فيه** أي في المقيد حال ارتفاع القيد فإن هذا الارتفاع معتاد **وعدمه** أي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فإن ارتفاع زمانته غير معتاد، وهذا المقدار من الفرق كافٍ بشهادة البديهة.

[٦٩٩] **و** الجواب عن الثاني أنّا **نمنع عدم تبدل صفاته** حال القيد **فإن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة** حال كونه مقيداً وخلقها فيه حال كونه مطلقاً ماشياً **ولا حاجة** لانتفاء القدرة في المقيد **إلى طروء ضدٍّ** من أضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه.

Yedinci Maksat: [Kudret İki Zıtta Taalluk Eder mi?]

[700] *Şeyh* Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve ashabının çoğu kendilerine göre *kudretin* fiilden önce değil de *fiille birlikte olmasına dayanarak şöyle demiştir: Bir kudret, iki zıtta* taalluk etmez. Aksi halde iki zıt, kendilerine taalluk eden o kudretle birlikte bulunmaları gerekeceğinden, bir araya gelirler. *Hatta* onlar şöyle demiştir: Bir kudret *iki makdûra mutlak olarak taalluk etmez*. Bu makdûrlar ister zıt ister mütemâsil isterse de farklı olsunlar durum değişmez. Bir kudret, ne aynı anda ne peş peşe olmak şeklinde iki makdûra taalluk edebilir. Aksine bir kudret, yalnızca tek bir makdûra taalluk eder. Bunun nedeni ise kudretin makdûrla birlikte olmasıdır. Kuşkusuz iki makdûrdan birinin bizden çıkışı esnasında kendimizde bulduğumuz şey, diğeri makdûrun çıkışı esnasında bulduğumuzdan başkadır.

[701] *Mu'tezile'*nin çoğunluğu *şöyle demiştir:* Kulun kudreti, ister zıt olsun ister olmasın *onun bütün makdûrlarına taalluk eder.* Mu'tezile içinde *Ebû Hâşim'in görüşü* çok açık bir şekilde *mütereddittir. O kimi zaman şöyle demiştir: Kalpte bulunan kudret;* inançlar, iradeler vb. *bütün müteallaklarına taalluk eder. Oysa organlarda bulunan* kudret *böyle değildir.* Çünkü organlardaki kudret; itimâdlar, hareketler vb. bütün makdûrlara taalluk etmez. *Kimi zaman da şöyle demiştir:* Kalbin kudreti ile organların kudretinden *her biri diğerinin müteallaklarına değil, kendi müteallaklarının tamamına taalluk eder. Ebû Hâşim* üçüncü *kerede şöyle demiştir: Kalbin ve organların kudretinden her biri,* kalplerin ve organların fiilleri olan *müteallaklarının tamamına taalluk eder. Fakat her biri, diğerinin müteallaklarını alet yokluğundan ötürü etkileyemez.* Diğer deyişle organların fiillerinin kalpte bulunan kudretle yapılması mümkün değildir. Çünkü o fiillere uygun özel bünye ve aletler yoktur. Bunun aksi de böyledir. *O* dördüncü *kerede* şöyle demiştir: *Kalbin kudreti her ikisinin de müteallaklarına taalluk eder ama organın kudreti böyle değildir.* Zira organların kudreti, kalbin fiillerine değil, yalnızca organların fiillerine taalluk eder.

[702] Mu'tezile'den *İbnü'r-Râvendî* ve ashabımızdan pek çok kişi *şöyle demiştir:* Hâdis *kudret, iki zıdda beraberce değil, birinin diğerinin yerini alması yoluyla taalluk eder.*

[703] *Mu'tezile* tek bir kudretin aynı cinsten *mütemâsil* makdûrlara peş peşe gelen zaman ve vakitlerde *taalluk edeceğinde görüş birliğine varmıştır.*

المقصد السابع؛

[٧٠٠] قال الشيخ وأكثر أصحابه بناءً على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله: إنها أي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين وإلا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا: إن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقاً سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معاً ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدورٍ واحد وذلك لأنها مع المقدور، ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منّا مغايرٌ لما نجده عند صدور الآخر.

[٧٠١] وقالت المعتزلة أي أكثرهم: قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة، وقول أبي هاشم من بينهم مترددٌ تردداً فاحشاً فقال مرة: القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والإرادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فإنها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها، و قال تارةً أخرى: كل واحدةٍ منهما أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى، و قال تارةً ثالثة: كل واحدةٍ منهما تتعلق بمتعلقاتهما التي هي أفعال القلوب والجوارح جميعاً غير أن كلاًّ منهما لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة أي يمتنع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الأفعال وكذا العكس، و قال مرةً رابعة: القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معاً دون القدرة العضوية فإنها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب.

[٧٠٢] وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثيرٌ من أصحابنا: تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلاً لا معاً.

[٧٠٣] وأجمعت المعتزلة على أنها أي القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنسٍ واحدٍ من المقدورات على تعاقب الأزمنة والأوقات مع اتفاقهم بأسرهم

Ayrıca Mu'tezile'nin tamamı, *iki mislin o* tek *kudretle* bir *vakitte* bir *mahalde gerçekleşmeyeceğinde ittifak etmiştir. Mu'tezile* kudretin iki zıdda taalluku hakkındaki *görüşünde zorunluluk iddiasında bulunmuştur. Çünkü kudretin* makdûr fiilin *iki tarafına güç yetirmekten başka bir anlamı yoktur. Fiili yapmamaya* ve yapmanın zıddı olan terk etmeye *kâdir olmayan kimse mecbur durumdadır* ve *dolayısıyla* fiilden ayrılmaya güç yetiremeyecek şekilde fiile sığınmıştır, fiile *kâdir değildir.* Ancak bu yanlıştır. Nasıl yanlış olmasın ki! Hak dine *çağrı,* mükellefin fiile kâdir olmasına, *sevap ve ceza ise bu* kalbî ve bedensel fiiller *üzerine kurulmuştur.* Kudret zıtlara taalluk ettiğine göre diğerlerine haydi haydi taalluk eder.

[704] Buna şöyle cevap verilmiştir: Mecbur olmasıyla kastedilen, onun fiile kâdir olmaması ise bu, men edilir. Şayet mecbur olmasıyla kastedilen, onun makdûrunun ve kudretinin taalluk ettiği şey belirlidir ve onun bu kudretle söz konusu belirli şeyden başka makdûru yoktur demekse bu, bizim iddia ettiğimiz şeyin ta kendisidir. Bunu kabul ederiz ve o kişiye mecbur adının verilmesinde de tartışmayız. Çünkü ayrılmanın imkânsızlığı anlamında mecburluk, kudretle çelişmez. Nitekim bir kimse bir yönden diğerine dönemeyecek şekilde bütün yönlerden bir bina tarafından kuşatılsa bu kimse, mekânında bulunmaya kâdirdir ve bu hususta bizim ve Mu'tezile'nin görüş birliği vardır. Oysa o kimsenin makdûrundan ayrılmasına imkân yoktur.

[705] Âmidî şöyle demiştir: "Şeye kâdir olanın, onun zıddına da kâdir olması gerektiğini kabul etsek bile iki zıdda taalluk eden kudretin tek değil birden çok olabileceğini söyleriz."

[706] *İmâm Râzî şöyle demiştir:* "Canlıya ait *muhtelif fiillerin ilkesi olan saf güce kudret denilir.* Bu, kas gücüdür. Bu güce iki zıttan birine yönelik irade eklendiğinde bu zıt meydana gelir ve diğer zıdda yönelik irade eklendiğinde de diğer zıt meydana gelir. *Kuşkusuz* bu gücün *iki zıdda nispeti eşittir ve o, fiilden öncedir.* Kudret *lafzı, tesir şartlarının* tamamını *toplayan güce* de *söylenir. Kuşkusuz* tesir şartlarını *toplayan güç, iki zıdda* aynı anda *taalluk etmez.* Aksi halde iki zıt, varlıkta bir araya gelmiş olur. *Aksine* tesir şartlarını toplayan *o* güç, *her bir makdûra nispetle başka başkadır.* İster bu makdûrlar

على أنه لا يقع بها أي بتلك القدرة الواحدة **مثلان في محلٍّ** واحد **في وقتٍ** واحد، **وأنهم** أي المعتزلة **يدّعون فيما ذهبوا إليه** من تعلق القدرة بالضدين **الضرورة إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين** أي طرفي الفعل المقدور، **ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل** وتركه الذي هو ضده ومنافيه **فهو مضطرٌّ** وملجأ إلى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه **لا قادر** عليه وهو باطل؛ كيف **وعليه** أي على كون المكلف قادراً متمكناً من الفعل **بنيت الدعوة** إلى دين الحق **والثواب والعقاب** على الأفعال القلبية والقالبية، وإذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها أولى.

[٧٠٤] وأجيب عن ذلك بأنه إن أريد بكونه مضطراً أن فعله غير مقدورٍ له فهو ممنوع، وإن أريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندّعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطراً فإن الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة. ألا ترى أن من أحاط به بناءٌ من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلّب من جهةٍ إلى أخرى فإنه قادرٌ على الكون في مكانه بإجماعٍ منّا ومنهم مع أنه لا سبيل له إلى الانفكاك عن مقدوره.

[٧٠٥] قال الآمدي: ولئن سلمنا أن القادر على الشيء لا بد أن يكون قادراً على ضده، قلنا: جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة.

[٧٠٦] **قال الإمام الرازي: القدرة تطلق على مجرّد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة** الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضمت إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد، ومتى انضمت إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر، **ولا شك أن نسبتها** أي نسبة هذه القوة **إلى الضدين سواء، وهي قبل الفعل و** القدرة **تطلق** أيضاً **على القوة المستجمعة لشرائط التأثير** برمّتها **ولا شك أنها** أي القوة المستجمعة **لا تتعلق بالضدين** معاً وإلا اجتمعا في الوجود **بل هي** أي القوة المستجمعة **بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى** المقدور **الآخر** سواء

zıt olsunlar isterse de zıt olmasınlar fark etmez. Bunun *nedeni,* muhtelif makdûrların varlığında dikkate alınan *şartların farklılığıdır.* Çünkü söz konusu gücün her bir özel makdûrunun kendine özgü bir şartı vardır ve o saf güçte ortak olan makdûrlar arasında o makdûrun varlığı, bu şart sayesinde belirginleşir. Nitekim ona yönelik kasıt da başkasının değil onun varlığının şartıdır. *İşte bu güç, fiille birliktedir.* Çünkü makdûrun varlığı, tam müessirden geri kalmaz. *Belki de Şeyh* Eş'arî tesir şartlarını *toplamış gücü kastetti* ve bundan dolayı kudretin fiille birlikte bulunacağına ve iki zıdda taalluk etmeyeceğine hükmetti. *Mu'tezile ise* kudretle *saf* kas *gücünü kastetti* ve bundan dolayı onun fiilden önce var olduğunu ve birbirine zıt şeylere taalluk ettiğini söyledi. İşte bu iki mezhebin birleştirilmesidir."

[707] *Ancak bu açıklama sorunludur.* Bu, bazı nüshalara eklenmiştir ve açıklaması şudur: Hâdis kudret, Şeyh Eş'arî'ye göre müessir değildir. Nasıl olur da Şeyh'in kudretle tesir şartlarını toplayan gücü kastettiği söylenebilir. Bazen şöyle de denir: "Râzî'nin bu güç hakkındaki açıklaması, kudretin, fertlerine eşadlılıkla söylenmesini gerektirir." Fakat bu açıklamanın hiçbir değeri yoktur. Çünkü kudret fertleri kendiliklerinde mahiyet veya hüviyet bakımından farklı olsalar da "tesir şartlarını toplayan güç" mefhumu, onlar arasında ortaktır.

Sekizinci Maksat: [Acizlik, Kudrete Zıt Bir Arazdır]

[708] *Acizlik, kudrete zıt bir* mevcut *arazdır.* Bu hususta Mu'tezile'nin çoğunluğu ile Eş'arîler görüş birliğine varmıştır. *Ebû Hâşim el-Cübbâî ise görüşlerinin sonuncusunda buna muhalefet ederek acizliğin kudretin yokluğu olduğunu düşünmüş* ve arazların varlığını kabul etmesine rağmen acizliğin mevcut bir anlam olduğunu reddetmiştir. *Yine Esam da* acizliğin mevcut bir araz olduğunu reddederek *muhalefet etmiştir. Zira Esam,* mutlak olarak *arazları nefyetmiştir.*

[709] Acizliğin mevcut bir anlam olduğunu ispatta *bizim delilimiz, felçli hasta ile* fiil yapması *engellenen kimse arasındaki zorunlu farktır.* Buna göre akıl sahibi her insan felçli hasta oluşu ile sağlıklı olduğu halde kalkmaktan engellenmiş oluşu arasındaki farkı bilir. Bunun nedeni, kronik hastada vücûdî bir sıfat olması -ki bu acizliktir- ve engellenmişte bu sıfatın bulunmamasıdır. *Ebû Hâşim Cübbâî ise* söz konusu *zorunlu farkın* kronik hastada *kudretin yokluğu* ve engellenmişte de kudretin varlığı *anlamına geldiğini söyleyebilir.* Çünkü engellenmiş, yukarıda geçtiği üzere, ona göre kâdirdir.

كانا متضادين أو غير متضادين وذلك **لاختلاف الشرائط** المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فإن خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجرّدة. ألا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها **وهي مع الفعل** لأن وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام، **ولعل الشيخ** الأشعري **أراد بالقدرة القوة المستجمعة** لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين، **والمعتزلة** أرادوا بالقدرة **مجرد القوة** العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة؛ فهذا وجه الجمع بين المذهبين.

[٧٠٧] **وفيه بحث** هذا ملحقٌ ببعض النسخ، وتوجيهه أن يقال: القدرة الحادثة ليست مؤثرةً عند الشيخ فكيف يصح أن يقال: إنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، وقد يقال أيضاً: يلزم من تفسيرها بهذه القوة أن يكون إطلاق القدرة على أفرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لأن مفهوم القوة المستجمعة مشتركٌ بينهما وإن كانت هي في أنفسها متخالفةً بالماهية أو الهوية.

المقصد الثامن؛

[٧٠٨] **العجز عرضٌ** موجودٌ **مضادٌّ للقدرة** باتفاقٍ من الأشاعرة وجمهور المعتزلة **خلافاً لأبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه** أي العجز **عدم القدرة** ونفى كونه معنىً موجوداً مع أنه معترفٌ بوجود الأعراض **و** خلافاً **للأصم** فإنه نفى كون العجز عرضاً موجوداً **من حيث أنه نفي الأعراض** مطلقاً.

[٧٠٩] **لنا** في إثبات كونه وجودياً **التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع** من الفعل فإن كل عاقلٍ يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته وما هي إلا أن في الزمن صفةً وجودية هي العجز وليست هذه الصفة في الممنوع، **ولأبي هاشم أن يجعلها** أي التفرقة الضرورية **عائدةً إلى عدم القدرة** في الزمن ووجودها في الممنوع فإن الممنوع قادرٌ على رأيه كما مرّ.

[710] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Acizliğin vücûdî bir sıfat oluşunun hiçbir delili yoktur. 'Acizliğin kudretin yokluğu yapılması, aksinden evlâ değildir sözü' ise zayıftır. Çünkü biz her ikisinin de muhtemel olduğunu söylüyoruz. İkisinden biri hakkında delil bulunmadığına göre ihtimal devam etmektedir."

[711] *Nakdu'l-Muhassal*'da Nasîruddîn et-Tûsî şöyle demiştir: "Kudret, organların salim oluşuyla açıklandığı takdirde acizlik, organlara ilişen bir afetten ibaret olur. Kudret, vücûdî olmaya daha layıktır. Çünkü salimlik, afetin olmamasıdır. Şayet kudret, organların salimliği esnasında ortaya çıkan bir durum olarak açıklanır ve 'güç yetirme' veya 'güç yetirmenin illeti olan şey' şeklinde adlandırılırsa ve acizlik de o durumun yokluğu yapılırsa bu takdirde kudret vücûdî, acizlik ise ademî olur. Şayet acizlikle titreyene ilişen ve titreme hareketini ihtiyârî hareketten ayıran şey kastedilirse bu takdirde acizlik vücûdî olur. Belki Eş'arîler bu anlama varmışlar ve bu nedenle acizliğin vücûdî olduğuna hükmetmişlerdir."

[712] *Sonra Şeyh* Ebu'l-Hasan el-Eş'arî iki görüşünden daha doğru olanında *şöyle demiştir: Acizlik* tıpkı kudrette olduğu gibi yoka değil *ancak vara taalluk eder. Buna göre felçli hasta, var olan oturmadan acizdir,* yok olan *kalkmadan değil. Zira yoğa taalluk, saf hayaldir* ve kesinlikle dikkate alınmaz. Şeyh bu görüşe binaen aynen kudret hakkında söylediğinde olduğu gibi, acizliğin, kendisinden aciz kılınan şeyi öncelemeyeceği ve iki zıdda taalluk etmeyeceği görüşünü tercih etmiştir.

[713] *Şeyh'in zayıf bir görüşü daha vardır: Acizlik,* vara değil *ancak yoğa taalluk eder. Ashabımızdan birçok kelâmcı ve Mu'tezile bu görüşü savunmuştur.* Buna göre felçli hasta her ne kadar oturmadan ayrılamayacak şekilde oturmaya mecbur ise de var olan oturmadan değil, yok olan kalkmadan acizdir. Acizliğin *iki zıdda taalluku, bunun bir uzantısıdır.* Yani bu görüşe göre, tek bir kudretin iki zıdda taalluku mümkün değilse de acizliğin iki zıttan birine taalluku mümkündür. Çünkü acizlik yokluğa taalluk eder ve iki zıddın acizlikte bir araya gelmesi mümkündür. Kudret ise varlığa taalluk eder ve iki zıddın onda bir araya gelmesi mümkün değildir. Aynı şekilde acizlik, bu görüşe göre, kendisinden aciz kalınan şeyi önceleyebilir. Ama biraz önce öğrendiğin gibi birinci görüşe göre önceleyemez ve iki zıdda taalluk edemez.

[٧١٠] قال الإمام الرازي: لا دليل على كون العجز صفة وجودية، وما يقال من أن جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس أولى من العكس، ضعيف لأنّا نقول: كلاهما محتمل وإذا لم يقم دليلٌ على أحدهما كان الاحتمال باقياً.

[٧١١] وفي نقد المحصل أن القدرة إن فسرت بسلامة الأعضاء فالعجز حينئذٍ عبارة عن آفةٍ تعرض للأعضاء وتكون القدرة أولى بأن لا تكون وجودية لأن السلامة عدم الآفة، وإن فسرت القدرة بهيئةٍ تعرض عند سلامة الأعضاء وتسمى بالتمكن أو بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجوديةً والعجز عدمياً، وإن أريد بالعجز ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي؛ ولعل الأشاعرة ذهبوا إلى هذا المعنى فحكموا بكونه وجودياً.

[٧١٢] **ثم قال الشيخ** أبو الحسن الأشعري في الأصح من قوليه: **العجز إنما يتعلق بالموجود** دون المعدوم على قياس القدرة **فالزمن عاجزٌ عن القعود** الموجود **لا عن القيام** المعدوم **فإن التعلق بالمعدوم خيالٌ محض** لا عبرة به أصلاً، واختار على هذا القول أن العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدّين على نحو ما ذكره في القدرة.

[٧١٣] **وله قولٌ ضعيف** هو **أنه** أي العجز **إنما يتعلق بالمعدوم** دون الموجود **وإليه ذهب المعتزلة وكثيرٌ من أصحابنا** وعلى هذا فالزمن عاجزٌ عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وإن كان مضطراً إليه بحيث لا سبيل له إلى الانفكاك عنه **وجواز تعلقه** أي تعلق العجز **بالضدين فرع ذلك** أي يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وإن لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لأن العجز متعلقٌ بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه، والقدرة متعلقةٌ بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه، وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول، وأما على القول الأول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت.

[714] Daha doğru olan *birinci görüşün dayanağı şudur: Acizlik* taalluk yönü açısından *kudretin zıddıdır. Ama her ikisinin de taalluk ettiği şey birdir.* Aksi halde taallukta zıtlaşmazlardı. *Kudret* daha önce geçtiği gibi *mevcuda taalluk eder.* Dolayısıyla acizlik de mevcuda taalluk eder. Bunun bir benzeri, irade ve isteksizliktir. Bu ikisi birbirlerinin zıddı olduğundan taalluk ettikleri şey birdir. Çünkü taalluk ettikleri şey farklılaşsa zıt olamazlar.

[715] *İkinci* görüşün dayanağı *ise şudur:* Akıl sahipleri, *felçli hastanın kalkmaktan aciz olduğu üzerine görüş birliğine varmışlardır.* Oysa bu kalkma, yoktur.

[716] Yazar şöyle dedi: *Eğer* ikinci görüşü delillendirmede *şöyle denilse* çok *daha güzel olurdu:* "Acizlik yoka taalluk etmeseydi *meydan okumanın muhatabı olan kimselerin Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz olmaması gerekirdi.* Yani Kur'ân'a muaraza etmesi istenen kimse, onun benzerini getirmekten değil, benzerini getirmemekten aciz olması gerekirdi. *Halbuki bu, icmâya aykırıdır.* Çünkü ümmet, o kimselerin Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz olduğunda icmâ etmiştir. *Ayrıca böyle bir düşünce, mâkule* de aykırıdır. Çünkü akıl, muarazanın benzerlerini yok etmekle değil, benzerlerle yapılacağına hükmeder."

[717] Her iki istidlâle de *şöyle cevap verilebilir: Acizlik eşadlılıkla hem kudretin olmamasına söylenir* -ki bu açıktır- *hem de* titreyen kimsede olduğu gibi *kudret olmaksızın peşisıra bir fiili getiren* vücûdî *bir sıfata söylenir.* Buna göre felçli hasta ikinci anlamda değil, birinci anlamda kalkmaktan aciz iken ikinci anlamda oturmaktan acizdir. Meydan okumaya muhatap olan kimseler ise birinci anlamda Kur'ân'ın bezerini getirmekten acizdirler. Şeyh Eş'arî, yukarıda işaret edildiği üzere, sanki iki görüşünü bu iki anlam üzerine kurmuştur.

Dokuzuncu Maksat:
[Makdûr Bilgiye mi Yoksa İrâdeye mi Tâbidir?]

[718] *Makdûrun bilgiye mi yoksa iradeye mi tâbi olduğu hakkında Mu'tezile ihtilaf etmiştir.* Onların *bir kısmı şöyle demiştir: Makdûr, iradeye tâbidir. Çünkü* makdûrun iradeye tâbi oluşu, *kudretin hakikati* ve gereğidir. Zira kudret, irade doğrultusunda etki eden bir sıfattır. Dolayısıyla makdûr kesinlikle iradeye tâbidir. Onların *bir kısmı ise şöyle demiştir: Makdûr, bilgiye tâbidir. Çünkü* bir sanatla uzun süre meşgul olup o sanatta *meleke kazanmış kimseden* sağlam ve kusursuz *fiiller,* parçalarının ayrıntılarına yönelik *herhangi bir kasıt olmaksızın çıkar.* Eğer o kimse bu fiilleri kastetse

[٧١٤] معتمد القول الأول الذي هو الأصح أنه أي العجز ضدّ القدرة في جهة التعلق فمتعلقهما واحد وإلا لما تضادّا في التعلق والقدرة متعلقةٌ بالموجود كما مرّ فيكون العجز متعلقاً به أيضاً، ونظير ذلك الإرادة والكراهة فإنهما لما تضادّتا كان متعلقهما واحداً إذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادّا.

[٧١٥] و معتمد القول الثاني هو الإجماع من العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع أنه معدوم.

[٧١٦] قال المصنف: ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني: إن لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عجز المتحدّي بمعارضة القرآن أي يلزم أن لا يكون المتحدّي بمعارضته عاجزاً عن الإتيان بمثله بل يكون عاجزاً عن عدم الإتيان بمثله، وأنه خلاف الإجماع لأن الأمة مجمعون على عجزه عن الإتيان بمثل القرآن، و خلاف المعقول أيضاً لأن العقل يحكم بأن المعارضة إنما تكون بالأمثال لا بإعدامها لكان حسناً جداً.

[٧١٧] ويمكن الجواب عن الاستدلالين بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة وهو ظاهر ولصفةٍ وجوديةٍ تستعقب الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجزٌ عن القيام بالمعنى الأول دون الثاني وعاجزٌ عن القعود بالمعنى الثاني، والمتحدّون عاجزون بالمعنى الأول عن الإتيان بمثل القرآن وكأن الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما أشير إليه.

المقصد التاسع:

[٧١٨] المقدور هل هو تبعٌ للعلم أو للإرادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم: هو تبعٌ للإرادة فلأنه أي كون المقدور تبعاً للإرادة حقيقة القدرة ومقتضاها فإنها صفةٌ تؤثر على وفق الإرادة فيكون المقدور تبعاً للإرادة قطعاً، ومن قال منهم: هو تبعٌ للعلم فلأن صاحب الملكة في صناعة زاولها مدةً مديدة تصدر عنها أفعال محكمة متقنة لا يقصدها أي لا يقصد تفاصيل أجزائها ولو قصدها لم توجد

fiiller o güzellikte ve sağlamlıkta olmayacaktır. *Mesela* mahir *bir katip, tek bir harfte* herhangi bir kasıt olmaksızın pek çok *inceliği gözetir. Eğer bu incelikleri düşünse* ve kastetse *çoğunu kaçıracaktır.* Eş'arîlere göre ise kulların makdûrları yüce Allah'ın bunların ayrıntısına taalluk eden iradesiyle yaratılmıştır.

Onuncu Maksat: Uyku Kudrete Zıt mıdır?

[719] Uyku kudrete zıt olması durumunda uyuyanın fiili, onun makdûru olmayacaktır. Zıt olmaması durumunda ise uyuyanın fiili makdûru olacaktır. Bu bağlamda deriz ki *Mu'tezile ile bizden birçok kelâmcı, tecrübeye dayanarak, uyuyandan pek çok kusursuz fiilin çıkmasının imkânsız ve yine ondan az miktarda* kusursuz fiilin *çıkmasının mümkün olduğunda görüş birliğine varmıştır.*

[720] Sonra mümkün görenler, bu az miktardaki fiiller hakkında ihtilaf etmiştir. *Denilmiştir ki* uyuyan kimse bilmese bile *bu fiiller onun kudreti dahilindedir.* Çünkü uyku, bilgiye ve diğer idraklere akıl sahiplerinin ittifakıyla zıt olmakla birlikte kudrete zıt değildir.

[721] *Üstad Ebû İshak el-İsferâînî şöyle demiştir: Bu fiiller uyuyanın kudreti dahilinde değildir* çünkü uyku bilgiye ve diğer idraklere zıt olduğu gibi kudrete de zıttır.

[722] *Kâdî* Ebû Bekir Bâkıllânî ve ashabımızdan pek çoğu *kararsız kalmış* ve şöyle demiştir: O fiillerin uyuyan için ne kesbî ne de zorunlu olduğu kesinlenebilir, aksine her ikisi de -herhangi bir tercih yapmaksızın- muhtemeldir.

[723] Âmidî şöyle demiştir: "O fiillerin, uyuyanın kudreti dahilinde bulunduğu bilgisinde zorunluluk iddiasında bulunulur.[17] Zira biz, bir kimsenin uyurken elinin titremesi ile dönmesi, elini kapaması ve açması durumlarını tıpkı uyanık kimsede bu iki durumu ayırdığımız gibi ayırırız. Bu hususta uyuyan ile uyanık arasındaki fark yoktur. Uyuyanda bu iki durumu eşitlemek isteyen kimse, uyanıkta da eşitleme hususundaki kuşkudan uzaklaşamaz ve bu, mâkulden uzaktır." Âmidî şöyle demiştir: "Bu, her ne kadar son derece açık olsa da, onda Kâdî'nin görüşünden bir esinti vardır. Zira delil, onun görüşüyle uyumludur. Biz uyanık hakkında titremenin zorunlu olduğunu ve mesela kalkmanın da müktesep olduğunu kesinledik. Belki uyanıklık, iktisapta şarttır yahut uyku ona engeldir."

على تلك الوجوه من الحسن والأحكام **فإن الكاتب** الحاذق **يراعي دقائق** كثيرة **في حرفٍ واحد** بلا قصدٍ إليها، **ولو لاحظها** وقصد إليها **لفاته كثيرٌ منها** وأما الأشاعرة فقد حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقةٌ لله تعالى بإرادته المتعلقة بتفاصيلها.

المقصد العاشر؛ هل النوم ضد للقدرة

[٧١٩] فلا يكون حينئذٍ فعل النائم مقدوراً له أو ليس ضداً لها فجاز أن يكون فعله مقدوراً له فنقول: **اتفقت المعتزلة وكثيرٌ منّا على امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز** صدور الأفعال المحكمة **القليلة** منه **بالتجربة**.

[٧٢٠] ثم اختلف المجوّزون في هذه الأفعال القليلة **فقيل: هي مقدورةٌ له** وإن كان لا علم له بها فإن النوم لا يضادّ القدرة مع كونه مضادّاً للعلم وغيره من الإدراكات باتفاق العقلاء.

[٧٢١] **وقال الأستاذ أبو اسحاق: هي غير مقدورةٍ له** فإن النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الإدراكات.

[٧٢٢] **وتوقف القاضي** أبو بكر وكثيرٌ من أصحابنا وقالوا: لا قطع بكون تلك الأفعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتملٌ بلا ترجيح.

[٧٢٣] قال الآمدي: قد ندّعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث أنّا نفرّق بين ارتعاد يده في نومه وبين تقلّبه وقبض يده وبسطها كما نفرّق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق، ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيدٌ عن المعقول. قال: هذا وإن كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حزازة لأن الدليل يوافق مذهبه فإنّا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلاً مكتسباً في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرطٌ في الاكتساب أو النوم مانعٌ منه.

[724] Bir kimse "eğer uyku bilgiye ve diğer idraklere zıtsa uyuyanın gördüğü ve gözü, kulağı ve diğer duyularıyla idrak ettiği şeyler hakkında ne dersin" diye sorabileceğinden yazar şu sözüyle cevaba işaret etti: *Rüya, kelâmcıların* çoğunluğuna göre *boş hayaldir. Bunun Mu'tezile'ye göre nedeni,* uyku halinde *karşılıklılık, ışınların yayılması,* şeffaf *havanın aracılığı, özel bünye*, perdenin kalkması gibi idraklerde dikkate alınan *idrak şartlarının bulunmamasıdır.* Buna göre uyuyanın gördükleri, idrakler grubundan değil, fasit hayaller ve batıl vehimler kabilindendir.

[725] *Ashaba gelince onlar* Mu'tezile'nin dikkate aldığı zikredilen *o şartlardan herhangi birini* idrakte *şart koşmadıklarından onlara göre rüyanın batıl hayal olmasının nedeni* uyku halindeki idrakin *âdete aykırı olmasıdır.* Yani yüce Allah'ın âdeti, bir şahısta uykudayken idraki yaratmak şeklinde cereyan etmemektedir. *Ayrıca uyku, idrake zıttır* ve dolayısıyla onunla bir arada bulunamaz. O halde rüya, hakiki bir idrak olamaz, aksine batıl hayal kabilindendir.

[726] *Üstad* Ebû İshâk el-İsferâinî *şöyle demiştir: Rüya* hiç şüphesiz *gerçek bir idraktir. Çünkü uyuyanın* uykusunda *kendisinde bulduğu* görülenleri *görme,* işitilenleri *işitme*, tadılanları tatma ve başka idrakler *ile uyanığın* uyanıkken *bulduğu* idrakler *arasında hiçbir fark yoktur. Eğer bunda* yani uyuyanın bulduğu şeylerde *kuşkulanmak mümkün olsaydı uyanığın bulduklarında da kuşkulanmak mümkün olurdu,* hakikati bedîhî olarak bilinen şeylerin zedelenmesi ve *safsata kaçınılmaz olurdu.* Üstad *uykunun* idrake *zıt olduğu hususunda muhalefet etmemiştir fakat o,* insan parçaları arasında *idrakin bulunduğu parça ile uykunun bulunduğu parçanın farklı olduğunu iddia etmiştir.* Bu takdirde iki zıddın tek bir mahalde bir araya gelmesi söz konusu değildir.

[727] *Filozoflar şöyle demiştir: Uykudaki idrak, ortak duyuda var olur.* Buna göre ortak duyu, dış duyuların birleştiği duyudur. Dış duyular, dış duyulurların sûretlerini alıp da bunları ortak duyuya ilettiğinde o sûretler orada görülür hale gelirler. Sonra sûretleri terkip etme özelliğine sahip olan mütehayyile gücü, bir sûret terkip ettiğinde

[٧٢٤] ولما كان لقائلٍ أن يقول: إذا كان النوم مضادّاً للعلم وباقي الإدراكات فماذا نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما. أشار إلى جوابه بقوله: **وأما الرؤيا فخيالٌ باطل عند المتكلمين** أي جمهورهم **أما عند المعتزلة فلفقد شرائط الإدراك** حالة النوم **من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء** الشفاف **والبنية المخصوصة** وانتفاء الحجاب إلى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الإدراكات فما يراه النائم ليس من الإدراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة.

[٧٢٥] **وأما عند الأصحاب إذا لم يشترطوا** في الإدراك **شيئاً من ذلك** أي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة **فلأنه** أي الإدراك في حالة النوم **خلاف العادة** أي لم تجرِ عادته تعالى بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم **و** لأن **النوم ضدٌّ للإدراك** فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا إدراكاً حقيقةً بل من قبيل الخيال الباطل.

[٧٢٦] **وقال الأستاذ** أبو اسحاق: **إنه** أي المنام **إدراك حقّ** بلا شبهة **إذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه** في نومه **من إبصارٍ** للمبصرات **وسمعٍ** للمسموعات وذوقٍ للمذوقات وغيرها من الإدراكات **وبين ما يجده اليقظان** في يقظته من إدراكاته **فلو جاز التشكيك فيه** أي فيما يجده النائم **لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة** والقدح في الأمور المعلومة حقيقتها بالبديهة، **ولم يخالف** الأستاذ **في كون النوم ضدّاً** للإدراك **لكنه زعم أن الإدراك يقوم بجزءٍ** من أجزاء الإنسان **غير ما يقوم به النوم** من أجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محلٍّ واحد.

[٧٢٧] **وقال الحكماء: المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك** وذلك أن الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فإن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الخارجية وأدّتها إلى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة، ثم أن القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور إذا ركّبت صورةً

bazen o sûret ortak duyuya yerleşir ve dış sûretlerin görülmesi gibi görülür hale gelir. Çünkü dış sûretler, dış sûret oldukları için değil ortak duyuda resm oldukları için görülürler. Mütehayyile gücünün doğası, daima sûret ve tayf oluşturmaktır. Öyle ki kendi doğasıyla baş başa kalsa bu fiilden yani ortak duyuda sûretler resmetmekten hiç geri kalmaz. Fakat orada onu, işini yapmaktan alıkoyan iki şey vardır. Birincisi ortak duyuya dışarıdan sûretlerin üşüşmesidir. Ortak duyuya bu sûretler nakşolduğunda mütehayyile gücünün terkip ettiği sûretlere yer kalmaz. Bu durum, kâbil yokluğundan ötürü, mütehayyilenin işini yapmasına engel olur. İkincisi ise aklın ve vehmin mütehayyile gücünü kullanırken onu hakimiyet altında tutmasıdır. Bu durum, mütehayyilenin işini yapmasına engel olur. Bu iki engel veya sadece birisi kalktığında mütehayyile kendini işine verir ve sûret oluşturmada hükümran olur. Kuşkusuz kişi uyuduğunda ortak duyuya dıştan sûretlerin akışı kesilir. Böylece içerden gelen sûretlerin nakşolmasına yer açılır. Şayet bunu bildiysen deriz ki, uyuyanın idrak edip gördükleri, ortak duyuda resmolmuş ve onda bulunan sûretlerdir. *Bu* sûretlerin ortak duyuda bulunması ve resmolması *iki şekilde olur.*

[728] *Birincisi:* İdrak edilen o şeyin *ortak duyuya* nâtık *nefisten gelmesidir. Nâtık nefis ise onu faal akıldan alır. Çünkü* ezelden ebede değin *oluşların bütün sûretleri faal akılda* hatta bütün yüce ilkelerde ve semâvî meleklerde *resmolmuştur.* Nâtık nefis, o ilkelerle mânevî ve ruhânî bir bağlantı kurarak onlardaki olmuş, olacak veya halen olan sûretlerin bir kısmını kendisine nakşetme özelliğine sahiptir. Fakat nefsin bedenin yönetimine dalması, onu bundan alıkor. Uykuda iken en küçük bir boşluk bulduğunda yüce ilkelerle irtibata geçebilir ve böylece onda kendi haline veya ailenin, çocuğun, iklimin ve bölgenin hallerine uygun sûretler resmolur. Hatta nefis, insanların maslahatlarına yönelmişse onları görür; şayet mâkullere yönelmişse nefse bir kısım mâkuller görünür. *Sonra hayal* yani mütehayyile gücü, *doğası gereği* öykünme, bir şeyden bir yönüyle ona benzeyen başka bir şeye *geçme,*

فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدةً على حسب مشاهدة الصور الخارجية فإن الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية بل لكونها مرتسمةً في الحس المشترك، ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائماً حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل أعني رسم الصور في الحس المشترك، إلا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها؛ أحدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فإنه إذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركّبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل، وثانيهما تسلط العقل أو الوهم عليها بالضبط عندما يستعملانها فتتعوّق بذلك عن عملها، وإذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما تفرّعت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير، ولا شك أن الشخص إذا نام انقطع عن الحس المشترك تواردت الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل إذا عرفت هذا فنقول: ما يدركه النائم ويشاهده صورٌ مرتسمةٌ في الحس المشترك موجودةٌ فيه **ويكون ذلك** أي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه **على وجهين؛**

[٧٢٨] **الأول أن يرد** ذلك المدرك **عليه** أي على الحس المشترك **من النفس** الناطقة **وهي تأخذه من العقل الفعّال فإن جميع صور الكائنات** من الأزل إلى الأبد **مرتسمٌ فيه** بل في جميع المبادئ العالية والملائكة السماوية، ومن شأن النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادئ اتصالاً معنوياً روحانياً وتنتقش ببعض ما فيها مما كان أو سيكون أو هو كائن إلا أن استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فإذا حصل لها بالنوم أدنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من الأهل والولد والإقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها، ولو كانت منجذبة الهمة إلى المعقولات لاحت لها أشياء منها، **ثم** إن ذلك الأمر الكلي المنتقش في النفس **يلبسه** ويكسوه **الخيال** أي القوة المتخيلة **لما جبل** الخيال **عليه** من المحكاة و **الانتقال**

birbiriyle irtibatlı şeyleri *ayırma ve* birbirinden ayrılmış şeyleri muhtelif şekillerde ve çeşitli tarzlarda *birleştirme özelliğine sahip olduğundan* nefiste nakşolan o tümel şeye *yakın veya uzak* tikel *sûretler giydirir. Bu sebeple* nefiste tümel bir şekilde resmolmuş sûretleri bilmek için *tabire ihtiyaç duyulur. Tabir ise tabir eden kimsenin, uyuyanın gördüklerini* mütehayyilenin oluşturduğu *o sûretlerden gerisin geri soyutluğa döndürmesidir. Öyle ki* tabir eden kimse, bu soyutlamayla mütehayyilenin biçimlendirme ve giydirmesine bağlı olarak ya bir mertebe ya da birkaç mertebede *nefsin* faal akıldan *aldığı şeyi ortaya çıkarır. Ortaya çıkan bu şey de* nefsü'l-emre mutabık *vakıa olur. Bazen hayal,* nefsin aldığı şeyde *tasarrufta bulunmaz ve onu olduğu gibi iletir.* Yani orada yalnızca tümellik ve tikellik bakımından bir fark olur. *Bu durumda* uyuyanın gördüğü şey rüyada *tabire ihtiyaç duymadan gerçekleşir.* Bazen de mütehayyile onda çok fazla tasarrufta bulunur ve ondan onun benzerine ve bu benzerden diğerine intikal eder. Durum, o benzerlerdeki ilişki tarzlarının farklılığıyla birlikte böyle devam eder. Nihayet tabir edenin ona ulaşma yolu kapanır.

[729] *İkincisi: Ortak duyuya* nefisten değil de *ya* dış duyularla duyumsanan sûretlerin haznesi olan *hayalde uyanıkken resmolan sûretlerden gelir.* Kuşkusuz mütehayyile gücü, ortak duyuyu boş bulduğunda ona bir kısım hayalî sûretleri resmeder. *Bundan dolayı bir şeyi devamlı bir şekilde düşünen* ve o şeyin sûreti hayaline resmolan *kimse rüyasında onu görür.* Bazen mütehayyile, farklı hayalî sûretlerden tek bir sûret oluşturur ve onu ortak duyuya nakşeder. Böylece o sûret, dıştaki şeylerden gelip hayale resmolmamış olmasına rağmen görülür hale gelir. Bazen de mütehayyile kendisinde dıştan gelip resmolan sûretlerin bir kısmını ayırır ve orada resmeder. Bundan dolayı uyku nadiren bu kabil rüyadan yoksun olur. *Yahut hastalığın gerektirdiği şeylerden gelir. Buna örnek,* dört karışımdan *bir karışımın veya buharın galeyanıdır.* Zira hastalık, bir karışımı veya buharı galeyana getirdiği veya mütehayyile gücünü taşıyan ruhun mizacını değiştirdiğinde bu değişimlere göre onun fiilleri de değişir. *Bundan dolayı kanın baskın olduğu kimse düşünde kırmızı şeyleri; safranın baskın olduğu kimse ateş ve ışınları* görür; *sevdanın baskın olduğu kimse dağları ve dumanları* görür

من شيءٍ إلى آخر مشابهٍ له بوجهٍ ما و من التفصيل بين الأشياء المتصلة والتركيب بين الأمور المتفاصلة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى صوراً أي يلبسه صوراً جزئية إما قريبة من ذلك الأمر الكلي أو بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي إلى التعبير وهو أن يرجع المعبّر رجوعاً قهقرياً مجرداً له أي لما رآه النائم عن تلك الصور التي صوّرتها المتخيلة حتى يحصل المعبّر بهذا التجريد إما بمرتبة أو بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما أخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لما في نفس الأمر وقد لا يتصرف فيه أي فيما أخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه أي لا يكون هناك تفاوتٌ إلا بالكلية والجزئية فيقع ما رآه النائم من غير حاجةٍ في الرؤيا إلى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً فينتقل منه إلى نظيره ومن ذلك النظير إلى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسدّ على المعبّر طريق الوصول إليه.

[٧٢٩] الوجه الثاني أن يرد عليه أي على الحس المشترك لا من النفس بل إما من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فإن القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خالياً صوّرت فيه بعض الصور الخيالية ولذلك فإن من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركّب المتخيلة صورةً واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرتسمةً في الخيال من الأمور الخارجة، وقد تفصل أيضاً بعض الصور المتأدّية إليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلّما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل، وإما مما يوجبه مرض كثوران خلط من الأخلاط الأربعة أو بخار فإن المرض إذا أثار خلطاً أو بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فإن الدموي يرى في حلمه الأشياء الحمر، والصفراوي يرى النيران والأشعة، والسوداوي يرى الجبال والأدخنة،

ve *balgamın baskın olduğu kimse ise suları ve beyaz renkleri* görür. Özetle mütehayyile her karışım veya buharı ona uygun bir şeyle taklit eder. Ortak duyuya gelen *bu şey,* hayalden yahut bir hastalığın veya bir karışımın baskınlığının gerektiği şeyden ortak duyuya gelen *iki kısmıyla karma karışık düşler kabilindendir, ne kendisi ne de tabiri vuku bulur* hatta onun tabiri yoktur.

Mu'tezile'nin Kudret ve Acizliğin Uzantısı Yaptığı Ayrıntılar

[730] *Birinci ayrıntı: Onlar, sadece yüz kilo taşıyabilen ve yanı sıra bir yüz kilo daha taşıyamayan kişi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Denilmiştir ki* bu kimse *ikinci yüz kiloyu taşımaktan acizdir.* Her ne kadar nüshaların çoğunda "o ikisini" ifadesi bulunmaktaysa da buradaki cümle, Âmidî'nin sözüyle uyumludur. *Denilmiştir ki,* bu kimse ikinci yüz kiloya nispetle *acizlik ve kudretle nitelenmez.* Dolayısıyla ne "o, ikinci yüz kiloyu taşımaktan acizdir" ne de "taşımaya kâdirdir" denebilir. *Denilmiştir ki* o kimse *iki* farklı yüz kilodan *belirsiz olarak birini taşımaya kâdirdir* ve belirsiz olarak diğerini taşımaya kâdir değildir. Yani bu bütünden belirli olmayan bir yüz kiloyu taşımaya kâdir ama bunlardan yine belirli olmayan bir yüz kiloyu taşımaya kâdir değildir.

[731] Bu üç görüşün *hepsi, onların kudretin bütün makdûrlara taallukunun* zorunluluğu *hakkında kendi esasları* ve görüşleriyle *çelişmektedir.* Çünkü diğer yüz kilo, ister belirli ister belirsiz olsun kulun makdûrları cinsindendir. Dolayısıyla kulun ondan aciz olduğunu veya ona kâdir olmadığını söylemek, o esasla çelişir.

[732] *Şöyle denirse: "Bizim görüşümüz* sizin söylediğinizdir fakat mutlak olarak böyle değildir, bilakis bir şartla böyledir. Bu şart ise tek bir kudretin tek *bir vakitte* tek *bir mahalde* tek bir *cinsten birden çok* makdûra *taalluk etmeyeceğidir.* Eğer birinci yüz kiloya kudret, diğer yüz kiloya da kudret olsaydı bu, söylediğimiz şarta bağlı esasımıza çelişirdi." *Biz* onların bu izahını ret sadedinde *şöyle deriz:* Şu anda konuştuğumuz meselede *mahal,* hareket eden *taşınandır. Bu ise değişiktir.* Yani burada makdûr, harekettir ve onun iki yüz olan mahalli, tek değil çoktur. Dolayısıyla kudretin, bu ikisinin hareketine taalluku o şarta aykırıdır.

والبلغمي يرى **المياه والألوان البيض**. وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلطٍ أو بخار بما يناسبه **وهذا** الوارد على الحس المشترك **بقسميه** الواردين عليه من الخيال أو مما يوجبه مرضٌ أو غلبة خلطٍ **من قبيل أضغاث الأحلام لا يقع هو ولا تعبيره** بل لا تعبير له.

فروعٌ للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز؛

[٧٣٠] **الأول؛ اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة منّ فقط ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها** أي مع المائة الأولى **فقيل**: هو **عاجزٌ عن حملها** أي عن حمل المائة الأخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدي وإن كان الموجود في أكثير النسخ حملهما، **وقيل**: هو **لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة** بالنسبة إلى الأخرى فلا يقال: هو عاجزٌ عن حمل المائة الأخرى ولا هو قادرٌ عليها، **وقيل**: هو **قادرٌ على حمل إحداهما** أي إحدى المائتين **من غير تعيين** وغير قادرٍ على إحداهما من غير تعيين أي هو قادرٌ على حمل مائةٍ غير معينة من هذه الجملة وليس بقادرٍ على حمل مائةٍ منها غير معينةٍ أيضاً.

[٧٣١] **والكل** أي جميع هذا الأقوال الثلاثة **مناقضٌ لأصلهم** ومذهبهم **في** وجوب **تعلق القدرة بجميع المقدورات** فإن المائة الأخرى معينةً كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجزٌ عنها أو غير قادرٍ عليها يناقض ذلك الأصل.

[٧٣٢] **فإن قيل**: **مذهبنا** ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو **أن لا تتعلق** القدرة الواحدة **في وقتٍ** واحد **في محلٍّ** واحد **من جنسٍ** واحد **بأكثر من** مقدورٍ **واحد** ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرةً على حمل مائةٍ أخرى لكان ذلك مخالفاً لأصلنا المشروط بما ذكرنا. **قلنا** في الرد عليهم: **المحل** فيما نحن فيه هو **المحمول** المتحرك **وهو مختلف** يعني أن المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعددٌ لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفاً لذلك الشرط.

[733] Şayet şöyle derlerse: "Mahal her ne kadar değişik olsa da iki yüzden birindeki itimâdlara denk gelen kudretten başka onun bir kudreti yoktur. Dolayısıyla o kimse, hepsini kaldırmaya ancak diğer yüzün itimâdlarına denk gelen bir kudret artışıyla güç yetirebilir ki eğer o kimsede bu ilave kudret yaratılsaydı hepsini kaldırmaya kâdir olurdu." Biz şöyle deriz: Bu, birbirine yapışık iki yüz hakkında tahayyül edilebilse de taşınan yüzden ayrı bulunan diğer yüz hakkında ne dersiniz? Eğer "o, birincinin itimâdlarına denk gelen kudretin dışında bir kudrete sahip olmadığı halde birinciyle birlikte onu taşıyabilir" derseniz bunu bitişik iki yüzde de mümkün görseniz ya! Eğer "taşınan yüke güç yetirebildiği kudretle toplamı taşımaya güç yetiremez" derseniz kaçınılmaz olarak kendi esasınızla çelişirsiniz. Çünkü aynı cinsten iki makdûr iki farklı mahaldedir.

[734] *İkinci ayrıntı:* Mu'tezile *her biri yüz kilo kaldırmaya güç yetiren iki şahsın bir araya gelip yüz kiloyu kaldırması* olayında ihtilaf etmiştir. *Onların bir kısmı* -ki bu, çoğunluğudur- *şöyle demiştir: O şeyin kaldırılması, her birinin kudretiyle gerçekleşmektedir.* Buna göre iki şahıstan her biri, yüz kilonun parçalarından her bir parçada tek başına yaptığı şeyi bir araya geldiklerinde de yapar. *Fakat bu açıklama, iki* müstakil *kâdirin tek bir makdûrda bir araya gelmesi sorunuyla karşı karşıyadır.* Çünkü böylesi durumda iki kâdirden her biri diğerine ihtiyaç bırakmaz. Her kadar iki kâdirin bir araya gelmesi son derece yadırganacak bir şey hatta imkânsız olsa da *belki* onun mümkün olduğunu söylenen kimse *bu sorunu kabul eder.*

[735] *Onlardan kimisi de* -bunlar Abbâd b. Süleyman es-Saymerî ve Ka'bî'dir- *iki kişiden birinin yükün bir kısmını diğerinin de başka bir kısmını taşıdığını* ve bunların her birinin taşıdığına diğerinin ortak olmadığını *söylemiştir.* Bu durumda taşınan yüz kilonun bir parçasında bu iki şahsa ait iki fiilin bulunması söz konusu değildir. *Ancak bu görüşteki keyfilik kapalı değildir.* Zira her bir şahsın nefsü'l-emirde belirli olan bir kısımda fiilinin bulunması gerekir. Oysa buna imkân yoktur. *Çünkü* söz konusu yüz kilonun parçalarından *her bir parçanın* iki kâdirden *her birine nispeti eşittir.* Dolayısıyla yükün herhangi bir parçası iki şahıstan birinin fiili için belirginleşmez.

[736] *Üçüncü ayrıntı:* Bu ayrıntı, hâdis kudretin tesiri ve tevlîde/doğurmaya dayalıdır. *Demişlerdir ki tek bir kudret, farklı mahallerde muhtelif yönlere doğru* çeşitli *hareketler doğurur.*

[٧٣٣] فإن قالوا: المحل وإن كان مختلفاً إلا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في إحدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع إلا بزيادةٍ في القدرة موازية لاعتمادات المائة الأخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادراً على رفع الجميع. قلنا: هذا وإن تخيل في المائتين المتلاصقتين فما يقولون في مائةٍ أخرى منفصلة عن المائة المحمولة. فإن قلتم: إنه متمكنٌ من حملها مع حمل الأولى مع أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الأولى فهلا يجوّزون ذلك في المائتين المتصلتين. وإن قلتم: إنه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحمولة، فقد ناقضتم أصلكم لا محالة لأن المقدورين من جنسٍ واحد في محلين مختلفين.

[٧٣٤] الفرع الثاني؛ شخصان يقدر كلٌّ منهما على حمل مائة منّ إذا اجتمعا عليه أي على حمل المائة وحملاها معاً فقد اختلفت المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهم أكثرهم: حملها واقعٌ بقدرة كل واحدٍ واحد فكلٌّ منهما يفعل في كل جزءٍ من أجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدورٍ واحد فيستغني بكلٍّ منهما عن الآخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وإن كان مستبعداً جداً بل مستحيلاً.

[٧٣٥] ومنهم من قال وهو عباد الصيمري والكعبي: هذا حاملٌ للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذاك حاملٌ للبعض الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزءٍ واحد من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم إذ لا بد أن يكون فعل كلٍّ منهما في بعضٍ معيّن في نفس الأمر ولا سبيل إلى ذلك فإن نسبة كل جزءٍ من أجزاء المائة المذكورة إلى كل واحدٍ من القادرين على السوية فلا يتعين شيء منها لفعل أحدهما.

[٧٣٦] الفرع الثالث وهو مبنيٌّ على تأثير القدرة الحادثة والتوليد أيضاً قالوا: القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركاتٍ متعددة إلى جهاتٍ مختلفة

Buna göre şahsın tek kudretle bir parçayı bir yöne, diğer parçayı başka bir yöne, üçüncü parçayı üçüncü yöne vb. hareket ettirmesi mümkündür. Mesela kişi elini parçalara bir kerede vurur ve parçalar da sözü edilen yönlere dağılabilir. *Fakat* birbirine yapışık parçalar gibi *bir araya gelmiş mahallerde* tek bir kudretin bir araya gelmiş mahallerde hepsi de beraberce tek bir yöne doğru hareket etmesi şeklinde çeşitli hareketler doğurması mümkün *değildir. Aksine kudretin on parçası,* birbirine yapışık olup *bir araya gelmiş on parça üzerinde birleşir. Buna göre* bir araya gelmiş bu on parçadan *her bir parçayı hareket ettirecek kudret, diğer* parçayı *hareket ettirecek kudretten başkadır.* Dolayısıyla orada on parçaya karşılık on kudret bulunur.

[737] Özetle kâdirde bulunan hareket ettirme kudretlerinin sayısı, bir araya gelmiş parçalara eşit olmalıdır. *Aksi halde* yani bir parçayı hareket ettirme kudreti, diğer parçayı hareket ettirme kudretinden başka değil de bir parçayı hareket ettiren kudretin, iki parçayı hareket ettiren kudret olması mümkün olursa o kudret, *olabildiğince çok sayıda parçayı hareket ettirme kudreti olur.* Çünkü bir sayı diğerinden evlâ değildir. Bu durumda pirenin dağı hareket ettirmeye kâdir olması gerekecektir. Bu ise zorunlu olarak yanlıştır. Evlâlığın olmayışının yanlışlığını daha önce öğrenmiştin.

[738] Âmidî şöyle demiştir: "Bu, tevlîd/doğurma görüşünü benimseyenlerin görüş birliği ettiği bir ayrıntı olup onların soğuk keyfilikleri ve donuk iddialarından biridir. Zira onlara 'niçin tek bir kudret, birbirinden ayrı parçaları hareket ettirir ve her birinde bir hareketi zorunlu kılar da parçaların birbirine eklenmesiyle ağırlık ve parça artışı olmadığı bilakis iki durum arasında birleşme ve ayrılmadan başka hiçbir fark bulunmadığı halde aynı durum, parçaların birbirine eklenmesi esnasında kudret için imkânsız olur' denildiğinde fark gösteremezler. Bundan dolayı Ebû Hâşim ve Mu'tezile'nin başka önde gelenleri şöyle demiştir: 'Bunun bir sebebini bilmiyoruz fakat biz, ayrı ayrı iken kolayca hareket ettirdiğimiz şeyleri bir arada iken hareket ettirmekte zorlandığımızı görüyoruz.' Onların söylediği bu şey, doğru olsa bile, ne bitişik parçaların sayısına denk kudretlerin bir araya gelmesinin zorunluluğuna delâlet eder ne de orada parçalar sayısınca hareketler olduğuna delâlet eder. Çünkü 'Yüce Allah'ın âdeti,

فيجوز أن يحرك الشخص بقدرةٍ واحدة جزءاً إلى جهة وجزءاً آخر إلى جهةٍ أخرى وجزءاً ثالثاً إلى جهةٍ ثالثة وهكذا بأن يضرب مثلاً يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات؛ **وأما في محال مجتمعة** كأجزاء متلاصقة **فلا** يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تتحرك معاً إلى جهةٍ واحدة **بل يجتمع على عشرة أجزاء مجتمعة** متلاصقة **عشرة أجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء** من تلك العشرة المجتمعة **غير القدرة على تحريك** الجزء **الآخر** فيكون هناك عشر قدر بإزاء عشرة أجزاء.

[٧٣٧] وبالجملة يجب أن يكون عدد القدرة القائمة بالقادر على التحريك مساوياً لعدد الأجزاء المجتمعة **وإلا** أي وإن لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن تكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين **لكان** أي تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن **قدرة على تحريك الأجزاء بالغةً ما بلغت** إذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم أن تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطلٌ بالضرورة، وقد عرفت بطلان عدم الأولوية.

[٧٣٨] قال الآمدي: هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فإنه إذا قيل لهم: لم كانت القدرة الواحدة تحرك الأجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحدٍ منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الأجزاء مع أنه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الأجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا إلى الفرق سبيلاً؛ ولذلك قال أبو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة: لا ندري لذلك سبباً غير أنّا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا عند ذلك الاجتماع. وهذا الذي قالوه وإن كان حقاً إلا أنه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الأجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بعدد الأجزاء لجواز أن يقال: جرت عادته تعالى

hareket ettirme kudretini parçalar birleşikken değil, ayrı iken yaratması şeklinde cereyan eder' ve yine 'parçalar sayısınca kudret sayısı söz konusu olmayıp parçalar birleşikken hareket ettirmenin ilk kudrete eklenen başka bir kudretin varlığına dayanması mümkündür' denilebilir. Onların bundan kaçışları yoktur."

[739] Ebû Ali el-Cübbâî ise şöyle demiştir: "Parçaların eklenmesi, hareket ettirmeye engeldir. Nitekim biz, yürümeye kâdir olanın bağlı ve prangalı iken yürümesinin imkânsız olduğunu görürüz. Bunun sebebi, bağ parçalarının onun ayağına eklenmesidir." Bu açıklama Cübbâî'nin kâdirin engellenebileceği ilkesine dayanmaktadır. Oysa bunun yanlışlığı açıklanmıştı. Engellenebileceğini kabul etsek bile bunun nedeninin, bağ parçalarının onun ayağına eklenmesi olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine engellenme, bağ sûretine mahsus bir anlamdan dolayı olabilir. Bu anlam ise hakkında konuştuğumuz birleşik parçalarda yoktur. Nasıl böyle olmaz! İkisi arasında fark vardır. Zira birleşik parçaların aksine kudretler kat be kat artsa bile bağ engeli ortadan kalkmaz. Zira Ebû Ali el-Cübbâî birbirine eklenmiş parçaların sayısına denk kudretler bulunması durumunda engelin ortadan kalkacağını söylemiştir. Söylediklerimizden açığa çıktı ki, Cübbâî'nin sözü, üçüncü ayrıntının eklerindendir. Nitekim uygun olan da budur. Fakat kitabın nüshalarının çoğunda böyle geçmektedir.

[740] *Dördüncü* Ayrıntı: *Ebû Ali el-Cübbâî şöyle demiştir: Birleşme, hareket ettirmeyi engeller. O, bağ gibidir.* Zira bağ, yürümeye kâdir olanın yürümesini engeller. *Bu* yani bağın fiili engellemesi, *yokun kudret dâhilinde olmasının bir uzantısıdır.* Bu sayede bir fiili yapmaya kâdir olanın, ondan engellenmiş olması düşünülmektedir. Çünkü var olan fiile kıyasla engellenmenin imkânı yoktur. Fakat biz yokun kudret dâhilinde oluşunun yanlışlığını, kudretin fiilden önce değil fiille birlikte olması gerektiğini ispatlayarak açıklamıştık. Cübbâî *bununla* yani bir araya gelmenin hareket ettirmeyi engellemesiyle *yüz kiloyu kaldırmaya kâdir olanın,* onunla birlikte *diğer yüz kiloyu kaldırmaya kâdir oluşunu reddetmiş* ve onun ikinci yüzü kaldırmaya kâdir olmadığını söylemiştir. Ancak bunda sorun vardır. Zira birleşmenin fiile engel oluşu, o kâdirin diğer yükü kaldırmaya kâdir olmaktan engellenmesini gerektirir, ona kâdir olmamasını değil.

بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع، وأن يقال أيضاً: جاز أن يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرةٍ أخرى منضمة إلى الأولى من غير أن يكون عدد القدر كعدد الأجزاء ولا محيص لهم عن ذلك.

[٧٣٩] وأما الجبائي فإنه قال: انضمام الأجزاء مانعٌ من التحريك؛ ألا ترى أنّا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك إلا بسبب انضمام أجزاء القيد إلى رجليه وهو مبنيٌّ على أصله في جواز منع القادر، وقد بان بطلانه. وإن سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام أجزاء القيد إلى رجليه بل جاز أن يكون المنع لمعنىً مختص بصورة القيد ولا وجود له فيما نحن فيه من الأجزاء المجتمعة، وكيف لا والفرق واقعٌ بينهما من جهة أن مانع القيد لا يزول، وإن تضاعفت القدرة بخلاف الأجزاء المجتمعة فإنه قال بزوال المانع بتقدير أن يوجد قدر موازية لعدد الأجزاء المنضمة، ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا.

[٧٤٠] **الرابع** أي من الفروع **قال الجبائي: الاجتماع يمنع التحريك كالقيد** فإنه مانعٌ عن المشي لمن هو قادر عليه **وهو** أي كون القيد مانعاً عن الفعل **فرع أن المعدوم مقدور** حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعاً منه إذ لا مجال للمنع بالقياس إلى الفعل الموجود لكنّا بيّنا بطلان كون المعدوم مقدوراً بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله، **وبه** أي بكون الاجتماع مانعاً عن التحريك **منع** الجبائي **كون القادر على حمل مائة من قادراً على حمل المائة الأخرى** معها وحكم بأنه ليس قادراً على حملها، وفيه بحث لأن كون الاجتماع مانعاً من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادراً على حمل الأخرى ممنوعاً منه لا كونه غير قادرٍ عليه.

Bu Türün Maksatlarından On Birinci Maksat:

[741] Sanki bu, müstensihin hatasıdır. Zira bu bahis, Mu'tezile'nin ayrıntılarındandır, dördüncü türün maksatlarından değildir. Şayet Cübbâî'nin sözünü, bu kitabı şerheden bazılarının yaptığı gibi, üçüncü ayrıntının eki yaparsak bu, dördüncü ayrıntı olur. Başlı başına bir ayrıntı yaparsak bu, beşinci ayrıntı olur. Fakat bunun on birinci maksat yapılmasının hiçbir açıklaması yoktur.

[742] *Sağa ve sola hareket ettiren kudret, yükseltmeye* ve yukarı doğru kaldırmaya *güç yetirebilir mi? Onlardan kimisi bunun mümkün görmüş, kimisi de yuvarlanma ile kaldırma arasında zorunlu olarak fark bulunduğu gerekçesiyle reddetmiştir.* Buna göre akıl sahibi her insan, yuvarlanma ile kaldırma arasında fark bulur ve bir şeyin kaldırılmasının onu yuvarlayarak hareket ettirmekten daha zor ve daha güç olduğunu bilir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi izleyen *Behşemiyye red taraftarıdır. Onlar* yükseltme ve kaldırma için sağa ve sola hareket ettiren kudrete ilaveten *bir kudret daha bulunmasını zorunlu görmüşlerdir. Bu görüşteki keyfilik kapalı değildir.* Çünkü daha fazla kudrete ihtiyaç duyulabileceğinden fazladan kudreti tek bir kudretle sınırlamanın hiçbir gerekçesi yoktur.

On İkinci Değil On Birinci Maksat:
[Kudret Mizaçtan Farklıdır]

[743] Bu maksadın on birinci olmasının nedenini yukarıda öğrenmiştin. *Kudret, mizaçtan iki açıdan farklıdır. Birincisi: Mizaç ve eseri,* dokunma duyusuyla *duyumsanan nitelikler cinsindendir.* Bunun nedeni şudur: Mizaç, dört meşhur nitelik arasında bulunan bir niteliktir ve gerçekte bunlar cinsindendir. Fakat mizaç, onlara nispetle kırılgan ve zayıftır. Dolayısıyla mizacın eseri ve hükmü, bu niteliklerin hükümleri cinsindendir fakat onların hükmünden daha zayıftır. Kuşkusuz bu dört niteliğin hüküm ve eserleri de onların cinsindendir. O halde mizaç ve eseri, dokunma duyusuyla algılanan nitelikler cinsindendir. *Oysa kudret böyle değildir.* Çünkü kudret, dokunma duyusuyla idrak edilmez ve onun eseri de sözü edilen nitelikler cinsinden değildir. Dolayısıyla kudret, mizacın ta kendisi değildir, aksine mizaca tâbi bir niteliktir.

المقصد الحادي عشر؛ أي من مقاصد هذا النوع

[٧٤١] وكأنه سهوٌ من الناسخ فإن هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع؛ فإن جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعاً رابعاً، وإن جعل فرعاً على حدة كان هذا فرعاً خامساً، وأما جعله مقصداً حادي عشر فلا وجه له.

[٧٤٢] **القدرة المحركة يمنةً ويسرة هل تقدر** وتقوى **على التصعيد** والرفع إلى جهة الفوق **منهم من جوّزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورةً** فإن كل عاقل يجد تفاوتاً بينهما ويعلم أن رفع شيءٍ أشقّ وأقوى من تحريكه دحرجةً **وعليه** أي على المنع **البهشمية** أي الطائفة التابعة لرأي أبي هاشم **وأوجبوا** للتصعيد والرفع **زيادة قدرة واحدة** على القدرة المحركة يمنةً ويسرة **ولا يخفى ما فيه من التحكم** إذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج إلى ما يزيد عليها.

المقصد الثاني عشر؛ بل الحادي عشر

[٧٤٣] بل الحادي عشر لما عرفت **القدرة مغايرة للمزاج من وجهين؛ الأول المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحسوسة** بالقوة اللامسة وذلك لأن المزاج كيفيةٌ متوسطة بين الكيفيات الأربع المشهورة، وهي بالحقيقة من جنسها إلا أنها منكسرةٌ ضعيفة بالنسبة إليها فيكون أثرها وحكمها من جنس أحكام هذه الكيفيات إلا أنه يكون أضعف من أحكامها، ولا شك أن أحكام هذه الأربع وآثارها من جنسها أيضاً فالمزاج وأثره من جنس الكيفيات الملموسة **دون القدرة** فإنها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له.

[744] *İkincisi: Mizaç, yorgunluk durumunda olduğu gibi bazen kudretle çekişir.* Buna göre yorgun ve bitkin düşen kimse, fiillerini kudret ve ihtiyarıyla yapar ama onun mizacı, o fiillerde kudretiyle çekişir. Oysa bir şey kendisiyle çekişmez. Şu halde kudret, mizaçtan başkadır.

On Üçüncü Değil On İkinci Maksat: [Kuvve/Güç Lafzının Anlamları]

[745] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Kuvve/Güç lafzı, ilk olarak canlıda var olan bir anlama karşılık olarak konulmuştur ki canlı bu anlam sayesinde hareketler kısmına giren zor fiilleri yapabilmektedir. Bu fiiller, insanların çoğunlukla gerçekleştirdiği fiiller değildir. Sonra bu anlamıyla kuvvenin bir ilkesi ve bir de gereği vardır. İlkesi kudrettir. Yani canlının dilediğinde yapması ve dilemediğinde yapmamasıdır. Gerek ise şeyin kolaylıkla etkilenmemesidir. Bunun nedeni şudur: Zor tahriklerle uğraşan kimse onlardan etkilendiğinde bu etkilenme, onun fiilini tamamlamasını engeller. Kuşkusuz bu durumda etkilenmeme, çetin olmaya delil haline gelmiştir. Sonra onlar, kuvve ismini o ilkeye ve o gereğe, diğer deyişle kudrete ve etkilenmemeye taşımışlardır. Sonra kudretin bir vasfı vardır. Bu vasıf, kudretin cinsi gibidir. Vasıfla kastım, başkasında müessir olan sıfattır. Bu sıfatın bir gereği vardır: İmkan. Çünkü kâdirin yapması ve yapmaması olanaklı olunca fiilin imkânı, kudretin gereği olmuştur. Bu sebeple kuvve ismini o cinse ve o gereğe taşımışlardır. Bu bağlamda ak için 'o, bilkuvve karadır' derler. Bu sözün anlamı, akın karalaşması mümkündür demektir. Gerçekte husûl ve varlık, edilgi olsa da kuvve lafzının ilk olarak vaz' edildiği anlam, fiille ilişkili olduğundan husûl ve varlığa fiil adını vermişlerdir. Burada imkâna kuvve dediklerinden imkânın taalluk ettiği şeye yani varlık ve husûle fiil demişlerdir. Geometriciler dört çizgili olan şeyde bir kuvvenin olduğunu düşünürler. Bu, adeta o çizgide mümkün bir durumdur. Bu, özellikle de onlardan birinin, dörtgen o çizginin kendisi gibi hareketiyle meydana gelir düşüncesine inanıldığında böyledir. Bundan dolayı 'dik üçgenin hipotenüsü onun iki kenarına güç yetirir' demişlerdir ki bu sözün anlamı, hipotenüsün karesi, o ikisinin karesine eşittir demektir."

[٧٤٤] **الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب** فإن من أصابه لغوبٌ وإعياء تصدر عنه أفعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الأفعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج.

المقصد الثالث عشر؛ بل الثاني عشر

[٧٤٥] قال الإمام الرازي: لفظ القوة وضع أولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن تصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس، ثم أن للقوة بهذا المعنى مبدأً ولازماً؛ أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، وأما اللازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لأن مزاول التحريكات الشاقة إذا انفعل عنها صدّه ذلك عن إتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلاً على الشدة. ثم إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدأ وهو القدرة وإلى ذلك اللازم وهو اللاانفعال، ثم أن للقدرة وصفاً هو كالجنس لها أعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان إمكان الفعل لازماً للقدرة فنقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للأبيض: إنه أسودٌ بالقوة، أي يمكن أن يصير أسود وسمّوا الحصول والوجود فعلاً وإن كان في الحقيقة انفعالاً بناءً على أن المعنى الذي وضع له لفظ القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل؛ فلما سمّوا ههنا الإمكان قوةً سمّوا الأمر الذي تعلق به الإمكان وهو الوجود والحصول فعلاً. والمهندسون يجعلون مربع الخط قوةً له كأنه أمرٌ ممكن في ذلك الخط خصوصاً إذا اعتقد ما ذهب إليه بعضهم من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله؛ ولذلك قالوا: وتر القائمة قويٌّ على ضلعيها، أي مربعه يساوي مربعيهما.

[746] Bu anlamları zihnine nakşettiysen kitaptakine dönelim. Şöyle deriz: *Kudrete kuvve denir. Burada kastedilen kudretin cinsidir.* Yani bu maksatta kastedilen şey, kudretin cinsi olan kuvvenin açıklanmasıdır. İbn Sînâ'nın söylediği gibi *o, başkası olması bakımından başkasındaki değişimin ilkesidir. "Başkası olması bakımından" sözümüz, bu* tanıma, *kendi kendini tedavi eden kimsenin girmesi içindir. Çünkü bu kimse tıp sanatını bilmesi* ve gereğini yerine getirmesi *bakımından etkilemekte ve aldığı bir ilaçtan etkilenen bir cisim olması bakımından da etkilenmektedir.*

[747] Bu açıklama, insanın şu görülen cisim olduğu şeklinde vehimde uyanan ilk anlama dayalıdır. Halbuki işin hakikati şöyledir: Tedavi edip etkileyen, düşünen nefistir; tedavi olup etkilenen ise bedendir. Nefis ve bedenin ise zâtları farklıdır. Bu bakımdan en uygunu, kötü huyların -ki bunlar, nefsânî hastalıklardır- izalesinde insanın kendisini tedavisini örnek vermektir. Bu kayıt, tanımın genelleşmesini ve tanım dışında kalanların tanıma girmesini gerektirmiştir, çünkü "başka" lafzından ilk anlaşılan anlam, "zât bakımından başka"dır. Ama söz konusu bakış açısıyla kayıtlanınca itibar bakımından başkalığın yeterli olduğu bilinmiştir. Bu anlamıyla kuvve, dört kısma ayrılır. Çünkü kuvveden çıkan şey, ya tek bir fiildir ya da muhtelif fiillerdir. Her iki durumda da ya kuvve kendisinden çıkan şeyin farkında olur ya da olmaz. Bunlardan birincisi, felek nefsidir. İkincisi unsurların tabiatı ve bu anlamdaki şeydir. Üçüncüsü hayvânî kuvvedir. Dördüncüsü ise bitkisel nefistir. Bunlara daha önce işaret edilmişti.

[748] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Bu kısımların bazısı, cevherî sûretlerdir; bazısı da arazlardır. Dolayısıyla kuvve, bu kısımlara cinsin söylendiği gibi değil, genel arazın söylendiği gibi söylenir. Zira cevher ve arazların, cins olan bir vasıfta ortak olması imkânsızdır."

[749] *Fiilin mukâbili olan imkâna mecaz yoluyla* kuvve *denir. Çünkü bu* imkân, her neye aitse *o şeye güç yetirmenin sebebidir.* Bu imkâna kuvve denilmesi mecâzîdir, çünkü kudret, ancak irade doğrultusunda hareket eder. Nitekim irade, irade edilen şeyin yokluğundan ötürü kudretle birlikte olmak zorundadır. Eğer yoklukla birlikte bulunan imkân -ki bu, fiilin mukâbili olan imkândır- olmasaydı kudret, irade edilen o şeyde müessir olamazdı. Dolayısıyla bu imkân, görünüşte kudretin sebebidir. Kudrete kuvve adı verildiğinden onu adı

[٧٤٦] وإذا انتقشت هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع إلى ما في الكتاب فنقول: **القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها** أي المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة **وهو** كما قاله ابن سينا: **مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر، وقولنا: من حيث هو آخر ليدخل فيه** أي في هذا الحد **المعالج لنفسه فإنه يؤثر من حيث هو عالمٌ بصناعة الطب** عاملٌ بمقتضاها **ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عمّا يلاقيه من الدواء.**

[٧٤٧] وهذا مبنيٌّ على ما يتبادر إلى الأوهام من أن الإنسان هو هذا الجسم. والتحقيق أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالأولى أن يمثل بمعالجة الإنسان نفسه في إزالة الأخلاق الرديئة التي هي أمراض نفسانية؛ وإنما كان هذا القيد موجباً لعموم الحدود ودخول ما كان خارجاً عنه لأن المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيّد بالحيثية علم أن التغاير بالاعتبار كافٍ. والقوة بهذا المعنى تنقسم إلى أقسام أربعة لأن الصادر من القوة إما فعل واحد أو أفعال مختلفة، وعلى التقديرين إما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أو لا؛ فالأول النفس الفلكية، والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها، والثالث القوة الحيوانية، والرابع النفس النباتية وقد مرّت الإشارة إليها.

[٧٤٨] قال الإمام الرازي: بعض هذه الأقسام صور جوهرية وبعضها صور أعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والأعراض في وصفٍ جنسي.

[٧٤٩] **وتقال**: القوة **للإمكان المقابل لفعل لأنه** أي هذا الإمكان **سببٌ للقدرة عليه** أي على الشيء الذي تعلق به هذا الإمكان **مجازاً** وذلك لأن القدرة إنما تؤثر وفق الإرادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الإمكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الإمكان سببٌ للقدرة بحسب الظاهر، ولما كانت القدرة مسماةً بالقوة أطلق اسمها

sebebine söylenmiştir. Îcî, fiilin mukâbili olan imkânı, yukarıda aktardığımız üzere İmâm Râzî'nin iddia ettiği ve "kâdir, yapma ve yapmama olanağına sahip olandır" şeklinde gerekçelendirdiği gibi, kudretin bir gereği yapmamıştır. Çünkü Râzî'nin açıklamasına göre kudretin gereği, fiilin mukâbili olan imkân değil, zâtî imkândır.

[750] Yazar buna dikkat çekmek için şöyle demiştir: Kuvve adı verilen *bu* mukâbil imkân, *zâtî imkândan başka bir şeydir. Çünkü* zâtî imkân *fiille birlikte olabilir.* Mesela bilfiil karanın zâtî imkân olarak karalığı mümkündür. Ayrıca zâtî imkân *iki taraftan da in'ikâs eder.* Yani varlık ve yokluk taraflarından döndürmesi yapılır. Buna göre varlığı mümkün olanın, yokluğu mümkündür ve yokluğu mümkün olanın da varlığı mümkündür. *Oysa söz konusu* mukâbil imkân *böyle değildir.* Çünkü mukâbil imkânın fiille birlikte bulunması düşünülemeyeceği gibi onun döndürmesi de alınmaz. Zira karanın varlığı ve yokluğunun bilkuvve olması mümkün değildir.

[751] Eğer "Senin söylediklerinle bilindi ki zâtî imkân, yoklukla birlikte olma kaydıyla kayıtlandığında fiilin mukâbili olur ve kuvve olarak adlandırılır" dersen ben şöyle derim: Durum, kara örneğinde olduğu gibi bazen böyle olur bazen de olmaz. Çünkü havanın zâtî imkânla değil de bu imkânla su olması mümkündür. Yine "hiçbir nutfe insan değildir" sözümüzün zorunlu olarak doğru olmasına rağmen nutfenin insan olması mümkündür. İyi düşün!

[752] *Bazen örfte kudretin kendisine* kuvve *denir.* Bu, daha önce söylediğimizin tekrarıdır.

[753] *Zor fiillere kâdir olmayı sağlayan şeye* kuvve denir. Bu ifade, kuvvenin bu anlamıyla kudretin sebebi ve ilkesi olduğunu vehmettirmektedir. Oysa böyle değildir. Bilakis durum tersinedir. Çünkü kudret, bu kuvvenin sebebidir. İmâm Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'de şöyle demiştir: "Bu anlamıyla kuvve, sanki kudret anlamında fazlalık ve şiddetli olma demektir." Îcî'nin burada zor fiillere kâdir olmakla onları yapabilmeyi kastettiği söylenmiştir.

[754] *Edilginin yokluğuna* kuvve denir. Bu anlamıyla kuvve, istidât bildiren niteliklerdendir ve nefsânî niteliklerden olan arazlara özgü kılındığında kudret anlamına gelir.

على سببها، وإنما لم يجعل الإمكان المقابل للفعل لازماً للقدرة كما زعمه الإمام الرازي، ووجهه بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لأن اللازم للقدرة على توجيهه هو الإمكان الذاتي لا المقابل للفعل.

[٧٥٠] وللتنبيه على ذلك قال المصنف: **وهذا** أي الإمكان المقابل المسمى بالقوة **غير الإمكان الذاتي فإنه** أي الإمكان الذاتي **قد يقارن الفعل** فإن الأسود بالفعل يمكن سواده إمكاناً ذاتياً **وينعكس من الطرفين** أي طرفي الوجود والعدم فإن ممكن الوجود ممكن العدم أيضاً وبالعكس **دون هذا** الإمكان المقابل فإنه لا يتصور مقارنته للفعل، ولا ينعكس إذ لا يمكن أن يكون وجود السواد وعدمه معاً بالقوة.

[٧٥١] فإن قلت: قد علم مما ذكرت أن الإمكان الذاتي إذا قيّد بمقارنة العدم كان مقابلاً للفعل ومسمىً بالقوة. قلتُ: قد يكون الأمر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فإن الهواء يمكن أن يكون ماءً بهذا الإمكان دون الإمكان الذاتي، والنطفة أن تكون إنساناً مع صدق قولنا: لا شيء من النطفة بإنسان بالضرورة؛ فتأمل.

[٧٥٢] **وقد تقال**: القوة **في العرف للقدرة نفسها** وهذا تكرارٌ لما ذكره أولاً.

[٧٥٣] **و** تقال: القوة **لما به القدرة على الأفعال الشاقة** وهذه العبارة توهم أن القوة بهذا المعنى سببٌ للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الأمر بالعكس فإن القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرقية إن القوة بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة، وقد قيل: أراد هنا بالقدرة على الأفعال الشاقة التمكن منها.

[٧٥٤] **و** تقال: القوة **لعدم الانفعال** والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة إذا خصّت بالأعراض من الكيفيات النفسانية.

On Üçüncü Maksat: [Huy/Hulk]

[755] Meşhur nüshalarda on dördüncü maksat olarak geçer. *Huy, nefisten herhangi bir düşünme olmaksızın fiiller çıkmasına* sebep olan *bir melekedir. Buna örnek, tek tek her bir harfte düşünmeksizin bir şeyi yazan yahut tek tek her bir notayı* veya her bir vuruşu *düşünmeden tambura vuran kimsedir.* Nefsânî nitelik, meleke olmadığında huy olarak adlandırılmaz. Meleke olduğu ama nefisten fiilin çıkmasının ilkesi olmadığında da huy olarak adlandırılmaz. Zorlama ve düşünmeyle fiilin ilkesi olduğunda huy olmaz. Bütün bunlar bir araya geldiğinde huy olur.

[756] Huy *fazîlet, rezîlet ve bu ikisi dışındakiler olmak üzere üç kısma ayrılır.* Fazîlet, yetkinlik olan şeyin ilkesidir. Rezîlet, eksiklik olan şeyin ilkesidir. Bu ikisi dışındakiler ise bu ikisinden herhangi biri olmayan şeyin ilkesi olanlardır. Düşünen nefis, bedenle ilişkili olması ve bedeni yönetmesi bakımından üç güce ihtiyaç duyar. Birincisi, bedeni yönetmekte muhtaç olduğu şeyleri akletmesini sağlayan güçtür. Buna aklî-melekî güç denir. İkincisi bedene fayda veren ve onunla uyumlu olan şeyleri cezbetmesini sağlayan güçtür. Buna hayvânî şehvet gücü denir. Üçüncüsü ise bedene zarar ve acı veren şeyleri defetmesini sağlayan güçtür. Buna yırtıcı öfke gücü denir. Bu güçlerden her birinin iki uç ve bir orta olmak üzere üç hali vardır.

[757] Aklâkî *fazîlet,* bu güçlerin *orta* halidir. *Rezîlet* o hallerin *uçlarıdır.* Fazîlet ve rezîlet *dışındakiler ise* orta ve uçlardan *herhangi birinden olmayan* şeylerdir. O halde ahlâkî fazîletlerin asılları üçtür. Bu asıllar, sözü edilen güçlerin orta halleridir. Ahlâkî rezîletlerin asılları ise altıdır. Bu asıllar, o orta durumların uçlarıdır. Bunların üçü, ifrat, üçü de tefrit kabilindendir. Bütün bu şeylerin her iki ucu da kötüdür.

[758] *İffet, şehvet gücünün bir durumu olup* bu gücün ifratı olan *fücur ile* onun tefriti olan *humûd/çöküş arasında* orta seviyedir. *Şecaat, öfke gücünün bir durumu olup* bu gücün ifratı olan *tehevvür ile* bu gücün tefriti olan *korkaklık arasında* orta seviyedir. *Hikmet*

المقصد الثالث عشر

[٧٥٥] وفي النسخ المشهورة الرابع عشر، الخلق ملكةٌ تصدر عنها أي عن النفس بسببها الأفعال بلا روية كمن يكتب شيئاً من غير أن يروي في حرف حرف أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمةٍ نغمة أو في نقرةٍ نقرة فالكيفية النفسانية إذا لم تكن ملكةً لا تسمى خلقاً، وإذا كانت ملكةً ولم تكن مبدأً لصدور الفعل عن النفس لم تسمَّ أيضاً خلقاً، وإذا كانت مبدأً له بعسرٍ وتأمل لم تكن خلقاً، وإذا اجتمعت فيها هذه القيود معاً كانت خلقاً.

[٧٥٦] وينقسم الخلق إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأً لما ليس شيئاً منهما، والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها إياه تحتاج إلى قوىً ثلاث؛ إحداها القوة التي تعقل بها ما تحتاج إليه في تدبيره وتسمى قوةً عقليةً ملكية، وثانيتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوةً شهويةً بهيمية، وثالثتها ما يدفع به ما يضرّ البدن ويؤلمه وتسمى قوةً غضبيةً سبعية، ولكل واحدةٍ من هذه القوى أحوالٌ ثلاثة؛ طرفان ووسط.

[٧٥٧] فالفضيلة الخلقية هي الوسط من أحوال هذه القوى والرذيلة هي الأطراف من تلك الأحوال وغيرهما أي غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئاً منهما أي من الوسط والأطراف فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الأوساط من أحوال القوى المذكورة، والرذائل الخلقية أصولها ستة هي أطراف تلك الأوساط؛ ثلاثةٌ منها من قبيل الإفراط وثلاثةٌ أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الأمور ذميم.

[٧٥٨] فالعفة هي هيئةٌ للقوة الشهوية متوسطةٌ بين الفجور الذي هو إفراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها، والشجاعة هيئةٌ للقوة الغضبية متوسطةٌ بين التهوّر الذي هو إفراطٌ في هذه القوة، والجبن الذي هو تفريطٌ فيها، والحكمة هيئةٌ

amelî *akıl gücünün bir durumu olup* bu gücün ifratı olan *cerbeze ile* onun tefriti olan *ahmaklık arasında* orta seviyedir. Bu üç orta meleke, ahlakî fazîletlerin asıllarıdır. Bunların toplamına adalet denir. Adaletin mukâbili tek bir şeydir ki o da zulümdür.

[759] [İmâm Fahreddîn Râzî] *el-Mülahhâs*'ta şöyle der: "Hikmet ya nazarîdir ya da amelîdir denildiği için bazıları burada zikredilen hikmetin, nazarî hikmetin bölüşeni yapılan hikmet olduğunu sanmıştır. Bu, yanlış bir zandır. Çünkü bu hikmetle kastedilen, cerbeze ve ahmaklık fiilleri arasında orta seviyede bulunan fiillerin kendisinden çıktığı bir melekedir. Öteki amelî hikmetle kastedilen ise bizim fiillerimizden varlık kazanan şeylerin bilgisidir. Bu bilgi ile zikredilen hikmet arasındaki fark da zorunlu olarak bilinir."

[760] Yaptığımız nakilden de açığa çıkmaktadır ki burada zikredilen hikmet, nazarî ve amelî kısımlarına bölünen hikmetten farklıdır. Çünkü bu kısımlara ayrılan hikmet, ister bizim kudretimize dayansın isterse dayanmasın mutlak olarak şeylerin bilgisidir. Farkında olunması gereken şeylerden biri de yerilen ifratın nazarî güç hakkında değil yalnızca aklî-amelî güç hakkında düşünülebileceğidir. Çünkü nazarî güç, ne kadar şiddetli ve güçlü olursa o kadar üstün ve yüce olur. İffet, şecaat ve hikmetten oluşan adalet, parçalarının her birinden üstündür, fakat nazarî hikmetten üstün değildir. Çünkü yüce Allah'ı sıfatlarıyla bilmek, O'nun varlığın başında ve sonunda fiillerini bilmek ve O'nun yarattıklarının hakikatleri ve hallerine vakıf olmaktan daha şerefli bir yetkinlik olamaz. Oysa bunlar, onların sözlerinde en küçük bir düşünmeyle selim fıtrat sahibi kimseye görüneceği üzere, adalete dahil değildir.

[761] *Huy/Ahlak, kudretten farklıdır.* Çünkü ahlakta fiillerin ön düşünme olmaksızın kolayca yapılması dikkate alınır. Oysa bu, kudretin esasında dikkate alınmaz. Yine ahlakın fiille birlikte olması zorunlu değildir. Halbuki Eş'arîlere göre kudretin fiille birlikte olması zorunludur. İkisi arasındaki fark açıktır. *Özellikle de kudretin iki tarafa nispetinin eşit olduğu düşünüldüğünde bu böyledir.* Çünkü ahlakta iki tarafa nispetin eşit olduğu düşünülemez, aksine onun, fiilin iki tarafından birine ve iki zıttan birine taalluk etmesi gerekir.

للقوة العقلية العملية متوسطةٌ **بين الجربزة** التي هي إفراط هذه القوة، **والبلاهة** التي هي تفريطها فهذه الأوساط الثلاثة أصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة، ومقابل العدالة شيءٌ واحد هو الجور.

[٧٥٩] وفي الملخص قد ظنّ بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيمةً للحكمة النظرية حيث قيل: الحكمة إما نظرية وإما عملية، وهو ظنٌّ باطل إذ المقصود من هذه الحكمة ملكةٌ تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة، والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالأمور التي وجودها من أفعالنا، والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلومٌ بالضرورة.

[٧٦٠] وقد تبيّن مما نقلناه أيضاً أن الحكمة المذكورة ههنا مغايرةٌ للحكمة التي قسمت إلى النظرية والعملية لأنها بمعنى العلم بالأشياء مطلقاً سواء كانت مستندةً إلى قدرتنا أو لا، ومما يجب التنبّه له أن الإفراط المذموم إنما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فإن هذه القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى، وأن العدالة المركّبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدةٍ من أجزائها لا من الحكمة النظرية إذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها، وليست هذه داخلةً في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة.

[٧٦١] **والخلق مغايرٌ للقدرة** لأن الخلق يعتبر فيه صدور الأفعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في أصل القدرة، وأيضاً لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الأشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر **سيما أن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء** فإن الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد أن يكون متعلقاً بأحد طرفي الفعل وأحد الضدين.

Sonuç: Daha Önce Üçüncü ve Dördüncü Türde Söylenenlere Yakın Nefsânî Niteliklerin Açıklanması

[762] Yakın niteliklerin *birincisi, sevgidir. Sevginin irade olduğu söylenmiştir. Buna göre Allah'ın bizi sevmesi, bizi şereflendirmeyi* ve ebedî sevaba ulaştırmayı *irade etmesidir. Bizim Allah'ı sevmemiz ise O'na itaat etmeyi*, emirlerine tutunup yasaklarından kaçınmayı *irade etmemizdir.*

[763] Bazen şöyle söylenir: Bizim eksikliklerden münezzeh olan Allah'ı sevmemiz, Allah'ta sürekli bir şekilde bulunan mutlak kemali tasavvurdan kaynaklanan ve gevşeklik ve kaçış olmaksızın kutsiyet mertebesine tam bir yönelişi gerektiren ruhânî bir niteliktir. Allah'tan başkasını sevmemiz ise onda bulunan bir haz, menfaat veya benzerlik gibi bir yetkinliği sürekli bir şekilde tahayyül etmekten kaynaklanan bir niteliktir. Aşığın maşukunu, nimet verilen kimsenin nimet vereni, ebeveynin çocuğunu ve arkadaşın arkadaşını sevmesi böyledir.

[764] Söz konusu şeylerden *ikincisi: Mu'tezile'ye göre rıza, iradedir.* Buna göre Allah kullarının küfrüne razı olmadığından küfrü irade de etmez. *Bize göre* rıza *ise itiraz etmemektir.* Buna göre küfür, Allah tarafından irade edilmiş olmakla birlikte O'nun razı olduğu bir şey değildir, zira Allah ona itiraz etmektedir.

[765] *Üçüncüsü: Terk,* dil bakımından *kudret dahilindeki fiilin yokluğudur.* İster orada terk edenin kastı olsun ister gaflet ve uyku esnasında olduğu gibi kastı olmasın ve ister zıddını yapsın ister yapmasın fark etmez. Kudret dahilinde bulunmayan şeyin yokluğuna gelince ona terk denilmez. Bundan dolayı "falan, cisimleri yaratmayı terk etti" denmez.

[766] *Şöyle denilmiştir:* Kudret dahilinden bulunan fiilin yokluğu, ancak *kasıtla* meydana gelmiş *ise* terk olarak adlandırılır. Bu bağlamda "uyuyan, yazmayı terk etti" denmez. *Bu nedenle de yergi*, övgü, sevap ve ceza *terke taalluk eder.* Eğer onda kasıt dikkate alınmasaydı kesinlikle böyle olmazdı. *Denilmiştir ki* terk, *kalbin fiillerindendir.* Çünkü terk, kalbin fiilden çevrilmesi ve nefsin fiili yapmaktan geri durmasıdır. *Denilmiştir ki* terk *zıddı yapmaktır, çünkü terk kudret dahilindedir. Oysa* fiilin *yokluğu,* ezelden beri *devam eder ve dolayısıyla da* hâdis *kudretin eseri olmaya elverişli değildir.* Bazen şöyle denir: Süregiden yokluğu devam ettirmek, kudret dahilindedir. Çünkü hâdis kudret sahibi, o fiili yapmaya kâdirdir. Bu durumda onun yokluğunun sürekliliği ortadan kalkar. Bu

خاتمة المتن في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مرّ في النوع الثالث والرابع؛

[٧٦٢] **الأول** من هذه الأمور القريبة **المحبة قيل: هي الإرادة فمحبة الله لنا إرادته لكرامتنا** ومثوبتنا على التأبيد **ومحبتنا لله إرادتنا لطاعته** وامتثال أوامره ونواهيه.

[٧٦٣] وقد يقال: محبتنا لله سبحانه كيفيةٌ روحانيةٌ مترتبةٌ على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام إلى حضرة القدس بلا فتورٍ وفرار، وأما محبتنا لغيره فكيفيةٌ تترتب على تخيل كمالٍ فيه من لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلاً مستمراً كمحبة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه، والوالد لولده، والصديق لصديقه.

[٧٦٤] **الثاني** من تلك الأمور **عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة** فإذ لم يرضَ الله لعباده الكفر لم يكن مريداً له أيضاً، **وعندنا** أن الرضاء هو **ترك الاعتراض** فالكفر مع كونه مراداً له ليس مرضياً عنده لأنه يعترض عليه.

[٧٦٥] **الثالث الترك** بحسب اللغة هو **عدم فعل المقدور** سواء كان هناك قصد من التارك أو لا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرّض لضده أو لم يتعرض، وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركاً ولذلك لا يقال: ترك فلانٌ خلق الأجسام.

[٧٦٦] **وقيل: إن كان قصداً** أي عدم فعل المقدور إنما يسمى تركاً إذا كان حاصلاً بالقصد فلا يقال: ترك النائم الكتابة **ولذلك يتعلق به** أي بالترك **الذم** والمدح والثواب والعقاب فلولا أنه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعاً، **وقيل إنه**: أي الترك **من أفعال القلوب** لأنه انصراف القلب عن الفعل وكفّ النفس عن ارتياده، **وقيل**: **هو** أي الترك **فعل الضد لأنه مقدور والعدم** أي عدم الفعل **مستمرٌّ** من الأزل **فلا يصلح أثراً للقدرة** الحادثة، وقد يقال: دوام استمراره مقدور لأنه قادرٌ على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه؛ فمن هذه

yönden yokluğun, kudretin eseri olması mümkündür. Demişlerdir ki, iki zıttan her birinin kudret dahilinde olması gerekir ki ikisinden birini yapmak, diğerini terk etmek olsun. İkisinden biri veya her ikisi kudret dahilinde olmadığı takdirde orada terki kullanmak uygun değildir. Dolayısıyla oturmakla göğe yükselmeyi terk etti, zorunlu hareketiyle ihtiyârî hareketini terk etti ve zorunlu hareketiyle yükselmeyi terk etti denilemez.

[767] *Dördüncüsü: Azim,* aklî görüşler ile nefsânî arzu ve nefretlerden kaynaklanan muhtelif saiklerin neticesi olan *tereddütten sonra iradenin kesinleşmesidir.* Şayet iki taraftan biri baskın gelmezse şaşkınlık oluşur; baskın gelirse azim oluşur. Terk dışındakileri açıklamak amacıyla söylediğimiz *bütün bunlar, ancak* iradeyi, makdûrun iki tarafından birinin gerçekleşmesini *belirleyen bir sıfat olarak değil de meyil* veya meylin gerektirdiği menfaat inancı veya zannı *olarak açıkladığımızda doğru olabilir.* Fakat iradeyi, belirleyici sıfat olarak açıkladığımızda doğru değildir. Çünkü belirleyici sıfat, kimi zaman sevilmeyen ve razı olunmayan şeyi de belirleyebilir ve azim, belirleyici sıfatın eşlik etmesi gereken fiilden önce olabilir.

Nefsânî Niteliklerin
Beşincisi: Diğer Nefsânî Nitelikler

Bu türde iki maksat vardır.

Birinci [Maksat: Haz ve Acı]

[768] *Haz ve acı bedîhîdir.* Çünkü akıl sahibi hatta duyu sahibi her şey, haz ve acıyı kendinden idrak eder ve onlardan her birini hem diğerinden hem ikisi dışındakilerden zorunlu olarak ayrıştırır. *Dolayısıyla* bunlar, mahiyetlerine ulaşmak amacıyla *tarif edilemezler.* Kuşkusuz haz ve acının tikellerine ilişkin vicdânî duyumsama[18], benzerini iktisap yoluyla elde edemeyeceğimiz şekilde o mahiyeti verir. Nitekim daha önce geçtiği üzere diğer duyularda da böyledir. Bu, insaf sahibi kimseye gizli olmayan şeylerdendir. Evet, bazen duyularda lafız kaynaklı karışıklığın giderilmesi için ismin açıklanması ve özelliklerin zikredilmesi amaçlanabilir.

الجهة صلح أن يكون العدم أثراً للقدرة. قالوا: ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب أحدهما تركاً للآخر فإذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدوراً لم يصحّ استعمال الترك هناك فلا يقال: ترك بقعوده الصعود إلى السماء، ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية، ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود.

[٧٦٧] الرابع من تلك الأمور العزم وهو جزم الإرادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فإن لم يترجح أحد الطرفين حصل التحير، وإن ترجح حصل العزم وهذا كله أي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك إنما يصح إذا لم نفسرها أي الإرادة بالصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه؛ أما إذا فسرناه بالصفة المخصصة فلا يصح لأن الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوباً ولا مرضياً، والعزم قد يكون سابقاً على الفعل الذي يجب أن تقارنه الصفة المخصصة.

النوع الخامس من أنواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية

وفيه أي في هذا النوع مقصدان؛

الأول

[٧٦٨] اللذة والألم بديهيان لأن كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحدٍ منهما عن صاحبه ويميزهما عمّا عداهما بالضرورة فلا يعرّفان لتحصيل ماهيتهما فإن الإحساس الوجداني بجزئياتهما قد أفاد العلم بتلك الماهية على وجهٍ لا يتأتّى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مرّ، وهذا مما لا يخفى على ذي إنصاف. نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعاً للالتباس اللفظي.

[769] *Denilmiştir ki haz, uyumlu olan şeyin uyumlu olması bakımından idrakidir.* Acı ise uyumsuz şeyin uyumsuz olması bakımından idrakidir. *Uyumlu, şeyin kendisine özgü yetkinliğidir. Buna örnek, dil için tatlılık ve yağlılıktan keyif alma*, işitme gücü için hoş ve ahenkli nağmeleri dinleme; *öfke gücü için şan,* üstünlük *ve hakimiyet*; akıl gücü için şeylerin hakikatleri ve hallerini nasılsalar öylece idrak etmedir. *Bizim "uyumlu olması bakımından uyumlu" dememizin nedeni şudur: Şey bazen başka yönden değil de bir yönden uyumlu olur. Buna örnek, helak olmaktan kurtuluş içerdiği bilinen nahoş ilaçtır.* Bu ilaç, kurtuluşu içermesi bakımından uyumlu iken tabiata ters gelen şeyi içermesi bakımından uyumsuz bir şeydir. Dolayısıyla onun uyumlu olması bakımından idraki haz iken uyumsuz olması bakımından idraki haz değil, acıdır. Ayrıca bununla acının tarifindeki bakış açısının anlamı açığa çıktı.

[770] İmâm Râzî şöyle demiştir: *Bu* yani hazzın özel idrakin ta kendisi olduğu, burhânla *sübût bulmuş değildir. Çünkü biz* yeme, içme ve cinsel ilişki esnasında kendimizde bulduğumuz özel *bir durum idrak ediyoruz. Bu, hazdır.* Yine *biliyoruz ki orada* sözü edilen şeylerden ibaret olan *uyumlunun idraki vardır. Fakat haz, bu idrakin ta kendisi midir yoksa ta kendisi değil de bu* idrak *hazzın sebebi midir?* Hazzın, bu idrakten *başka bir sebeple meydana gelmesi mümkün müdür değil midir?* O idrakin, haz olmaksızın meydana gelmesi mümkün müdür değil midir? İşte bu şeylerden herhangi biri delille *kesinleşmiş değildir. Dolayısıyla* delil bulununcaya kadar *bunların* tamamında *duraksamak gerekir.* Acı ve uyumsuzun idraki arasındaki ilişkide de aynı durum geçerlidir.

[771] Eğer şöyle dersen: "Nasıl olur da İmâm Râzî bu tartışmaları yapabilmektedir? O, haz ve acının tasavvurlarının bedîhî olup uyumlu ve uyumsuzun tasavvurundan daha açık olduğu görüşünü tercih etmiştir." Ben şöyle derim: Belki o bunları haz ve acının tarife muhtaç olmadığı değil, muhtaç olduğu varsayımına göre yapmıştır. Yine bir şeyin künhüyle tasavvuru, karışıklığı engeller. Haz ve acının ise tariflerinde zikredilenden daha tam bir şekilde tasavvur ediliyor olmalarının bedîhîliği, onların künhüyle tasavvurunu gerektirmez.

[772] *Tabip İbnü'z-Zekeriyya er-Râzî şöyle demiştir: Haz diye bir şey yoktur.* Yani haz dışta varlığı olan gerçek bir şey değildir, aksine ademî bir durumdur. Bu durum ise acının ortadan kalkmasıdır. O, şu sözüyle buna işaret etmiştir:

[٧٦٩] وقيل: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم والألم إدراك المنافر من حيث هو منافر، والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة، والجاه أي وكالجاه والرفعة، والتغلب للغضبية وكإدراك حقائق الأشياء وأحوالها على ما هو عليه للقوة العقلية. وقولنا: من حيث هو ملائم، لأن الشيء قد يلائم من وجهٍ دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن فيه نجاة من العطب والهلاك فإنه ملائمٌ من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائمٍ بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فإدراكه من حيث أنه ملائم يكون لذةً دون إدراكه من حيث أنه منافر فإنه ألمٌ لا لذة، وبهذا أيضاً ظهرت فائدة قيد الحيثية في تعريف الألم.

[٧٧٠] قال الإمام الرازي: وذلك أي كون اللذة عين الإدراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فإنّا ندرك بالوجدان عند الأكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة، ونعلم أيضاً أن ثمة إدراكاً للملائم الذي هو تلك الأشياء وأما أن اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره؛ وإنما ذلك الإدراك سبب لها أي اللذة و أنه هل يمكن أن تحصل اللذة بسببٍ آخر مغاير لذلك الإدراك أم لا وأنه هل يمكن حصول ذلك الإدراك بدون اللذة أو لا يمكن فلم يتحقق شيء من هذه الأمور بدليل فوجب التوقف فيه أي في الكل إلى قيام البرهان، وكذا الحال فيما بين الألم وإدراك المنافر.

[٧٧١] فإن قلت: كيف يتأتّى له هذه المناقشات وقد اختار أن تصوّرهما بديهيٌّ وأجلى من تصور الملائم والمنافر. قلتُ: لعله أوردها على تقدير احتياجهما إلى التعريف دون استغنائهما عنه، وأيضاً تصور الكنه مانعٌ عن الالتباس، وبداهة تصورهما على وجهٍ أبلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما.

[٧٧٢] وقال ابن زكريا الطبيب الرازي: لا لذة أي ليست اللذة أمراً محققاً موجوداً في الخارج بل هي أمرٌ عدمي هو زوال الألم وإليه أشار بقوله:

Haz diye tasavvur edilen şey, herhangi *bir acının giderilmesidir. Mesela yeme, açlık acısı ve cinsel ilişki, meninin damarları sıkıştırmasından kaynaklanan acının giderilmesidir.* Özetle haz, doğal durumdan çıktıktan sonra doğal duruma dönmekten yani doğal olmayan durumunun ortadan kalkıp doğal duruma dönüşmesinden başka bir şey değildir.

[773] *Biz, bunun* yani acının giderilmesi ve ortadan kalkmasının, hazzın oluşumunun *sebeplerinden biri olabileceğini reddetmiyoruz.* Çünkü uyumlu duruma dönmekle hazzın idraki meydana gelir. Zira süregiden durumların farkına varılmaz. Süregiden doğal durum ortadan kalktığı, sonra doğal olmayan durumun zevaliyle de geri döndüğünde onun idraki meydana gelir ki bu idrak, hazdır. *Biz onunla iki hususta tartışıyoruz. Birincisi* hazzın *acının giderilmesi olduğudur.* Kuşkusuz hazzın acının zevalinden öte bir şey olduğu açıkça bilinen şeylerdendir. *İkincisi ise* hazzın acının giderilmesinden *başka bir yolla meydana gelmesinin mümkün olmadığıdır.* Hazzın başka bir yolla *oluştuğuna dikkat çeken şeylerden biri, hazzı aniden zorunlu kılan şeydir. Bu durumda şeye yönelik herhangi bir arzu olmaz ve şey akla gelmez ki* o şeyin gerektirdiği *haz,* şeye yönelik *arzunun verdiği acının giderilmesidir denilsin.* Çünkü farkındalık olmaksızın arzudan bahsedilemez. Aniden hazzı gerektiren *bu* şeye, *örnek, bir anda güzel bir yüze bakmak ve bir mal bulmak* ve ilmî bir meseleyi bir anda çözmektir. Çünkü insan bu şeylerden haz alır ve bunların kaybından kaynaklanan bir acısı da söz konusu değildir. O halde ortaya çıkmaktadır ki, acının giderilmesi, hazzının oluşumunun sebebi olduğu kabul edilse bile, hazza eşit bir sebep değildir.

[774] Bazen şöyle denir: Kişi, bu şeylerin tümellerini, onların bütün tikellerinin zımnında idrak edip onlara yönelik arzu duymuş ve bunların kaybından ötürü acı duymuştu. Ama bu tikellere dair bir farkındalığa sahip değildi. Söz konusu tikelleri idrak ettiğinde ise bu acının bir kısmı ondan zâil olmuştur; diğer tikelleri idrak ettiğinde ise diğer bir kısım zâil olmuştur vb. O halde bir acının zevali olmaksızın haz gerçekleşmez.

[775] *Sonra filozoflar şöyle demiştir: Tecrübe tanıklık etmektedir ki acının* zâtî *sebebi,* yalnızca *bitişikliğin parçalanmasıdır.* Bu, Galen'in görüşüdür. Buna göre sıcak acı verir, zira bitişikliği parçalar. Aynı şekilde soğuk acı verir, zira bitişikliğin parçalanmasını gerektirir. Çünkü soğuk, şiddetli yoğunlaştırma ve toplamadan ötürü yoğunlaştığı şeye doğru parçaların çekilmesini gerektirir.

وما يتصور منها أي من اللذة إنما هو دفع ألم من الآلام كالأكل فإنه دفعٌ لألم الجوع والجماع فإنه دفعٌ لألم دغدغة المني لأوعيته. وبالجملة ليست اللذة إلا العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها أعني زوال الحالة غير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية.

[٧٧٣] ولا نمنع نحن جواز أن يكون ذلك أي دفع الألم وزواله أحد أسبابه أي أحد أسباب حصول اللذة إذ بالعود إلى الحالة الملائمة يحصل إدراكها فإن الأمور المستمرة لا يشعر بها فإذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل إدراكها الذي هو اللذة. إنما ننازعه في مقامين؛ أحدهما أنه أي اللذة وتذكير الضمير للنظر إلى الخبر دفع الألم فإن من المعلوم البين أن اللذة أمرٌ وراء زوال الألم، وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل اللذة بطريقٍ آخر سوى دفع الألم، ومما ينبّه على أنه قد تحدث اللذة بطريقٍ سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوقٍ إليه ولا أن يخطر بالبال حتى يقال: إنها أي اللذة التي أوجبها ذلك الشيء دفعٌ لألم الشوق إليه إذ لا إمكان للشوق بدون الشعور وذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر إلى وجهٍ مليح والعثور على مالٍ بغتةً والاطلاع على مسألةٍ علميةٍ فجأةً فإن الإنسان يلتذّ بهذه الأشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد ظهر أن دفع الألم على تقدير كونه سبباً لحصول اللذة ليس سبباً مساوياً لها.

[٧٧٤] وقد يقال: إنه كان مدركاً لكلّيات هذه الأشياء ومشتاقاً إليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألماً بفقدانها وإن لم يكن له شعور بهذه المعينات فإذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الألم، وإذا حصلت له جزئيات أُخر زال بعض آخر وهكذا فلا تتحقق لذة بلا زوال ألم.

[٧٧٥] ثم قال الحكماء: الألم سببه الذاتي تفرّق الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس؛ فالحار إنما يوجع ويؤلم لأنه يفرّق الاتصال، وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الأجزاء إلى ما

Bundan ise parçaların çekildikleri şeyden ayrılması gerekir. Kapkara bir şey, toplamasından ötürü acı verirken apak bir şey, parçalamasından ötürü acı verir. Mayhoş ve ekşi yiyecekler, aşırı parçalamadan ötürü acı verirken kekre ve buruk yiyecekler parçalamayı doğuran sıkıştırmadan ötürü acı verir. Aynı durum koklama duyusuyla algılanan şeyler için de geçerlidir. Bunların bir kısmı parçalayıcı, bir kısmı ise yoğunlaştırıcıdır. Güçlü sesler, işitme kanalına ulaştığı esnada hava hareketinin sertliğinden kaynaklanan parçalamayla acı verir. Özetle tabipler, bitişikliğin parçalanmasının acının zâtî sebebi olduğunda görüş birliği etmişlerdir.

[776] *İmâm Râzî bu görüşü reddetmiştir. Ona göre elini çok keskin bir bıçakla yaralayan kimse ancak bir müddet sonra acı hisseder. Eğer bu* bitişikliğin parçalanması, zâtî ve yakın *sebep olsaydı acının kesmeden geri kalmaması gerekirdi.* Acı, kesme ve parçalanmadan geri kaldığına göre parçalamanın, acının sebebi olmadığı belli olmuştur. *Aksine* kesmeyle meydana gelen *bitişikliğin parçalanması,* organı *mizacın kötüleşmesine* -ki bu, acıdır- *hazırlar. Acının meydan gelmesi ise* az da olsa *bir zaman ister.* Kesilen *organ, kötü mizaca doğru dönüşmeye başladığında da* onun sonucu olan *acı meydana gelir.*

[777] İmâm Râzî bitişikliğin parçalanması acının zâtî sebebi değildir görüşünü *bazen şöyle delillendirmiştir: Parçalanma,* bitişik olma özelliğindeki bir şeyde *bitişikliğin yokluğudur. Bu ise ademîdir.* Dolayısıyla zorunlu olarak vücûdî olan acının zâtî sebebi olamaz.

[778] Râzî, yine bu görüşünü şöyle delillendirdi: *Beslenme, gıdanın bütün parçalara karışımıdır.* Bu karışımın parçalar arasındaki bitişikliği *parçalamaktan başka şekilde olduğu düşünülemez.* Buna göre gıdanın, beslenen şeyin bilfiil bir parçası haline gelişi ancak şöyle olur: Gıda, beslenen şeyin parçalarının bitişikliğini parçalayarak onlar arasına girer ve onlara benzeşir. Beslenme, beslenen şeyin parçalarının çoğunda çoğu vakitte meydana gelmektedir. Dolayısıyla parçalama da parçaların çoğunda çoğu vakitte meydana gelmektedir. *Bu durumda* beslenmenin *acı vermesi gerekir.* Oysa böyle değildir. Çünkü beslenen, asla acı duymaz. O halde parçalama, bizzat acı veren şey değildir.

[779] Keza şöyle deriz: Büyüme ancak bitişikliğin parçalanmasıyla meydana gelir. Halbuki büyüme acı vermez. Hatta şöyle deriz: Bedenin organları hiç kuşkusuz daimi bir çözülme halindedir. Bu çözülmenin ise organa bitişik

يتكاثف إليه، ويلزم من ذلك تفرقها مما تنجذب عنه، والأسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه، والأبيض اليقق لشدة تفريقه، والمز والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق، والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق، وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرّق وبعضها مكثّف، والأصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ، وبالجملة اتفق الأطباء على أن تفرق الاتصال سببٌ ذاتي للوجع.

[٧٧٦] **وأنكره الإمام الرازي فإنه من عقر** أي جرح يده **بسكين شديدة الحدة** في الغاية **لم يحس بالألم إلا بعد زمان، ولو كان ذلك** أي تفرق الاتصال **سبباً** ذاتياً قريباً **لامتنع التخلف عنه** وحيث تخلف الألم عن القطع والتفريق ظهر أنه ليس سبباً كذلك **بل تفرق الاتصال** الحاصل بالقطع **يعدّ** العضو **لسوء المزاج** الذي هو الألم **وحصوله يستدعي زماناً ما** وإن كان قليلاً **فريثما يبتدئ العضو** المقطوع **بالاستحالة إلى مزاجٍ سيء يحصل الألم** الذي هو مسبّبه.

[٧٧٧] **وربما احتج** الإمام على ما أنكره من كون تفرّق الاتصال سبباً ذاتياً للألم **بأن التفرق عدم الاتصال** عمّا من شأنه أن يكون متصلاً **وهو عدمي** فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للألم الذي هو وجوديٌّ بالضرورة.

[٧٧٨] **و** احتج أيضاً على ذلك **بأن التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ولا تتصور** هذه المداخلة **إلا بتفريق** فيما بين الأجزاء فالغذاء إنما يصير جزءاً من المغتذى بالفعل بأن يفرّق اتصال أجزاء المغتذى ويتوسط بينها ويتشبّه بها، والاغتذاء حاصلٌ لأكثر أجزاء المغتذى في أكثر الأوقات فيكون التفرق أيضاً حاصلاً لأكثر الأجزاء في أكثر الأوقات **فيجب أن يؤلم** التغذي وليس كذلك لأن المتغذى لا يجد ألماً أصلاً فلا يكون التفرق مؤلماً بالذات.

[٧٧٩] وكذا نقول: إن النمو لا يحصل إلا بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم، بل نقول: إن أعضاء البدن لا شك أنها دائماً في التحلل ولا معنى له

olan şeyin ondan ayrılmasından başka bir anlamı yoktur. Bu çözülme, organın içine değil de sadece dışına özgü bir durum değildir. Çünkü çözündüren şey, organın hem dışına hem içine sirayet eden sıcaklıktır. Dolayısıyla bitişikliğin parçalanması organın hem dış taraflarını hem derinliklerini kuşatır. Oysa organda hiçbir acı bulunmaz.

[780] Eğer şöyle denirse: Beslenme, büyüme ve çözülmeden kaynaklanan parçalanma, son derece küçük parçalarda gerçekleşen bir parçalanmadır. Bu parçalanmanın küçüklüğünden ötürü acı meydana gelmez. Biz şöyle deriz: Her ne kadar o parçalanmaların her biri son derece küçük olsa da parçalanmalar gerçekten çoktur. Çünkü dağılmayı gerektiren bu şeyler, bedenin sadece bir parçasında bulunmaz, aksine bütün parçalarda bulunur. Dolayısıyla bunlardan kaynaklanan parçalanma, bütün parçaları kuşatır. Eğer parçalanmanın kendisi acıyı gerektirseydi acı, organların tamamını kuşatırdı.

[781] "O parçalanmalar acı verir ama onların acıları sürekli olduğu için, diğer sürekli niteliklerde de olduğu gibi, hissedilmez" denilemez. Çünkü biz diyoruz ki acıyla kastettiğimiz şey, canlının kendisinde bulduğu özel anlamdır. Duyu sağlıklı olup acıyı idrake yönelmiş olmasına rağmen canlı acıyı hissetmiyorsa bu, acının kesinlikle olmadığını gösterir. Eğer "duyu, bitişikliğin parçalanmasının acı verdiğine tanıktır" denirse biz şöyle deriz: Bitişikliğin parçalanması, doğrudan acı veren durumundaki mizaç kötülüğüne sebep olur. Zira unsurların karışımı, parçalanmayla ortadan kalktığında unsurlardan her birinin tabiatı, itidal dışındaki niteliği gerektirmeye döner. Dolayısıyla kötü mizacı yapan şey, ademî olan parçalanma değil, unsurların tabiatlarıdır. O halde biz, ademî olan şeyi, vücûdî olan şeyin sebebi yapma durumunda kalmayız.

[782] İmâm Râzî *el-Mülahhas*'ta ilzâm amaçlı başka bir delil daha getirmiştir: Filozoflar görüş birliği etmiştir ki, Ay küresi altındaki cisimlerde bulunan nitelikler ve hâdis sûretler, feyzi genel olan ilkenin tesiriyle meydana gelir. O cisimlerdeki araz ve sûretler, istidat bakımından farklı oldukları için birbirlerinden farklılaşırlar. Bu bağlamda bileşik cisim, bir sûret veya niteliğe sahip olur, çünkü onun mizacı, ona o sûretleri ve niteliği, sûret bahşeden ilkeden kabul etme istidâdını verir. Buna göre hazzın ve acının varlık ve yoklukta yakın sebebi, parçalanma değil, mizaçtır.

إلا أن ينفصل عن العضو ما كان متصلاً به، وليس هذا التحلل مختصاً بظاهر العضو دون باطنه وذلك لأن المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملاً لظواهره وأعماقه مع أنه لا ألم فيه.

[٧٨٠] فإن قيل: التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرّق في أجزاء صغيرة جداً فلصغر هذا التفرق لم يحصل الألم. قلنا: إن كل واحدٍ من تلك التفرقات وإن كان صغيراً جداً إلا أن تلك التفرقات كثيرةٌ جداً لأن هذه الأمور الموجبة للتفرق لا تختص بجزءٍ من البدن دون جزء بل هي حاصلةٌ في جميع الأجزاء فالتفرق الناشئ منها يعمّ الأجزاء كلها فلو كان مؤلماً بالذات لعمّ الألم الأعضاء بأسرها.

[٧٨١] لا يقال: تلك التفرقات مؤلمة إلا أن آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة، لأنّا نقول: لا نعني بالألم إلا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فإذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه إلى إدراكه دلّ على عدمه قطعاً. فإن قيل: الحس شاهدٌ بأن تفرق الاتصال مؤلم. قلنا: تفرّق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات فإن اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كلٍّ منها إلى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال بالفاعل للمزاج السيء هو طبائعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سبباً للوجودي.

[٧٨٢] واحتجّ في الملخص بوجهٍ آخر إلزامي وهو أن الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الأجسام التي تحت كرة القمر إنما تحدث عن مبدأ عام الفيض؛ وإنما تختلف الأعراض والصور في تلك الأجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركّب يختصّ بصورةٍ أو كيفية لأن مزاجه أفاده استعداداً لقبول تلك الصورة أو الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والألم ثبوتاً وانتفاء هو المزاج لا التفرق.

[783] *İbn Sînâ* acı için *bir sebep daha eklemiş* ve şöyle demiştir: Acının yakın sebebi iki şeydir. Birincisi, Galen'in söylediği gibi bitişikliğin parçalanmasıdır. İkincisi ise *mizacın kötülüğüdür.* Mizacın kötülüğü de uyumlu ve aykırı olmak üzere iki kısımdır. Uyumlu, doğal olmayan biz mizacın organa gelerek onun doğal mizacını bozması ve adeta doğal mizaç haline gelecek şekilde onda yer etmesidir. Aykırı ise doğal olmayan bir mizacın organa gelerek onun doğal mizacını bozmaması ama onu itidalden çıkarmasıdır. Bu ikisi içinde acı veren şey, *aykırı* mizaç kötülüğüdür. *Bundan dolayı* yani aykırı mizacın kötülüğü acının sebebi olduğundan *akrep sokması, iğne batmasının vermediği acıyı verir* hatta akrep sokması, büyük yaradan daha şiddetli acı verir. Eğer acı veren şey, sadece bitişikliğin parçalanması olsaydı durum böyle olmazdı. *Uyumlu* mizaç kötülüğü ise *böyle değildir, zira acı vermez.* Buna varlık ve sebep burhânı delâlet eder.

[784] *Varlık burhânı şudur: Veremlinin sıcaklığı, gün aşırı tutan hummalının sıcaklığından çok daha fazladır.* Çünkü veremin sıcaklığı, asli organların cevherinde sürekli olup onları eritir. Hummanın sıcaklığı ise safralı bir karışımın, doğal mizacında bulunan organlara gelmesinden kaynaklanır ve bu karışım organlardan uzaklaşınca organlar asli mizaçlarını sürdürürler. Zikredilen bu iki şeyden *ikincisi* yani hummanın sıcaklığı *idrak edilirken birincisi idrak edilmez.* Çünkü hummalı, şiddetli bir iltihap bulur ve büyük bir sıkıntıya düşer. Oysa veremli böyle değildir.

[785] *Sebep burhânına gelince kuşkusuz duyumsamanın şartı, duyunun* niteliği *ile duyumsananın niteliği arasında bir farklılık bulunmasıdır. Çünkü* iki nitelik *arasında uyum olması durumunda* duyu, duyumsanandan *etkilenmez. Dolayısıyla* etkilenme şartına bağlı olduğu için orada *duyumsama olmaz. Uyumsuz nitelik organda yer ettiği ve* bu yer etme, yukarıdan öğrendiğin üzere uyumlu mizaç kötülüğünde olduğu gibi *organın asli niteliğini izale ettiğinde orada birbirinden farklı iki nitelik olmaz. Dolayısıyla da etki ve edilgi bulunmaz. Bu sebeple* yakın nitelikten ibaret olan *o* uyumsuz nitelik *duyumsanmaz.* Bu takdirde orada herhangi bir acı olmaz. Aykırı mizaç kötülüğüne gelince asli nitelik, gelen nitelikle beraber varlığını sürdürür. Dolayısıyla da aykırılık ve aykırılığın duyumsanması -ki bu, acıdır- gerçekleşir. *Bundan dolayı* yani duyumsamanın şartı, farklılık ve aykırılığa dayalı etkilenme olduğundan *duyulurlar* bir süre *devam ettiklerinde onlara ilişkin farkındalık tedricen azalır.*

[٧٨٣] وزاد ابن سينا للألم سبباً آخر فقال: السبب القريب للألم أمران؛ أحدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس، و ثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين؛ متفق ومختلف فالمتفق مزاجٌ غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحث يصير كأنه المزاج الطبيعي، والمختلف مزاجٌ غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال، والمؤلم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك أي ولأن سوء المزاج المختلف سبب للألم تؤلم لسعة العقرب ما لا تؤلم الإبرة بل تلك اللسعة أشد إيلاماً من الجراحة الكبيرة، ولو كان المؤلم تفرّق الاتصال فقط لم يكن الأمر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فإنه لا يؤلم ويدلّ عليه برهانٌ آني ولمّي.

[٧٨٤] أما آنيته فإن حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغبّ بكثير لأن حرارة الدقّ مستقرةٌ في جوهر الأعضاء الأصلية ومذيبةٌ لها، وحرارة الغبّ واردةٌ من مجاورة خلطٍ صفراوي على أعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى إذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقيةً على أمزجتها الأصلية. والثاني من المذكورين أعني حرارة الغبّ مدركٌ دون الأول فإن صاحب الغبّ يجد التهاباً شديداً ويضطرب اضطراباً عظيماً دون المدقوق.

[٧٨٥] وأما لمّيته فإن الإحساس شرطه مخالفةٌ ما لكيفية الحاسّ و كيفية المحسوس إذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تأثرٌ للحاس من المحسوس فلا يكون هناك إحساس لكونه مشروطاً بالتأثر فإذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال ذلك المتمكن كيفية العضو الأصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به أي بالمنافرة الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك ألم، وأما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الأصلية باقيةٌ مع الكيفية الواردة فتتحقق المنافاة والإحساس بالمنافي الذي هو الألم ولذلك أي ولأن شرط الإحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة فإن المحسوسات إذا استمرّت زماناً يضعف الشعور بها متدرجاً إذ بحسب

Çünkü duyulurların devamına bağlı olarak onlar ile duyumsayanın niteliği arasındaki farklılık azalır, böylece hem etkilenme hem de duyumsama zayıflar. *Öyle ki kimi zaman* süregiden o duyulurlara ilişkin *farkındalık tamamen kaybolma noktasına ulaşır.* Çünkü duyu ile duyumsananın nitelikleri arasında uyuşma meydana gelir ve işin başında duyulurlarda keskinlik varken sonra yok olur. Söylediklerimize şahit *istersen hamama giren kimseyi düşün.* Bu kimse hamama girdiği esnada *suyu sıcak bulup ondan irkilir* ve acı duyar. Bunun nedeni, onun bedeninin niteliğinin, suyun niteliğinden farklı olmasıdır. *Fakat hamamda bir saate yakın kaldığında hamamın havası ona tesir eder. Böylece bedeni ısınır* ve bedeninin niteliği, suyun niteliğiyle uyumlu hale gelir. Ardından *onun suyun sıcaklığını idrak etmediğini hatta kimi zaman suyu soğuk bulduğunu görürüz.* Bunun sebebi, havadan dolayı onun bedeninin sıcaklığının suyun sıcaklığını aşmış olmasıdır.

İkinci Maksat: [Sağlık]

[786] İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'un birinci faslında söylediği üzere *sağlık, bir meleke veya hal olup onun sayesinde* yani sebebi ve vasıtasıyla *bulunduğu konudan* hastalıksız *salim fiiller çıkar.* Meleke ve halden birini zikretmekle yetinmedi. Bunun amacı, sağlığın kimi zaman yerleşik olabileceğine kimi zaman da -hastalıktan henüz kurtulmuş birinin sağlığı gibi- yerleşik olmayabileceğine dikkat çekmektir. *Bu* tarif, *sağlığın bütün türlerini kuşatır.* Çünkü tarife insanın, diğer hayvanların ve bitkilerin sağlığı girmektedir. Zira tarifte yalnızca konudan çıkan fiilin sağlam oluşu dikkate alınmıştır. Buna göre bitkiden çekme, hazım, beslenme, büyüme ve doğurma gibi fiilleri sağlam olarak çıktığında onun sağlıklı olması gerekir. *Bazen* sağlık ve onun tarifi *hayvana veya insana özgü kılınarak* "sağlık *hayvanın bedenine ait bir niteliktir" denir* ve yukarıda geçen tarifin sonuna kadar devam edilir. *Yahut "sağlık, insanın bedenine ait bir niteliktir" denir* ve yukarıdaki tarifin sonuna kadar devam edilir. *Nitekim bunların hepsi, İbn Sînâ'nın sözlerinde geçer.*

[787] Birincisinin geçtiği yeri yukarıda öğrendin. İkincisini *eş-Şifâ*'nın Mantık kısmının *Kategoriler* kitabının yedinci makalesinin ikinci faslında söylemiştir. Zira İbn Sînâ orada şöyle demiştir: "Sağlık, hayvânî cisimdeki bir melekedir ki onun sayesinde hayvanın doğal olan ve olmayan fiilleri doğal mecrada hastalıksız bir şekilde çıkar." Sanki İbn Sînâ burada ya hal hususunda ihtilaf bulunduğu ya da hal dikkate alınmadığı için hali zikretmemiştir. Üçüncüyü ise İbn Sînâ *el-Kânûn* kitabının ikinci fenninde ilk talimin ikinci faslında zikretmiştir.

استمرارها تقلّ المخالفة بينها وبين كيفية الحاسّ بها فيضعف التأثر والإحساس أيضاً حتى ربما لم يشعر بها أي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في أول الوهلة سورة ثم تضمحل، وإن شئت شاهداً على ما ذكرناه فَقِسْ من داخل الحمّام فإنه عند دخوله فيه يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه ويتأذّى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى إذا لبث فيه قاب ساعة أثّر فيه الحمّام فيسخن وصارت كيفية بدنه موافقةً لكيفية الماء فتراه حينئذٍ لا يدرك سخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة سخونة بدنه لأجل الهواء على سخونة الماء.

المقصد الثاني

[٧٨٦] الصحة على ما ذكره ابن سينا في الفصل الأول من القانون ملكة أو حالة لم يكتفِ بذكر إحداهما تنبيهاً على أن الصحة قد تكون راسخةً وقد لا تكون كصحة الناقه يصدر عنها أي يصدر لأجلها وبواسطتها الأفعال من الموضوع لها سليمة غير مألوفة وهذا التعريف يعم أنواعها إذ تدخل فيه صحة الإنسان وسائر الحيوانات، وصحة النبات أيضاً إذ لم يعتبر فيه إلا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليماً فالنبات إذا صدر عنه أفعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب أن يكون صحيحاً، وربما تخص الصحة وتعريفها بالحيوان أو بالإنسان فيقال: الصحة كيفية لبدن الحيوان إلى آخر ما مرّ، أو يقال: كيفية لبدن الإنسان إلى آخره كما وقع الجميع في كلام ابن سينا.

[٧٨٧] أما الأول فكما عرفت، وأما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطيفورياس من منطق الشفاء فإنه قال: هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مألوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا إما للاختلاف فيها وإما لعدم الاعتداد بها. وأما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الأول من الفن الثاني من

Orada İbn Sînâ şöyle der: "Sağlık, insan bedeninin mizacı ve terkibinde bütün fiillerinin sağlıklı ve sağlam çıkacak durumda olmasını sağlayan bir durumdur."

[788] *İmâm Râzî, sağlığın* nefsânî niteliklerden olan *hal ve meleke yapılmasına* bir soru *yöneltmiştir.* Bu soru şudur: *Sağlığın mukâbili, hastalıktır. Fakat hastalık, bu* nefsânî niteliklerden *değildir.* Dolayısıyla sağlık da nefsânî niteliklerden olamaz. Hastalık nefsânî niteliklerden değildir dedik *çünkü hastalığın cinsleri* yani hastalık altına giren türler, tabiplerin ittifakıyla üçtür: *Mizacın kötülüğü, terkibin kötülüğü ve bitişikliğin parçalanması. Bu* şeyler *ise ya duyulur* niteliklerdendir *ya konum* kategorisindendir *ya da yokluktur.* Kuşkusuz hastalık olan mizacın kötülüğü, dört nitelikten biri, fiillerin sağlam kalamayacak şekilde olması gerekenden daha fazla veya eksik olduğunda meydana gelir. Dolayısıyla orada üç şey vardır: O nitelik, niteliğin yabancı ve uyumsuz olması ve bedenin onunla nitelenmesi. Mizacın kötülüğü olan hastalık, o nitelikten ibaret yapılırsa -humma, o yabancı sıcaklıktır denilmesi gibi- duyulur niteliklerden olur; o niteliğin yabancı ve uyumsuz olması yapılırsa göreli kategorisinden olur; bedenin onunla nitelenmesi yapılırsa edilgi kabilinden olur.

[789] Yazar bu üç kısımdan birinciyle yetinmiştir. Bundan dolayı da mizacın kötülüğünün duyulurlar kabilinden olduğuna hükmetmiştir. Terkibin kötülüğüne gelince bu, fiillere zarar veren miktar, sayı, şekil, konum veya kanal tıkanmasından ibarettir. Oysa bunların hiçbiri nefsânî niteliklerden değildir. Bu açıktır. Bu şeylerin yabancı ve uyumsuz oluşu, göreli kabilindendir. Bedenin bunlarla nitelenmesi ise edilgi kategorisindendir. Yazar bunlar arasında sadece konumu dikkate almış ve terkibin kötülüğünü ondan saymıştır. Bitişikliğin parçalanması ise açıktır ki ademîdir. Dolayısıyla nefsânî bir nitelik olamaz.

[790] Biri bu soruyu şöyle cevaplamıştır: Tabiplerin sağlık hakkındaki sözü müsamahalıdır. Kastedilen şudur: Hastalığın türleri; gayr-ı mutedil, söz konusu şeylere tâbi ve fiillere zarar veren nefsânî niteliklerdir.

كتاب القانون حيث قال: الصحة هيئةٌ بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سالمة.

[٧٨٨] **وأورد الإمام الرازي على جعلها** أي جعل الصحة **من الحالة والملكة** أي من الكيفيات النفسانية سؤالاً هو **أن مقابلها المرض وليس** المرض **منها** أي من الكيفيات النفسانية فلا تكون الصحة أيضاً منها؛ وإنما قلنا: إن المرض ليس منها **إذ أجناسه** أي أنواعه المندرجة تحته باتفاق الأطباء ثلاثة **سوء المزاج وسوء التركيب وتفرّق الاتصال وهي** أي هذه الأمور المذكورة **إما من** الكيفيات **المحسوسة أو من** مقولة **الوضع أو عدم** فإن سوء المزاج الذي هو مرض إنما يحصل إذا صارت إحدى الكيفيات الأربع أزيد أو أنقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الأفعال سليمة فهناك أمور ثلاثة؛ تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها؛ فإن جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال: الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة، وإن جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف، وإن جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال.

[٧٨٩] واقتصر المصنف من هذه الأقسام الثلاثة على الأول فلذلك حكم بأن سوء المزاج من المحسوسات، وأما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار أو عدد أو شكل أو وضع أو انسداد مجرى يخلّ بالأفعال، وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر، وكون هذه الأمور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة أن ينفعل، واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعدّ سوء التركيب منه. وأما تفرق الاتصال فظاهرٌ أنه أمرٌ عدمي فلا يكون كيفية نفسانية.

[٧٩٠] ومنهم من أجاب عن ذلك بأن عبارة الأطباء فيها مسامحة. والمقصود أن أنواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للأمور المذكورة ومخلّة بالأفعال.

[791] *Bu* duyulur nitelikler, konum ve yokluktan *hiçbiri, nefsânî bir nitelik değildir.* Ne mizacın kötülüğü, ne terkibin kötülüğü ne de bitişikliğin parçalanması nefsânî niteliklerden olabilir. Dolayısıyla bunların cinsi olan hastalık da nefsânî niteliklerden olamaz. O halde sağlık da nefsânî niteliklerden olamaz. Çünkü sağlık, ya hastalık olarak adlandırdığımız şeylerin mukâbili olan vücûdî şeylerden yani uyumlu mizaç, uyumlu durum ve uyumlu bitişiklikten ibarettir ya da hastalık adı verilen o şeylerin yokluğu olan ademî şeylerden ibarettir. Her iki kabule göre de sağlık, nefsânî bir nitelik olmaz. Fakat orada sözü edilen vücûdî ve ademî niteliklerden başka nitelikler olduğu belirlenir ve sağlık bunlardan ibaret yapılırsa durum değişir. Ancak buna dair bir delilin olması bir yana şüphe bile yoktur.

[792] İmâm Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de sağlık için *zikredilen bu tanıma bir kısım şüpheler serdetmiş* ve kendisi bu şüpheleri cevaplamıştır.

[793] *Birincisi: Niçin* tanımda *meleke* halden *önce* zikredilmiştir. Halbuki sağlık olan nefsânî nitelik, ilk önce *hal olur, sonra meleke haline gelir. Biz deriz ki, melekenin sağlık olduğu hususunda görüş birliğine varılmıştır.* Hal hakkında ise ihtilaf edilmiştir. Halin sağlık olduğu söylendiği gibi onun vasıta olduğu da söylenmiştir. Bu nedenle meleke halden önce zikredilmiştir. *Yahut melekenin önce zikredilmesinin nedeni melekenin halin gayesi olmasıdır.* Gaye illet ise he ne kadar varlıkta halden sonra gelse de zihinde öncedir.

[794] *İkincisi: Tanımda karışıklık vardır. Çünkü* tanımda *fiil* ve onun çıkışı, *konuya ve sağlığa nispet edilmiştir.* Zira onun "sağlık sayesinde ondan fiiller çıkar" sözü, fiillerin ilkesinin o hal ve meleke olduğuna; "konudan" sözü ise fiillerin ilkesinin konu olduğuna delâlet etmektedir. *Oysa* fiilin gerçekleşmesinin kendisine dayandırıldığı şey *bu ikisinden yalnızca biri olabilir.* Çünkü tek bir fiilin, her biri başlı başına fâil işlevi gören iki şeyden çıkması imkânsızdır. *Biz şöyle deriz: Konu* salim fiilin *fâilidir. Sağlık ise* salim fiilin konudan çıkışında *konunun aletidir.* "Sayesinde" sözüyle İbn Sînâ, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, "ondan dolayı ve onun vasıtasıyla" anlamını kastetmiştir. O, bu anlamı ikinci ve üçüncü tarifte de açıkça zikretmiştir.

[٧٩١] ولا شيء منها أي من الكيفيات المحسوسات والوضع والعدم بكيفيةٍ نفسانية فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرّق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضاً فلا تكون الصحة منها أيضاً لأنها تكون عبارة إما عن أمور وجودية مقابلة للأمور التي سمّيناها مرضاً وهي المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم، وإما عن أمور عدمية هي عدم تلك الأشياء المسمّاة بالمرض، وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم إلا إذا ثبت أن هناك كيفيات أُخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلاً عن حجة.

[٧٩٢] وأورد الإمام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي ذكر للصحة شكوكاً وأجاب عنها أيضاً؛

[٧٩٣] الأول لم قدم الملكة على الحالة في الذكر وإنما تكون الكيفية النفسانية التي هي الصحة أولاً حالة ثم تصير ملكة. قلنا: الملكة اتفق على كونها صحة والحالة اختلف فيها فقيل: هي صحة، وقيل: واسطة، فقدمت لذلك أو لأن الملكة غاية الحالة والعلة الغائية متقدمةٌ في الذهن وإن كانت متأخرةً في الوجود.

[٧٩٤] الثاني فيه أي في الحد اضطراب إذ أسند فيه الفعل وصدوره إلى الموضوع وإلى الصحة فإن قوله: يصدر عنها الأفعال، يدل على أن مبدأ الأفعال هو تلك الحالة والملكة، وقوله: من الموضوع، يدل على أن مبدأها هو الموضوع ولا يكون المسند إليه الفعل بحسب الواقع إلا أحدهما لامتناع صدور فعلٍ واحدٍ من شيئين على أن يكون كل منهما فاعلاً له على حدة. قلنا: الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة آلته في صدور الفعل السليم عنه فقوله: عنها، أراد به لأجلها وبواسطتها كما أشرنا إليه، وقد صرّح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث أيضاً. وأما ما يقال من أن فاعل

"Fiilin aslının fâili, konudur ve fiilin saalimliğinin fâili ise hal veya melekedir" sözüne gelince bu söz bizim söylediğimiz şekilde yorumlanmadığı takdirde hiçbir değer taşımaz.

[795] *Üçüncüsü: Salim, sağlıklı demektir. Dolayısıyla tarif döngüseldir* yani şeyin kendisiyle tanımıdır. Çünkü sağlık, sağlıkla tarif edilmektedir. *Biz şöyle deriz:* Bedenin sağlığının tarifinde alınan salimlik/selamet, fiillerin sağlığıdır. *Fiillerdeki sağlık, duyulur* olup duyunun yardımıyla bilinir. *Bedendeki* sağlık *ise duyulur değildir. Bu sebeple duyulur olmayan, duyulur olanla tarif edilmiştir. Çünkü duyulur olan, daha açıktır.* O halde sorun yoktur.

[796] Sağlığın tanımı ve bununla ilişkili şeyler hakkında söylediğimiz *bu açıklamaları öğrendiğine göre hastalık, sağlığın tersi* ve onun mukâbilidir. *Dolayısıyla hastalık, bulunduğu konudan kendisi sayesinde salim olmayan* hatta sağlıksız *fiillerin çıktığı bir meleke veya haldir.* Bu tarif, hayvanlar ve bitkilerdeki bütün hastalık türlerini kuşatır. Tıpkı sağlık tariflerinde geçtiği gibi bazen tarif, hayvana veya insana özgü hale getirilir. Sen İmâm Râzî'nin yukarıda söylediklerinden bu tarife yönelen eleştirilerin farkındasındır: Hastalığın nefsânî niteliklere girmediği ve bu tanıma göre hastalık ile sağlık arasında zıtlık mukâbilliği bulunduğu. *el-Kânûn*'da şöyle denilmiştir: "Hastalık, sağlığa zıt bir durumdur." *eş-Şifâ*'nın *Kategoriler* kitabının yedinci makalesinin üçüncü faslında buna benzer bir ifade geçer. Yine aynı makalenin üçüncü faslında şöyle denilir: "Hastalık, hastalık olması bakımından gerçekte ademîdir. Mizaç veya acı olması bakımından demiyorum." Bu, hastalık ile sağlık arasındaki mukâbilliğin yokluk-meleke mukâbilliği olduğunu göstermektedir.

[797] *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de ise şöyle denir: "İbn Sînâ'nın iki sözü arasında çelişki yoktur. Çünkü hastalık vaktinde iki şey vardır. Birincisi salim fiillerin ilkesi olan şeyin yokluğu; ikincisi ise sağlıksız fiillerin ilkesidir. Şayet birincisine hastalık denirse hastalık ile sağlık arasında yokluk-meleke mukâbilliği olacaktır. Şayet ikincisine hastalık denirse tekâbül, zıtlık kabilindendir. En açığı şöyle demektir: Eğer hastalıkta fiillerin salim olmamasıyla yetinilirse buna, salimliği gerektiren sağlığın olmaması yeterlidir. Eğer orada vücûdî bir afetin bulunduğu tespit edilirse bu afeti gerektiren bir durumun varlığını tespit etmek gerekir. İşte İbn Sînâ bunlarda müteredditti.

أصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة فليس بشيء إلا أن يؤول بما ذكرناه.

[٧٩٥] **الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري** أي تحديدٌ للشيء بنفسه حيث عرّف الصحة بالصحة. **قلنا**: السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الأفعال **والصحة في الأفعال محسوسةٌ** معلومةٌ بمعاونة الحس، **و** الصحة **في البدن غير محسوسة فعرّف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى** فلا إشكال.

[٧٩٦] **وإذا عرفت هذا** الذي ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به **فالمرض خلاف الصحة** ومقابلها **فهي حالة أو ملكة تصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة** بل مأوفة، وهذا يعمّ أنواع الأمراض في الحيوانات والنباتات، وقد يخصّ على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان أو بالإنسان، وأنت خبيرٌ بما يرد على هذا الحد مما ذكره الإمام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبأن المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد، وفي القانون أن المرض هيئةٌ مضادةٌ للصحة، وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيفورياس الشفاء مثل ذلك، وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة أن المرض من حيث هو مرضٌ بالحقيقة عدمي لست أقول: من حيث هو مزاج أو ألم، وهذا يدل على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

[٧٩٧] وفي المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلاميه إذ في وقت المرض أمران؛ أحدهما عدم الأمر الذي كان مبدأً للأفعال السليمة، وثانيهما مبدأً للأفعال المأوفة فإن سمي الأول مرضاً كان التقابل تقابل العدم والملكة، وإن جعل الثاني مرضاً فالتقابل من قبيل التضاد، والأظهر أن يقال: إن اكتفى في المرض بعدم سلامة الأفعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة، وإن أثبت هناك آفةً وجودية فلا بد من إثبات هيئةٍ تقتضيها فكأن ابن سينا كان متردداً في ذلك.

[798] *O halde* bu iki tarifle tanımlanan *hastalık ve sağlık arasında vasıta yoktur. Çünkü olumsuzlama ve olumlamadan çıkış yoktur.* Buna göre fiillerin konusundan çıkışını sağlayan niteliğin fiilleri ya salimdir ya da değildir. Birincisi sağlık, ikincisi ise hastalıktır.

[799] *Galen* hastalık ve sağlık arasında üçüncü durum adını verdiği bir vasıta *kabul etmiş ve şöyle demiştir: "Hastalığın hemen ertesindeki durumda olan kimse ile bir organında bir afet ortaya çıkan veya bir müddet* mesela kışın *hasta olan ve bir müddet* mesela yazın *sağlıklı olan kimse, ne sağlıklı ne de hastadır." Sen biliyorsun ki* hastalık ile sağlık arasında *bu* vasıtasının olumlanması, *mahal, zaman ve yön birliği gibi tekâbül şartlarının ihmalinden kaynaklanmaktadır.* Sağlık ile hastalık arasında *tekâbül şartları gözetildiğinde* ikisi arasında kesinlikle *vasıta olamaz.* Çünkü bir organın bir zamanda bir yönden fiili ya salimdir ya da değildir. Dolayısıyla yukarıdaki tariflerle tanımlanan sağlık ve hastalık arasında tekâbülde dikkate alınan şartlar gözetildiğinde vasıta bulunduğu düşünülemez. *Aynı şekilde aralarında vasıta bulunması imkânsız olan her iki mütekâbilde bu* iki mütekâbil arasında vasıta bulunmasının imkânsızlığı, *tekâbül şartları dikkate alındığında böyledir.* Fakat bu şartlardan biri ihmal edildiğinde iki mütekâbilin beraberce kalkması mümkündür. Bu takdirde ikisi arasında vasıta bulunabilir.

[800] İbn Sînâ şöyle demiştir: "Sağlık ve hastalık arasında sağlık ve hastalık olmayan bir vasıta bulunduğunu zanneden kimse ortası bulunan ve ortası bulunmayan şeylerde dikkate alınması gereken şartları unutmuştur. Bu şartlar, bir zamanda konu birliği ile yön ve itibar birliğinin varsayılmasıdır. Bu takdirde konunun iki mütekâbilden yoksun kalması mümkünse arada vasıta olabilir, aksi halde olamaz. Bir insan varsayıldığı ve onun tek bir zamanda tek bir organı dikkate alındığında onun ya terkip dışında, fiili salim olacak şekilde mizacı mutedil olmalıdır ya da böyle olmamalıdır. Dolayısıyla sağlık ve hastalığın başka bir tanımla tanımlanıp da o tanımda gereksiz bir kısım şartlar koşulmadıkça sağlık ile hastalık arasında vasıta olamaz. Gereksiz şartlardan kastım, sağlığın tanımında bütün fiillerin ve bütün organların bütün vakitlerde salim oluşunu ve orada kolayca zâil olmayı gerektiren bir istidat olmamasını şart koşmaktır. Bu durumda bütün fiiller kaydıyla bir kısım fiilleri salim olan kimse tanımın dışında kalır. Bütün organlar kaydıyla bazı organları hasta kimse tanımın dışında kalmaktadır. Bütün vakitler kaydıyla bir müddet sağlıklı ve bir müddet hasta kimse tanımın dışında kalır.

[٧٩٨] فلا واسطة بينهما أي بين الصحة والمرض المعرّفين بهذين التعريفين إذ لا خروج عن النفي والإثبات فالكيفية التي بها تصدر الأفعال عن موضوعها إما أن تكون أفعالها سليمة أو غير سليمة؛ فالأولى هي الصحة والثانية هي المرض.

[٧٩٩] وأثبت جالينوس بينهما واسطة وسمّاها الحالة الثالثة فقال: الناقة ومن ببعض أعضائه آفة أو يمرض مدة كالشتاء ويصحّ مدة كالصيف لا صحيح ولا مريض، وأنت تعلم أن ذلك أي إثبات الواسطة بينهما إنما هو لإهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة، و تعلم أنه إذا روعيت شروط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما أصلاً لأن العضو الواحد في زمانٍ واحد من جهةٍ واحدة لا يخلو من أن يكون فعله سليماً أو غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرّفين بما مرّ إذا روعيت الشرائط المعتبرة في التقابل، وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فإنما هو أي امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل فإنه إذا أهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معاً وحينئذٍ تثبت الواسطة بينهما.

[٨٠٠] قال ابن سينا: من ظنّ أن بين الصحة والمرض وسطاً هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط، وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمانٍ واحد وتكون الجهة والاعتبار واحداً وحينئذٍ إن جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة وإلا فلا، وإذا فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمانٍ واحد فلا بد أن يكون إما معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليماً، وإما أن لا يكون كذلك فلا واسطة إلا أن يحدّ الصحة والمرض بحدٍّ آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة إليها يعني أن يشترط في حد الصحة سلامة جميع الأفعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض أعضائه مأوفاً وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وأن لا

Kolayca zâil olmayı gerektiren bir istidat kaydıyla hastalığın hemen ertesindeki kimse, yaşlı ve çocuk tanımın dışında kalır. Diğer yandan da hastalığın tanımında bütün organlardan çıkan bütün fiillerin bütün vakitlerde afette bulunmasını şart koşmaktır. Bu durumda sözü edilen şeyler hastalık tanımının da dışında kalır ve kesinlikle hastalık ile sağlık arasında vasıta bulunur. Fakat bu takdirde tartışma lafzî olur.

Nitelik Fasıllarından Üçüncü Fasıl: Niceliklere Özgü Nitelikler

Bu fasılda iki maksat vardır.

Birinci [Maksat: Niceliğe Özgü Niteliklerin Niceliğe İlişmesi]

[801] *Niceliğe özgü nitelikler, ya tek başlarına ya da başkalarıyla birlikte niceliğe ilişir. Tek başlarına ayrık niceliğe ilişmelerinin örneği* sayıya ilişen *çiftlik ve tekliktir.* Aynı şekilde ilklik, terkip ve sayıların diğer zâtî arazları da böyledir. *Tek başlarına bitişik niceliğe ilişmelerinin örneği ise üç kenarlılık ve dörtkenarlılıktır.* Kuşkusuz bunlar, üçgen ve dörtgene ilişirler. Beş kenarlılık, altı kenarlılık gibi çok kenarlı yüzeylere ilişen diğer durumlar da böyledir. *Söz konusu niteliklerin niceliğe başkalarıyla birlikte ilişmelerinin örneği ise hilkattir. Çünkü hilkat, bir şeklin toplamıdır ki bu şekil,* bitişik *niceliğe* bir veya daha çok kenarla kuşatılmış olması bakımından *ilişir ve bunun yanı sıra bir renk dikkate alınır.*

[802] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Niteliklerin bu türü, doğrudan doğruya niceliklere ve nicelikler aracılığıyla da başkalarına ilişir. Kendisi nedeniyle veya parçası nedeniyle böyle olan da bu kısma girer. Kendisi nedeniyle böyle olanın örneği, miktara ilişen şekildir. Parçası nedeniyle böyle olanın örneği ise hilkattir. Zira hilkat, şekilden ibaret olan parçası vasıtasıyla böyledir. Eğer 'hilkat, doğal cisme ilişir, çünkü doğal cisim olmasa hilkat de olmazdı' denirse biz şöyle deriz: Niceliğe ilişen şey, ya nicelik olması bakımından ilişir ya da özel bir şeyin niceliği olması bakımından ilişir. Her iki kısım da niceliğe ilişir. Sonra rengin ilk taşıyıcısı, yüzeydir. Yüzey, matematiksel cisim aracılığıyla doğal cismin sonudur. Cismin renkli olmasının anlamı, onun yüzeyinin renkli olmasıdır. Dolayısıyla hilkatin iki parçasından her birinin ilk taşıyıcısı miktardır. O halde hilkat, doğrudan niceliğe ilişir."

يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقة والشيخ والطفل، ويشترط في حد المرض آفة جميع الأفعال من جميع الأعضاء في جميع الأوقات فتخرج الأمور المذكورة من حدّه أيضاً، وتثبت الواسطة قطعاً إلا أن النزاع حينئذٍ يكون لفظياً.

الفصل الثالث من فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات

وفيه مقصدان؛

الأول

[٨٠١] أنها أي الكيفيات المختصة بالكميات عارضة للكم إما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذلك الأولية والتركيب وسائر الأعراض الذاتية للأعداد وللمتصلة التثليث والتربيع أي كالتثليث والتربيع فإنهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الأضلاع، وإما مع غيرها كالخلقة فإنها مجموع شكل وهو عارضٌ للكم المتصل من حيث أنه محاطٌ بحدٍّ واحد أو أكثر مع اعتبار لون.

[٨٠٢] قال الإمام الرازي: هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض أولاً وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك إما لنفسه كالشكل العارض للمقدار، وإما لجزئه كالخلقة فإنها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل. فإن قيل: الخلقة عارضةٌ للجسم الطبيعي إذ لولاه لم يكن خلقة. قلنا: العارض للكمية إما أن يعرض لها من حيث أنها كمية أو من حيث أنها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية، ثم إن اللون حامله الأول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملوناً أن سطحه ملوّن فكلا جزئي الخلقة حامله الأول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم.

[803] İmâm Râzî şöyle dedi: "Bu açıklama şu eleştiriye açıktır: Renk ve ışık, niteliklerin bu türüne dahildir. Çünkü renk ve ışığın ilk taşıyıcısı yüzeydir. Zira cismin derinliğinde renk ve ışık yoktur."

[804] Bazen şöyle denir: Renk bazen cismin içine nüfuz eder. Aynı şekilde ışık da güneş gibi bizzat ışıtanda böyledir. Dolayısıyla renk ve ışık, yüzeye özgü değildir. Yazarın *bir diğer örnek, açıdır* sözünden ilk anlaşılan şey, açının, başkalarıyla birlikte niceliklere özgü nitelikten oluşması hususunda hilkate benzediğidir. Halbuki böyle değildir. Nitekim yazarın şu sözü bunu göstermektedir: *Çünkü açı, iki kenarın doğrulamasına değil de mesela buluştukları yerde yüzeyi kuşatması durumudur.* Buna göre açı, vehmedildiği gibi o durum, iki kenar ve yüzeyden birleşik şey değil, sadece o durumdur. Yazarın "mesela" sözü, söylediği şeyin, mücessem açıyı içeren mutlak açının değil, musattah açının tarifi olduğuna işaret etmektedir.

[805] Bunun özü şudur: Musattah açı, yüzeyi kuşatan iki çizginin buluştuğu yerde yüzeye ilişen bir durumdur. Bu açıda söz konusu iki çizgi, tek bir çizgi halinde birleşmez. Bu iki çizgi, tek bir çizgi haline gelmeksizin yüzeydeki bir noktada bitiştiğinde o yüzeye, iki çizginin buluştuğu yerde bitişen iki çizgi arasında dışa doğru eğik bir durum ilişir. İşte bu açıdır. Tıpkı şekilli şeye şekil denilmesi gibi bazen açı sahibi miktara açı denir. Açının gerçekleşmesinde iki çizginin o yüzeyi tam bir şekilde kuşatması dikkate alınmaz, aksine bazen iki çizginin yüzeyi tam bir şekilde kuşatması imkânsız olur. Nitekim iki çizgi, doğrusal olduğunda durum böyledir. Yine açının tahakkukunda ne orada sözü edilen iki çizgiyle birlikte yüzeyi kuşatan üçüncü bir çizgi ne de o iki çizginin sonlu veya sonsuz, uzun veya kısa olması dikkate alınır. Oysa şekil bunun tersinedir. Çünkü şekilde tam kuşatma bulunmalıdır. Buna göre üçgene ilişen şekil, onun üç kenarına dayalıdır. Halbuki üçgenin açılarından her biri onun sadece iki kenarına dayalıdır. Bizim "tek bir çizgi haline gelmeksizin" sözümüz, iki yayın bir noktada bitişip tek bir yay haline gelmesi durumundan sakınmayı amaçlamaktadır. "Doğrulamasına değil" sözüne ise gerek yoktur. Çünkü doğrulukla birlikte kesinlikle kuşatma olmaz. Sonra zikredilen tarife göre açı nitelik kategorisindendir.

[٨٠٣] قال: ويتوجه على هذا أن يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لأن حاملها الأول هو السطح إذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم.

[٨٠٤] وقد يقال: اللون قد يكون نافذاً في داخل الجسم، وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح، والمتبادر من قوله: **وكالزاوية** أن الزاوية كالخلقة في أنها مركّبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله **فإنها هيئة إحاطة الضلعين بالسطح مثلاً في ملتقاهما باستقامة** فالزاوية هي تلك الهيئة لا الأمر المركّب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم، وأشار بقوله: مثلاً، إلى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة.

[٨٠٥] وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هيئةٌ عارضةٌ للسطح عند ملتقى خطّين يحيطان به من غير أن يتحدا خطاً واحداً فإنه إذا اتصل خطّان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية، وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها إحاطتهما بذلك السطح إحاطة تامة بل ربما امتنع إحاطتهما به كذلك، كما إذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضاً أن يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا أن يكون ذانك الخطّان متناهيين أو غير متناهيين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل إذ لا بد فيه من الإحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على أضلاعه الثلاثة، وكل واحدةٍ من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا: من غير أن يتحدا، احترازٌ عمّا إذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوساً واحدة، وأما قوله: لا باستقامة، فمستغنىً عنه إذ لا إحاطة أصلاً مع الاستقامة، ثم إن الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف.

[806] *Onların kimisine göre açı, nicelik kategorisindendir. Çünkü farklılık ve eşitliği kabul eder; daha küçük ve daha büyük olmakla nitelenir;* bir başka açının *yarısı ve üçte biri olur.* Kuşkusuz bu sıfatlar, niceliğin zâtî arazlarıdır. Bu durumda açı, nicelik olmaktadır. Bundan dolayı musattahı "tek bir çizgi haline gelmeden bir noktada buluşan iki çizginin kuşattığı yüzey" şeklinde tarif etmiştir.

[807] *Cevap şudur: Bu* istidlâlin *isabetli olması için o* farklılık ve parçalılığın *açıya ilişmesi bizzat olmalı* ki açının, nicelik olması gereksin. *Oysa biz, bunu men ediyoruz. Aksine* onun açıya ilişmesi, *bu* ilişilen şey yani açı, *niceliğin ilişeni olduğu için* mümkün olmaktadır. Nitekim şekilde de durum böyledir. Sözü edilen durum, şekle, onun iliştiği şey olan nicelik vasıtasıyla ilişir. *Ayrıca şu durum,* açının nicelik olduğunu *çürütmektedir: Açı, katının alınmasıyla ortadan kalkar ve yok olur.* Dik açı, bir kez katının alınmasıyla bütünüyle ortadan kalkar yani orada herhangi bir açı kesinlikle varlığını sürdüremez. Dar açı ise iki kez katının alınmasıyla dik açının yarısı olduğunda aynı şekilde ortadan kalkar. *Oysa nicelik böyle değildir. Çünkü o,* katlanmakla *artar* ve ortadan kalkmaz. Dolayısıyla dik ve dar açı, nicelik kategorisinden olamaz. Bu durumda mutlak olarak açı da nicelik kategorisinden olamaz. Eğer "katlanma" kelimesi yerine "artma" kelimesi konulsaydı hüküm, bütün açıların iptalini kapsardı. Çünkü iki dik açıya eşit olacak miktarda bir artışa konu olan hiçbir açı varlığını sürdüremez. Katlanma ise geniş açıyı iptal etmeyebileceği gibi bir dik açının yarısıdan daha küçük veya ondan daha büyük olan dar açıyı da iptal etmeyebilir. Çünkü orada diğer yönde diğer çizgiden çıkan bir açı bulunabilir. Evet, geniş açının katının alınması bir kısım geniş açıları iptal edebilir. Aynı durum, defalarca katı alındığı takdirde sözü edilen dar açıda da böyledir. Bazen istidlâlde bu kadarla yetinilir. Çünkü nicelik katlandığında, hiçbir şey yitirmez, bilakis sürekli artar.

[808] Açının yüzey olmadığını gösteren şeylerden biri de şudur: Açı, hipotenüsün paralelinde bölünmeyi kabul etmez. Çünkü onun iki kenarını birleştiren çizgi, bir üçgen meydana getirir ki o aynıyla üçgenin açılarından biridir. Nitekim doğru tahayyül ve bütün geometricilerin bunda görüş birliğine varması, buna tanıklık eder.

[٨٠٦] ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي وأنها أي ولأنها توصف بالأصغر والأكبر وبكونها نصفاً وثلثاً لزاويةٍ أخرى، ولا شك أن هذه الصفات أعراضٌ ذاتية للكم فتكون الزاوية كمّاً؛ ولذلك عرّف المسطحة بأنها سطحٌ أحاط به خطّان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطاً واحداً.

[٨٠٧] والجواب أنه أي هذا الاستدلال إنما يتم أن لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزيء لها أي للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كمّاً وأنه ممنوع بل عروضه لها يجوز أن يكون لأنه أي لأن هذا المعروض الذي هو الزاوية عارضٌ للكم كما في الشكل فإنه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكمّ ويبطله أي يبطل كون الزاوية من الكمّ أنها تبطل بالتضعيف وتنعدم أما القائمة فإنها كلها تبطل بالتضعيف مرةً واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية أصلاً، وأما الحادة فإنها تبطل إذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكمّ فإنه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكمّ فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة أيضاً، ولو أبدل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فإن كل زاويةٍ زيد عليها ما يجعلها مساويةً لقائمتين لم يبقَ هناك زاوية أصلاً، وأما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر منه إذ يجوز أن يبقى هناك زاوية في الجهة الأخرى من الخط الآخر. نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة إذا ضعفت مراراً، وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لأن الكم إذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد أبداً.

[٨٠٨] ومما يدل على أن الزاوية ليست سطحاً أنها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فإن الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثاً هي بعينها إحدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبةً.

[809] Onlardan biri de açıyı izâfet kategorisine sokmuş ve şöyle demiştir: "Açı, iki çizginin tek bir çizgi haline gelmeden temas etmesidir." Ancak bunun yanlışlığı açıktır. Zira temas, açının aksine, küçüklük ve büyüklükle nitelenmez.

[810] Onlardan biri, açıyı konum kategorisine dahil etmiştir. Bir grup düşünür, açının ademî bir durum olduğu sonucuna varmıştır. Ademî durumla kastım, yüzeyi kuşatan iki çizgi arasında ortak bir noktada yüzeyin son bulmasıdır.

[811] Onlardan biri, açının hakikatini ve açı hakkında söylenenleri incelemek amacıyla kaleme aldığı bir risalede bu beş görüşü serdetmiştir.

İkinci Maksat: [Çizgi, Daire, Küre, Silindir, Koni]

[812] *Geometriciler şöyle demiştir: Düz çizgi, kendisinde varsayılan noktaların tamamı paralel olan* yani bir kısmı yüksek bir kısmı alçak olmayacak şekilde aynı sırada bulunan *çizgidir.* Demişlerdir ki *düz çizginin iki tarafından biri* bir durumda *sâbitlenip de ilk konumuna gelinceye kadar* tek bir tarz üzere *döndürülürse daire meydana gelir. Daire, kendisini bir çizginin kuşattığı, ortasında bir noktanın bulunduğu ve bu noktadan o* çizgiye *uzanan bütün çizgilerin eşit olduğu şekildir* yani müşekkeldir. Buna göre o nokta, dairenin merkezidir. O çizgi dairenin çevresidir. Noktadan çevreye uzanan çizgiler ise dairenin çaplarının yarımlarıdır. Bir yandan öbür yana merkezden çevreye uzanan düz çizgi, dairenin çapıdır. Bu çap, daireyi ikiye böler.

[813] *Sonra yarım dairenin çapı* kendi konumunda *sâbitlenir ve dairenin yarısı ilk konumuna gelinceye değin döndürülürse küre meydana gelir. Küre, bir yüzeyin kuşattığı, ortasında bir nokta bulunan ve bu noktadan o yüzeye uzanan bütün çizgilerin eşit olduğu cisimdir.* Buna göre o nokta kürenin merkezidir. O yüzey kürenin çevresidir. O çizgiler kürenin yarıçaplarıdır. İki yanda merkezden çevreye uzanan düz çizgi ise dairenin çapıdır.

[814] *Kenarları paralel olan dörtgenin iki kenarından biri sâbitlenir ve* bu dörtgen ilk konumuna ulaşıncaya kadar *döndürülürse silindir meydana gelir.* Daha açık bir ifadeyle, kenarları paralel olan bir yüzeyin kenarlarından biri sâbitlenir

[٨٠٩] ومنهم من جعل الزاوية من الإضافة فقال: هي تماس خطين من غير أن يتحدا، وبطلانه ظاهر فإن التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية.

[٨١٠] ومنهم من جعلها من مقولة الوضع، وذهبت جماعةٌ إلى أنها أمرٌ عدمي أعني انتهاء السطح عند نقطةٍ مشتركةٍ بين خطين يحيطان به.

[٨١١] فهذه أقوالٌ خمسة أوردها بعضهم في رسالةٍ صنّفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها.

المقصد الثاني:

[٨١٢] قال المهندسون: الخط المستقيم خطٌّ تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية أي على سمتٍ واحد لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض، و قالوا: إنه إذا أثبت أحد طرفيه على حالة وأدير الخط المستقيم على سمتٍ واحد حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الدائرة وهي شكل أي مشكل يحيط به خطٌّ في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه أي من تلك النقطة إلى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها، والخطوط الخارجة منها إليه أنصاف أقطارها، والخط المستقيم الخارج من المركز إلى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصِّفٌ لها.

[٨١٣] ثم إذا أثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الكرة وهي جسمٌ يحيط به سطحٌ في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه أي إلى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط أنصاف أقطارها، والمستقيم الواصل من المركز إلى المحيط في الجانبين قطرها.

[٨١٤] وإذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الأضلاع وأدير ذلك المربع حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الأسطوانة والعبارة الظاهرة أن يقال: إذا أثبت

ve döndürülürse dairesel silindir meydana gelir. *Silindir, kendisini* birbirine paralel *iki dairenin iki tarafından kuşattığı, iki tabanı arasında yuvarlak bir yüzey bulunan ve ortasında, iki tabanı arasındaki yüzeyinde varsayılan bütün çizgilere paralel bir çizginin varsayıldığı bir şekildir.* Çünkü ortadaki çizgi, sâbitlenen o kenardır. İki taban arasında uzanan yüzey, sâbitlenen kenara paralel diğer kenardan resmedilmiştir. Nitekim iki taban da kalan iki paralel kenardan resmedilmiştir. Bundan dolayı birbirlerine paraleldirler.

[815] *Üçgendeki dik açıyı kuşatan kenar* yani dik açının iki kenarından biri *sâbitlenir ve üçgen* ilk konumuna gelinceye değin *döndürülürse dairesel koni meydana gelir. Koni, iki tarafından biri* yani tabanı *daire olan ve diğer tarafı* yani tepesi *nokta olan ve bu iki taraf arasında bir yüzeyin uzandığı ve bu yüzey üzerinde söz konusu dairenin çevresi ile o nokta arasında uzanan düz çizgilerin varsayıldığı bir cisimdir.*

[816] Bil ki, yazarın geometricilerden naklettiği şeyleri geometriciler yalnızca bu şeylerin tahayyülünü kolaylaştırmak için zikretmişlerdir. Yoksa bunların varlığı kendiliklerinde bu yolla olduğu için değildir. Nasıl olur! Çizgi onlara göre cisme yerleşmiş olan yüzeye yerleşen bir arazdır. Dolayısıyla ne yüzeyin varlıkta kendisinden sonra gelen çizginin hareketiyle meydana gelmesi ne de cismin kendisinden sonra gelen yüzeyin hareketiyle meydana gelmesi mümkündür. Şu söylenen de bu kabildendir: Biri diğerine doğru aynı minvalde hareket eden iki nokta varsayıldığında doğru çizgi meydana gelir; çizginin iki tarafından biri sâbitlendiği ve çizgi doğrunun konumuna ulaşmadan önce bir mesafe hareket ettiğinde üçgen meydana gelir. Bir çizgi, üzerinde sürekli dik duracak şekilde kendisi gibi bir çizginin üzerinde hareket ettiğinde dörtgen meydana gelir. Dörtgene onların terminolojisinde dikaçılı eşkenar yüzey denir.

[817] Yazar şöyle dedi: Geometricilerin zikrettiği *bu* çizgiler, yüzeyler ve mücessemlerin *tamamı, vehmî şeyler olup onların dışta var olduğu bilinmemektedir ve kesinlik iddiasında bulundukları ilimleri de bunlara dayalıdır.*

أحد أضلاع سطح متوازي الأضلاع وأدير حصلت الأسطوانة المستديرة **وهو شكلٌ تحيط به دائرتان** متوازيتان **من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطحٌ مستدير يفرض وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه** وذلك لأن الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبّت والسطح الواصل بين القاعدتين إنما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للمثبّت، كما أن القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين.

[٨١٥] **وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة** أي أحد ضلعي القائمة **من المثلث وأدير المثلث** حتى يعود إلى وضعه الأول **حصل المخروط** المستدير **وهو جسمٌ أحد طرفيه دائرة** هي قاعدته **والآخر نقطة** هي رأسه **ويصل بينهما سطحٌ تنفرض عليه** أي على ذلك السطح **الخطوط الواصلة بينهما** أي بين محيط الدائرة وتلك النقطة **مستقيمة**.

[٨١٦] واعلم أن ما نقله عنهم إنما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الأمور لا لأن وجودها في أنفسها يكون بهذا الطريق كيف، والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه. ومن هذا القبيل ما قيل: إنه إذا فرض نقطتان تحرّك إحداهما إلى الأخرى على سمتٍ واحد حصل الخط المستقيم، وإذا أثبت أحد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل إلى وضع الاستقامة حصل المثلث، وإذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائماً عليه دائماً حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطحٌ متساوي الأضلاع قائم الزوايا.

[٨١٧] قال المصنف: **وهذا** الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسّمات **كله أمورٌ وهمية لا يعلم وجودها خارجاً وعليها مبنيٌّ علمهم الذي يدّعون فيه اليقين**.

[818] Bazen şöyle denir: Bunların varlığı kendi yerlerinde kanıtlanmıştır. Onların vehmî şeyler olduğu kabul edilse bile bu durum, onların hükümlerinin kesin oluşuyla çelişmez. Nitekim itibârî şeyler olan birlerden oluşan sayının hiç şüphesiz doğru hükümleri vardır ve buların kesin olduğunu inkâr eden kimse mükâbere yapmaktadır. Geometrik meselelerde de durum böyledir, bu meselelerle uğraşan kimse onları bilir.

[819] Eğer "vehmî şeylerin hallerini bilmekte hiçbir yetkinlik yoktur" denirse biz şöyle deriz: Vehmî şeyler, nefsü'l-emirde, mevcut şeylerin ilişeni olabilmektedir. Bu durumda o mevcutlar, vehmî şeylerden dolayı vakıaya mutabık hükümlere sahip olur. Bazen vehmî şeylerle dıştaki mevcutların hallerine istidlâlde bulunulur. Astronominin aritmetik ve geometriden alınan kanıtlarını bilen kimseye bunların hiçbiri kapalı değildir.

[820] *Uyarı:* Bu uyarı, hilkatin niceliklere özgü niteliklerden olduğunu düşünen kimseye yönelen eleştiriye dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Söz konusu eleştiri şudur: On kategorinin türlerinden dikkate alınan, bunlardan sadece biri altına giren şeydir. *Eğer* kategoriler ve türlerinde *bileşikler dikkate alınsaydı* bunların arasındaki ikili, üçlü ve nihayet onlu çiftleşmelerden ötürü *sonsuz* yani sayısız olmasa da gerçekten çok sayıda *kategori ortaya çıkardı.* Yine -mesela niteliğe ait dört kısmın birbiriyle terkibe girmesi gibi- o türler arasındaki mümkün terkiplerden dolayı zikredilen türlerle sınırlanmayan türler meydana gelirdi. Binaenaleyh hilkatin niceliğe özgü niteliklerden sayılmaması gerekir. Çünkü hilkat, iki farklı türden oluşur. Fakat onlar şöyle demiştir: *Hilkat,* şekil ve rengin toplamına ilişen *birlik bakımından dikkate alınmış* ve bu türe dahil edilmiştir. *Bu birlik açısından güzellikle ve çirkinlikle nitelenir.* Yani şekil renkle birlikte bulunduğunda bu ikisinden birlik sahibi bir nitelik oluşur ve bu nitelik sayesinde şeye güzel sûretli veya çirkin sûretli demek mümkün olur. *O ikisi* yani söz konusu sûret bakımından güzellik ve çirkinlik, *sadece şekle veya sadece renge ilişen* güzellik ve çirkinlikten *başkadır.*

[٨١٨] وقد يقال: قامت البراهين على وجودها في مواضعها. وإن سلم كونها أموراً وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية؛ ألا ترى أن العدد المركّب من الوحدات التي هي أمورٌ اعتبارية له أحكامٌ صادقة بلا شبهة ومن أنكر كونها يقينية فقد كابر، وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها.

[٨١٩] فإن قيل: لا كمال في معرفته أحوال الموهومات. قلنا: إن الموهومات قد تكون عارضةً في نفس الأمر للأعيان الموجودة فيحصل لتلك الأعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع، وقد يستدل بأحكام الأمور الوهمية على أحوال الأمور العينية، ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة.

[٨٢٠] **تنبيه** على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو أن المعتبر من أنواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدةٍ منها فقط **ولو اعتبر المركّبات** في المقولات وأنواعها **حصلت مقولات غير متناهية** أي غير محصورة بل كثيرة جداً بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث إلى عشار، وحصلت أيضاً أنواع غير منحصرة فيما ذكروه من أنوعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الأنواع كأن تركّب مثلاً الأقسام الأربعة التي للكيف بعضها مع بعض، وعلى هذا كان ينبغي أن لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركّبةً من نوعين متخالفين، **و** لكنهم قالوا: **الخلقة إنما اعتبرت** وجعلت داخلةً في هذا النوع **باعتبار وحدةٍ** عرضت لمجموع الشكل واللون **بحسبها** أي بحسب تلك الوحدة **يتصف بالحسن والقبح** يعني أن الشكل إذا قارن اللون وحصلت منهما كيفية وحدانيه باعتبارها يصح أن يقال للشيء: إنه حسن الصورة أو قبيح الصورة، **وهما** أي الحسن والقبح بحسب الصورة **غير** الحسن والقبح **العارضين للشكل وحده أو للون وحده.**

[821] Yazar şöyle dedi: *Bu, açık olmayan bir özürdür.* Çünkü onlar şekil ile renk arasında hakiki bir birlik olduğunu söylerlerse bunu men ederiz; itibârî birlikte yetinirlerse bu, bir araya gelen her iki şeyde dikkate alınabilir. Bazen şöyle denir: İnsanlar yaygın olarak şekil ve renk arasındaki birlik olduğunu düşünmüştür. Çünkü bu ikisi hilkat kelimesiyle ifade edilmiş ve kişi bu ikisi açısından sûret güzelliği ve çirkinliğiyle nitelenmiştir. Bundan dolayı biz, yukarıda öğrendiğin gibi, bu ikisini tek bir nitelik saydık, bu niteliği onun parçasının girdiği şeye dahil ettik ve bu hususta onun bir dengini bulamadığımız için de onunla yetindik.

Nitelik Fasıllarından Dördüncüsü: İstidât Bildiren Nitelikler

[822] *İstidât bildiren nitelikler ya kabul ve edilgiye yönelik* bir istidattır *ya itme ve kabul etmemeye yönelik* bir istidattır *ya da yapma gücüdür. Kabul* ve edilgiye *yönelik* istidâda, *zayıflık* ve güçsüzlük *adı verilir.* Buna örnek, çok hastalanan kimsedir. *İtme ve kabul etmemeye yönelik* istidâda *güç ve zayıf-olmama adı verilir.* Buna örnek, çok sağlıklı kimsedir. Yapma gücüne örnek, güreşme gücüdür. *Ancak yapma gücü* bir topluluğun zannettiği ve istidât bildiren nitelikleri üç kısma ayırdığı gibi, *istidât bildiren niteliklerden değildir. Çünkü mesela güreşme* bu sanatı *bilmeye, organların çabuk etkilenmemesi* ve kolayca bükülmemesi *için katı oluşuna ve* bu fiile taalluk eden *kudrete bağlıdır. Oysa* güreşmenin bağlı olduğu *bu* üç şeyden *hiçbiri bu cinsten* yani istidât bildiren niteliklerden *değildir.* Çünkü bilgi ve kudret, nefsânî niteliklerdendir. Organların katılığı ise daha önce geçtiği üzere dokunma gücüyle idrak edilen niteliklerdendir.

[٨٢١] قال المصنف: وهذا عذرٌ غير واضح لأنهم إن ادّعوا أن بين الشكل واللون وحدةً حقيقة منعناها، وإن اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين يجتمعان، وقد يقال: قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبّر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفيةً واحدة وأدرجناهما فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيراً في ذلك فاكتفينا بها.

الفصل الرابع من فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية

[٨٢٢] وهي إما استعدادٌ نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفاً ولا قوة كالممراضية، وإما استعدادٌ نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوةً ولا ضعفاً كالمصحاحية، وأما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها أي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنّه قوم وجعلوا أقسامها ثلاثة فإن المصارعة مثلاً تتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الأعضاء لئلاّ تتأثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة و تتعلق بالقدرة على هذا الفعل وشيء منها أي من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لأن العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية، وصلابة الأعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مرّ.

Üçüncü Mevkıfın Dördüncü Mersadı: Nispetler

[823] *Bu mersad,* nisbî kategoriler hakkında olup *bir giriş ve iki fasıldan oluşmaktadır.* Giriş, bu kategorilerin dışta var olup olmadığını açıklamayı amaçlamaktadır. İki fasıl ise varlığında görüş birliği edilen nispeti yani mekânda olmayı bazen kelâmcıların görüşlerine bazen de filozofların görüşlerine göre açıklamayı amaçlamaktadır.

Giriş: Nisbî Kategoriler Var mıdır?

[824] *Filozoflar nisbî kategorilerin varlığını kabul etmiş, kelâmcılar ise mekânda oluş dışındakileri reddetmiştir.* Zira kelâmcılar, mekânda oluşun varlığını kabul etmişler ve bunun dışındaki nisbî kategorilerin varlığını reddetmişlerdir. *Kelâmcıların birkaç gerekçesi vardır.*

[825] *Birinci gerekçe: Eğer* nisbî arazlar *var olsaydı* mevcut şeylerde *teselsül ortaya çıkardı. Bunun birinci nedeni şudur:* Bu arazların bir mahalli olmalıdır. Kuşkusuz *onların mahalli, onlarla nitelenir. Şu halde mahallin onlara mevcut bir nispeti vardır ve söz dönüp bu nispete gelir.* Söz konusu nispet, mahal olma ve nitelenmedir. Bu takdire göre bu nispet de mevcuttur. Söz şöyle denilmek sûretiyle dönüp bu nispete gelir: Bu nispetin de onunla nitelenen bir mahalli vardır. Dolayısıyla mahallin ona üçüncü bir mevcut nispeti vardır. Böylece bu süreç, sonsuza kadar devam eder. Bu birinci teselsüldür. *İkinci nedeni şudur: Onların* mahiyetlerine zait *varlıklarının onlara bir nispeti vardır.* Bunun sebebi daha önce geçmişti. Söz konusu nispet, onların varlıkla nitelenmesidir ve de o takdire göre mevcuttur. Dolayısıyla onun varlığının da onlara üçüncü bir nispeti vardır ve böylece devam eder. Bu, ikinci teselsüldür. *Üçüncü nedeni şudur: Zamanın parçalarının bir kısmının, diğer kısmına* öncelik ve sonralık *nispeti vardır.* Şayet nispetler dış dünyada mevcut olsaydı öncelik ve sonralık da nitelenenleriyle birlikte mevcut olurdu. Önceyle birlikte olan ise öncedir. Bu durumda önce gelen zamanla birlikte mevcut olan öncelik, sonra gelen zamanla birlikte mevcut olan sonralıktan önce gelir. Dolayısıyla önceliğin başka bir önceliği var demektir. Aynı şekilde sonralığın da başka bir sonralığı olacaktır. Dolayısıyla orada üçüncü hatta dördüncü teselsül olur.

[826] *İkinci gerekçe:* Nispetler *var olsaydı izâfet de var olurdu.* Çünkü izâfet, yenilenen bir nispet olması nedeniyle, nispetlerdendir. *Oysa izâfet ancak* bir araya gelen *iki müntesibin varlığıyla tahakkuk eder.* İzafetin kısımlarından biri de öncelik ve sonralıktır. *Bu durumda* zamanın parçalarından olan *öncelik ve sonralık beraberce var olacaktır.* Oysa bu, kesinlikle yanlıştır.

المرصد الرابع من مراصد الموقف الثالث في النسب

[٨٢٣] أي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان أنها موجودة في الخارج أو لا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على وجوده أعني الأين تارةً على رأي المتكلمين وتارةً على رأي الحكماء.

المقدمة؛

[٨٢٤] أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الأين فإنهم اعترفوا بوجوده وأنكروا وجود ما عداه منها لوجوه؛

[٨٢٥] الأول لو وجدت الأعراض النسبية لزم التسلسل في الأمور الموجودة أما أولاً فلأن هذه الأعراض لا بد لها من محل ولا شك أن محلها يتصف بها فله إليها نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودةٌ أيضاً على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها بأن يقال: هذه النسبة أيضاً لها محل يتصف بها فله إليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا إلى ما لا نهاية له فهذا تسلسل. وأما ثانياً فلأن لوجودها الزائد على ماهيتها لما مرّ إليها نسبة هي اتصافها بالوجود، وهذه النسبة أيضاً موجودةٌ على ذلك التقدير فلوجودها إليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسلٌ ثانٍ. وأما ثالثاً فلأن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الأعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما وما مع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدماً على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر، وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسلٌ ثالث بل رابع أيضاً.

[٨٢٦] الوجه الثاني لو وجدت النسب لوجدت الإضافة لأنها من النسب لكونها نسبةً متكررة وهي لا تحتقق إلا بوجود المنتسبين مجتمعين، ومن أقسام الإضافة التقدم والتأخر فيوجد المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان معاً وأنه باطلٌ قطعاً.

[827] *Üçüncü gerekçe:* Nispetler dışta *var olsaydı yüce Tanrı'nın hâdislerle nitelenmesi gerekirdi. Çünkü Tanrı her hâdisle birlikte* var olduğundan O'nun her hâdise bir izâfeti vardır. Tanrı *her hâdisten önce* var olduğundan O'nun her hâdise bir başka izâfeti vardır. Tanrı *her hâdisten sonra var olduğundan O'nun her hâdise* üçüncü *bir izâfeti vardır.* Bu izâfetler ise hâdistir. Hâdisle birlikte veya ondan sonra olan izâfete gelince onun hâdis oluşunda hiç şüphe yoktur. Hâdisten önce olan izâfet ise hâdis var olduğunda ortadan kalkar, oysa kadîm asla ortadan kalkmaz.

[828] *Onları* yani nisbî arazları *Dırâr kabul etmiştir.* Doğrusu ***Muhassal***'da olduğu gibi Muammer'dir. Zira Muammer, ilk kelâmcılardan olup filozofların nispetlerin varlığına dair zikrettikleri delilin gücünü görünce bu delillere boyun eğip nispetlerin varlığına hükmetmiştir. *Ancak o,* zikredilen teselsülleri defetmenin yolunu bulamadığından *teselsülü kabul etmek durumunda kalmış, bu nedenle* bir kısmı diğeriyle kâim *sonsuz arazların varlığını olumlamıştır.* Onun tatbîk burhânından kurtulmasına imkân yoktur.

[829] *Filozoflar* nisbî şeylerin var olduğunu *şöyle delillendirmiştir: Göğün yerin üstünde, güneşin yerin karşısında olması* ve bunun gibi nispetler *bizim zorunlu olarak bildiğimiz şeylerdendir.* Yani ister orada bir varsayanın varsayımı ve düşünenin düşünmesi bulunsun isterse bulunmasın biz bunların sâbit ve meydana gelmiş olduğunu zorunlu olarak biliriz.

[830] Bir kimse şöyle diyebilir: Mesela üstte olmanın dışta var olan şeylerden olduğunu iddia ediyorsanız bunu men ediyoruz. Tersine tam da tartışılan şey budur. Nasıl olur da bunun zorunlu olduğunu iddia edersiniz. Yok, gök, dış dünyada üstte olmakla nitelenir diyorsanız bu, üstte olmanın dışta var olmasını gerektirmez. Çünkü dıştaki mevcutlar, ademî durumlarla nitelenirler. Kuşkusuz Zeyd dışta kördür. Oysa körlük, dışta mevcut değildir. Bazen ona şöyle de delil getirilir: Şey bazen üstte olmaz, sonra üste çıkar. Bu durumda yokluktan sonra meydana gelen üstte olmak, ademî değildir. Aksi halde olumsuzlamanın olumsuzlaması, olumsuzlama olurdu. Halbuki bu imkânsızdır. Buna şöyle cevap verilir: Üstte olmanın, daha önce yok iken sonra meydana gelişi, şeyin daha önce onunla nitelenmiyorken şimdi nitelenmesinden ibarettir. Bu ise yukarıda öğrendiğin gibi, üstte olmanın varlığını gerektirmez.

[٨٢٧] الوجه **الثالث لو وجدت** النسب في الخارج لزم اتصاف البارئ تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث إضافة إليه **بأنه موجودٌ معه و** له **قبله** أي قبل كل حادث إضافةً أخرى إليه **بأنه متقدم عليه، و** له **بعده** إضافة ثالثة إليه **بأنه متأخر عنه** وهذه الإضافات حادثة؛ أما التي مع الحادث أو بعده فلا شبهة في حدوثها، وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول.

[٨٢٨] **وأثبتها** أي الأعراض النسبية **ضرار** والصواب كما في المحصل معمر فإنه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها أذعن لها وحكم بوجودها، **و** حيث لم يجد دفعاً للتسلسلات المذكورة **التزم التسلسل ومن ثم أثبت أعراضاً غير متناهية** يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق.

[٨٢٩] **واحتج الحكماء** على وجود الأمور النسبية **بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض** وأمثالهما من النسب **مما نعلمه ضرورةً** أي نعلم بالضرورة أنها ثابتةٌ حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر أو لم يوجد.

[٨٣٠] ولقائلٍ أن يقول: إن ادّعيتم أن الفوقية مثلاً من الموجودات الخارجية، منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدّعي الضرورة فيه. وإن قلتم: السماء موصوفةٌ بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الأعيان الخارجية بالأمور العدمية فإن زيداً أعمى في الخارج وليس العمى موجوداً خارجياً، وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية وإلا كان نفي النفي نفياً وهو محال. ويجاب عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفاً وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت.

[831] *Filozoflar hasmın delillerine şöyle cevap vermişlerdir: Söz konusu deliller, yalnızca nispetlerin tamamının dışta mevcut oluşunu nefyeder.* Yani bu deliller, tümel olumlunun olumsuzlanmasına delâlet eder. *Oysa bunu biz de kabul ediyoruz. Çünkü izâfet* ve nispetlerin *bir kısmı dışta mevcuttur ve bunların hakikati, izâfet oluşundan ibarettir.* Üstte olmak, karşıda olmak ve benzerleri böyledir. *Bir kısım izâfetler ise* dışta herhangi bir tahakkuka sahip değildir, aksine *akıl, bunları, iki şeyi düşündüğü esnada icat eder. Mesela* zamanın parçaları gibi bir araya gelmesi mümkün olmayan iki şey arasındaki *öncelik ve sonralık böyledir.* Bu iki kısımdan *birincisi* ötesine gidemediği *bir sınırda durmak* zorundadır. *İkinci ise böyle değildir.* Çünkü aklın ötesine geçemeyeceği ve kendisinden sonra bir başka izâfet varsayamayacağı bir sınırda durması mümkün değildir. Binaenaleyh o deliller açıklık kazanmakta ve dış mevcutlarda teselsül defedilmektedir. Çünkü silsilenin mevcut bir nispette son bulması ve ondan sonraki nispetlerin itibârî olması mümkündür. Zira üstte olmanın kendinde varlığından ne onun mahalline yerleşmesinin de mevcut bir şey olması ne de onun yerleşmesinin varlığından yerleşmenin yerleşmesinin de varlığı gerekir. Bu nispetlerin mahiyette uyuşmaları, varlıkta ortak olmalarını gerektirmez. Zira mahiyetin fertlerinden bir kısmının var ve bir kısmının da yok olması mümkündür. Bazen o delillerin bir kısmına, mekânda oluşla nakzedildiği cevabı da verilir.

Birinci Fasıl: Kelâmcıların Ekvân/Oluşlar Hakkındaki Tartışmaları

Bu fasılda yedi *maksat vardır.*

Birinci Maksat: [Mekânda Oluş]

[832] *Kelâmcılar her ne kadar diğer nisbî kategorileri inkâr ettilerse de mekânda bulunmayı kabul etmişler ve ona "kevn/oluş" adını vermişlerdir.* Kelâmcıların çoğunluğuna göre mekânda bulunmayı gerektiren şey, cevherin zâtıdır, cevherle kâim olan bir sıfat değildir. Buna göre orada iki şey vardır: Cevher ve onların oluş adını verdiği mekânda bulunmadır. *Bir grup kelâmcı* yani haller görüşünü benimseyenler *ise cevherin mekânda bulunmasının onunla kâim bir sıfatın ma'lûlü olduğunu iddia etmiş ve mekânda bulunmaya "kâiniyyet/olma hali" adını;* bulunmanın *illeti olan sıfata ise "kevn/oluş" adını vermiştir.* Buna göre orada üç şey vardır: Cevherin zâtı, onun mekânda bulunması ve bulunmanın illeti.

[٨٣١] وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج أي هذه الأدلة تدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فإن من الإضافات والنسب أموراً موجودةً في الخارج حقيقتها أنها إضافة كالفوقية والمقابلة ونظائرهما ومنها إضافاتٌ لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر بين أمرين لا يجوز اجتماعهما كأجزاء الزمان، و القسم الأول من هذين ينتهي عند حدّ أي يجب انتهاؤه إلى حدٍّ لا يتجاوزه دون الثاني إذ لا يقف عند حدٍّ لا يمكن للعقل أن يتجاوزه ويفرض إضافة أخرى بعده. وعلى هذا فقد انجلت تلك الأدلة واندفع التسلسل في الأمور الخارجية لجواز أن تنتهي السلسلة إلى نسبةٍ موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية إذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمراً موجوداً أيضاً ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول، وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجوداً وبعضها معدوماً، وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة بكونه منقوضاً بالأين.

الفصل الأول في مباحث المتكلمين في الأكوان

وفيه مقاصد سبعة؛

الأول؛

[٨٣٢] المتكلمون وإن أنكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالأين وسمّوه بالكون والجمهور منهم على أن المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون، وزعم قومٌ منهم أعني مثبتي الحال أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفةٍ قائمةٍ بالجوهر فسمّوا الحصول في الحيز بالكائنية، والصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته.

[833] *İmâm Râzî* *el-Erba'în*'de *şöyle demiştir:* Bize göre bu yanlıştır. Çünkü *sıfatın şeyde bulunmasının anlamı, şeyin mekânda bulunmasına bağlı olarak o sıfatın mekânda bulunmasıdır.* Cevherin mekânda bulunmasının, cevherle kâim başka bir sıfatın ma'lûlü olduğu varsayıldığında bulunma ve o sıfattan her biri diğerine dayanacaktır. *Bu durumda kısırdöngü ortaya çıkar.*

[834] *Bunun cevabı, daha önce* bu mevkıfın birinci mersadında *öğrendiğin* şu *şeydir:* Biz, kâim olmanın anlamının söylenilen şey olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine kâim olmak, niteleyici özgülük demektir. *Ayrıca* kâim olmanın sizin söylediğiniz anlama geldiği kabul edilse bile, kısırdöngü gerekeceğini kabul etmiyoruz. Çünkü *bazen sıfatın* cevherle kâim oluşu değil *zâtı, bulunmanın illeti olur ve onun mekânda oluşu* -ki bu, kâim olmasıdır- *bulunmanın ma'lûlü olur. Dolayısıyla kısırdöngü yoktur.*

[835] Yazarın *"Belki İmâm Râzî şöyle demiştir"* cümlesi *el-Erba'în*'in başka bir nüshasında bulunan cümlenin şöyle olduğuna işarettir: *"Sıfatın kâim oluşu* -ki bu, bulunmanın illetidir- *eğer mekânda* bulunmaya *dayanırsa kısırdöngü ortaya çıkar.* Çünkü cevherin mekânında bulunmasını, onunla kâim olan sıfatın ma'lûlü yaparsak bulunma, sıfatın cevherle kâim oluşuna dayanacaktır. Oysa varsayılan, sıfatın cevherle kâim oluşunun o bulunmaya dayandığıydı. Bu ise kısırdöngüdür."

[836] Ancak bu değerlendirme daha önce geçen şu eleştiriye açıktır: İllet, sıfatın kendinde varlığı bakımından zâtıdır. Bu ise bulunmanın, sıfatın cevherle kâim oluşuna dayanmasını gerektirmez. *Aksi halde illet, ma'lûlden ayrılabilecektir.* Yani sıfatın kâim oluşunun, mekânda bulunmaya dayanmaması durumunda cevherle kâim olan o sıfat, mekânda bulunmaya dayanmayacaktır. Çünkü sıfatın cevherle kâim oluşu, bulunmaya dayanmadığında bulunma olmaksızın kâim olma mümkün olacaktır. Bu takdirde o sıfat, cevherle kâim olacak ve bulunmadan ibaret ma'lûlü olmaksızın var olabilecektir.

[837] *Bazen şöyle denir: Ayrılmanın mümkün olmaması anlamında dayanma, imkânsız kısırdöngüyü gerektirmez.* Bunun *el-Erba'în*'deki açıklamalar doğrultusunda takrîri şöyledir: Dayanmayla kastedilen, dayanan şeyin, dayanılan şeyden sonra gelme zorunluluğu ise dayanmanın olmaması, illetin ma'lûlsüz bulunabilmesini gerektirmez. Şayet dayanmadan kastedilen, dayanılan olmaksızın dayananın var olmayabileceği ise

[٨٣٣] قال الإمام الرازي في الأربعين: هذا عندنا باطل إذ حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعاً لتحيزه فإذا فرض أن حصول الجوهر في الحيز معلَّلٌ بقيام صفةٍ أخرى بالجوهر كان كل واحدٍ من الحصول وتلك الصفة متوقفاً على الآخر فيلزم الدور.

[٨٣٤] والجواب ما قد عرفته في المرصد الأول من هذا الموقف وهو أنّا لا نسلم أن معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت مع أنه إن سلم أن معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لأنه قد تكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علةً للحصول ويكون تحيزها الذي هو قيامها معللاً به أي بالحصول فلا دور.

[٨٣٥] قوله: ربما قال إشارةٌ إلى ما وجد في نسخةٍ أخرى من الأربعين هكذا قيام الصفة التي هي علة للحصول إن توقف على التحيز أي الحصول في الحيز لزم الدور لأنه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفاً على قيامها به، والمفروض أن قيامها به متوقفٌ على ذلك الحصول وهو الدور.

[٨٣٦] ويرد عليه ما مرّ من أن العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها، ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر وإلا أي وإن لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذي هو الحصول في الحيز لأنه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول أمكن القيام بدون الحصول فأمكن أن توجد تلك الصفة قائمةً بالجوهر خاليةً عن معلولها الذي هو الحصول.

[٨٣٧] وقد يقال: إن التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دوراً ممتنعاً وتقريره على ما في كتاب الأربعين أنه إن عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف إمكان حصول العلة بدون المعلول، وإن عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم

bu anlamıyla dayanmadan kısırdöngü gerekmez. Çünkü illet ve maʻlûlün birbirini gerektirmesi ve bununla birlikte maʻlûlün illetine muhtaç olması ama illetin maʻlûlüne muhtaç olmaması mümkündür.

[838] Yazar şöyle dedi: *Bu* kimsenin dile getirdiği *eleştiri,* İmâm Râzî'nin sözüne *yöneltilemez. İyi düşünürsen* bunu anlarsın. Bu eleştiriyi İmâm Râzî'nin öğrencilerinden biri yöneltmiştir. Şöyle ki: "Sadece iki taraftan ayrılmanın imkânsızlığı, imkânsız kısırdöngüyü gerektirmese bile, burada kısırdöngüyü gerektiren başka bir şey vardır. Çünkü İmâm'ın açıklamasına göre sıfatın şeyle kâim olmasının anlamı, şeyin mekânda bulunmasına bağlı olarak sıfatın mekânda bulunmasıdır. Oysa hiç kuşkusuz cevherin mekânda bulunması, sıfatın kâim oluşuna tâbidir. Çünkü sıfat, mekânda bulunmanın illetidir. Bu durumda imkânsız kısırdöngü gerekli olur."

[839] Ancak bu eleştiri reddedilir. Bunun birinci nedeni, bu nüshada İmâm'ın sözü edilen anlamı ifade etmemiş olmasıdır. Aksine bu nüshada şöyle denilmektedir: "Sözü edilen sıfatın cevherle kâim olması, ya cevherin mekânda bulunmasına dayanmasıdır ya da dayanmamasıdır." Eleştiriyi yönelten öğrencinin açıklama talebi, orada zikredilenle ilişkilidir ve itirazı da ona yönelir. İkinci nedeni şudur: Kâim olmanın anlamına tutunma, birinci nüshada olduğu gibi müstakil bir delildir. Dolayısıyla onun başka bir delilin parçası yapılmasının hiçbir gerekçesi yoktur. Üçüncü nedeni şudur: Bu eleştiri, birinci şıkkın yani "eğer dayanmayla dayananın sonra gelmesi zorunluluğu kastedilmişse…" sözünün tercih edilmesidir. Bu, sıfatın kâim olmasının, sonra gelen bir dayanma şeklinde, bulunmaya dayandığıdır. Oysa eleştiriyi yönelten kimse, yukarıda kendisinden naklettiğimiz üzere, bu şıkkı şöyle iptal etmiştir: "Onun olmaması, illetin maʻlûl olmadan var olabileceğini gerektirmez." Eleştiri, kitapta zikredilen ikinci şıkkın tercih edilmesi değildir.

[840] "Kevn, kâiniyyetin illetidir" görüşünü savunan kimsenin tutunduğu delile ve bu delilin cevabına yönelik *bir uyarı:* Onların tutunduğu delil şudur: *Mekânlı için mümkün olan tikel mekânların mekânlıya nispeti eşittir.* Diğer deyişle cevher için mümkün olan tikel mekânların cevhere nispeti eşittir. Çünkü cevherin zâtı, mekânlardan herhangi birinde bulunmayı gerektirir. *Mekânlı* özel *bir mekânda bulunmayı ancak kendisiyle birlikte bulunup* o özel mekânı ve mekânlının orada bulunmasını *belirleyen bir şart bakımından gerektirir.* Şu halde orada iki şey vardır. Birincisi, kâiniyyet yani özel mekânda bulunmadır. İkincisi ise kevndir. *Kevn,* cevherin *özel mekâna nispetini* ve onda bulunmasını gerektiren şeydir. Gerektirici olan kevn ile mekânda bulunma yani gerektirilen olan kâiniyyet arasındaki *fark, açıktır.*

من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجاً إلى علته بلا عكس.

[٨٣٨] قال المصنف: وهو أي ما ذكره هذا القائل غير وارد على كلام الإمام يظهر ذلك عليك إذا تأملت وقد وجهه بعض تلامذته بأن مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وإن لم يستلزم دوراً ممتنعاً إلا أن ههنا أمراً آخر يستلزمه إذ قد صرّح الإمام بأن قيام الصفة بالشيء معناه أن تحيزها تابع لتحيزه ولا شك أن تحيز الجوهر تابعٌ لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم الدور الممتنع.

[٨٣٩] وهذا مردود؛ أما أولاً فلأنه لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها أن قيام الصفة المذكورة بالجوهر إما أن يتوقف على حصوله في الحيز أو لا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلقٌ بما ذكر فيها واعتراضه واردٌ عليه، وأما ثانياً فلأن التمسك بمعنى القيام وجهٌ مستقلٌّ كما في النسخة الأولى فلا وجه لجعله جزءاً لدليلٍ آخر، وأما ثالثاً فلأن هذا التوجيه اختيارٌ للشق الأول وهو قوله: إن عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف إلخ، وهو أن قيام الصفة متوقفٌ على الحصول توقف تأخر، وقد أبطله هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم إمكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثاني المذكور في الكتاب.

[٨٤٠] تنبيه على ما يتمسك به من أثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه؛ أما التمسك فهو أنهم قالوا: الأحياز الجزئية الممكنة للمتحيز الذي هو الجوهر نسبتها إليه سواء فإن ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيزٍ ما أي حيزٍ كان، وإنما يقتضي حصوله في حيزٍ ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرطٍ يعينه أي يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك أمران؛ أحدهما الكائنية أعني الحصول في الحيز المخصوص، و ثانيهما الكون الذي هو نسبته أي المقتضى لنسبته إلى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو المقتضي وبين الحصول في الحيز أعني الكائنية المقتضاة ظاهر.

[841] Bunun cevabı yazarın şu sözüdür: Biz cevherin mümkün mekânlara nispetinin eşit olduğunu ve onun belirli bir mekânda bulunması için zâtının dışında bir gerektiricinin olması gerektiğini kabul ediyoruz. *Fakat söz, bu gerektiricinin sübûtu* ve onun ne olduğu *hakkındadır.* Biz cevherin mekânda bulunmasının, sizin iddia ettiğiniz gibi onunla kâim olan ve kevn adı verilen başka bir sıfatın ma'lûlü olduğunu kabul etmiyoruz. *Zira bize göre özel mekânda bulunma,* cevherde ancak *yüce Allah'ın yaratmasıyla* gerçekleşir. Dolayısıyla cevhere başka bir sıfat atfetmeye gerek yok.

İkinci Maksat: [Oluş Türleri]

[842] *Oluşun dört türü vardır*. Bunlar, sükûn, hareket, ayrılma ve birleşmedir. *Zira cevherin mekânda bulunması ya bir diğer cevhere nispetle düşünülür ya böyle düşünülmez.* Başka bir cevhere kıyasla düşünülmeyen *ikincisi* iki kısma ayrılır. Çünkü o bulunma, *cevherin o mekânda bulunmasıyla öncelenmişse bu, sükûndur; başka bir mekânda bulunmasıyla öncelenmişse bu, harekettir.* Buna göre *sükûn, birinci mekândaki ikinci bulunma iken hareket ikinci mekândaki birinci bulunmadır.*

[843] İkinci kısmın hareket ve sükûnla *sınırlanmasına,* cevherin *yaratılış zamanının başlangıcında* mekânda *bulunması eleştirisi yönelir. Çünkü bu,* gerek o mekânda gerekse diğer bir mekânda *başka bir oluşla öncelenmemiş* bir oluştur. Dolayısıyla sükûn ya da hareket olamaz. Bu bağlamda Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf bu sınırlamanın yanlışlığı sonucuna varmış ve şöyle demiştir: Cevher, yaratılışının ilk zamanında sadece olandır, ne hareketli ne de sâkindir.

[844] *Ebû Hâşim el-Cübbâî* ve tâbileri *ise şöyle demiştir: Yaratılışın başındaki oluş, sükûndur.* Çünkü o mekândaki ikinci oluş sükûndur ve o ikisi, mütemâsildirler. Çünkü o ikisinden her biri, cevherin o mekâna özgü olmasını gerektirmektedir ve bu, o ikisinin en özel sıfatıdır. Dolayısıyla ikisinden biri sükûn olduğunda diğeri de böyle olacaktır.

[٨٤١] وأما الجواب فهو قوله: لكن أي نحن نسلم أن نسبة الجوهر إلى الأحياز الممكنة على السوية وأنه لا بد لحصوله في حيزٍ معيّن من مقتضٍ خارجٍ عن ذاته لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضى وأنه ماذا فنحن لا نسلم أن حصوله في الحيز معللٌّ بصفةٍ أخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون فإن الحصول في الحيز المخصوص إنما يثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى له.

المقصد الثاني

[٨٤٢] أنواع الكون أربعة هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لأن حصوله أي حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهرٍ آخر أو لا، والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس إلى جوهرٍ آخر قسمان لأنه إن كان ذلك الحصول مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيزٍ آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثانٍ في حيزٍ أول، والحركة حصول أول في حيزٍ ثانٍ.

[٨٤٣] ويرد على الحصر أي على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون الحصول في أول الحدوث أي حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه فإنه كون غير مسبوقٍ بكونٍ آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيزٍ آخر فلا يكون سكوناً ولا حركة فذهب أبو الهذيل إلى بطلان الحصر وقال: الجوهر في أول زمان حدوثه كائنٌ لا متحرك ولا ساكن.

[٨٤٤] وقال أبو هاشم وأتباعه: إنه أي الكون في أول الحدوث سكون لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لأن كل واحدٍ منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخصّ صفاتهما فإذا كان أحدهما سكوناً كان الآخر.

[845] Fakat onlar, sükûnda “kalma” ve “başka bir oluşla öncelenmeyi” dikkate almamıştır. Dolayısıyla hareketin sükûnlardan oluşması durumuyla yüz yüze kalırlar. Çünkü buna göre harekette birbiri ardına gelen mekânlardaki ilk oluşlardan başka hiçbir şey yoktur. *Sonra onlardan birisi* bunu kabul etmiş ve *hareketin* o mekânlardaki *sükûnların toplamı olduğunu söylemiştir.*

[846] *Eğer* bu şahsın kabul ettiği sonucu çürütmek amacıyla *şöyle denirse: “Hareket* hiç kuşkusuz *sükûnun zıddıdır. Nasıl olur da* hareket *sükûnlardan birleşik olabilir?!* Zira iki zıttan biri, diğerinin parçası olamaz.” *Biz* bu çürütmeyi reddetmek amacıyla *şöyle deriz:* Hareket ve sükûn mutlak olarak birbirinin zıddı değildir. Aksine *mekândan hareket, mekândaki sükûna zıttır.* Çünkü bu hareket ve sükûnun bir araya gelmesi asla düşünülemez. *Fakat mekâna hareket, ondaki sükûna aykırı değildir. Çünkü* mekâna hareket *ondaki* ilk *oluşun ta kendisidir.* Zira ondan önceki mekândan çıkış, ona girişin aynıdır. Mekândaki *bu* ilk oluş *ise ondaki ikinci oluşun mümâsilidir.* Çünkü daha önce geçtiği gibi o ikisi, zâtın en özel sıfatında ortaktırlar. *Ayrıca* mekândaki ikinci oluş da görüş birliğiyle *sükûndur. İşte bu* birinci oluş *da öyledir.* Çünkü iki mütemâsil, farklılaşmazlar.

[847] Âmidî şöyle demiştir: “Bu ortaklık, temâsülü gerektirmez. Çünkü iki farklı, bazı sıfatlarda ortak olabilir. Dahası söylenilen şeyin, o ikisinin en özel sıfatı olduğunu kabul etmiyoruz.”

[848] Yine *onlar, ikinci oluşun hareket olması durumuyla yüz yüze kalırlar. Çünkü ikinci oluş,* görüş birliğiyle *hareket olan birinci oluşun mislidir.* Dolayısıyla ikinci oluş da böyledir. Âmidî demiştir ki, “bu, çözümü çok zor bir sorundur. Belki benden başkasında cevabı vardır.” Yazar cevaba şu sözüyle işaret etti: İkinci oluşun hareket olması sorunu onları bağlar *ama* daha önce geçtiği üzere *harekette gerek o mekânda bulunmakla gerekse başka bir mekânda bulunmakla öncelenmiş olmama dikkate alınırsa durum değişir.* Çünkü buna göre ikinci oluş, hareket olmamaktadır, zira o mekânda başka bir oluşla öncelenmiştir. Birinci oluş ise bu mekânda sükûn olmakla birlikte önceki mekândan hareket olmaktadır.

[٨٤٥] كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكونٍ آخر فيلزمهم تركّب الحركة من السكنات إذ ليس فيها إلا الأكوان الأول في الأحياز المتعاقبة، ثم منهم من التزم ذلك و قال: الحركة مجموع سكنات في تلك الأحياز.

[٨٤٦] فإن قيل في إبطال ما التزمه هذا القائل: الحركة لا شك أنها ضدّ السكون فكيف تكون الحركة مركّبة منه فإن أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر. قلنا في ردّ هذا الإبطال: ليست الحركة والسكون متضادين على الإطلاق بل الحركة من الحيز ضد السكون فيه إذ لا يتصور اجتماعهما أصلاً، وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه فإنها أي الحركة إلى الحيز نفس الكون الأول فيه وذلك لأن الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو أي الكون الأول فيه مماثلٌ للكون الثاني فيه لما مرّ من اشتراكهما في أخصّ صفات النفس، وأنه أي الكون الثاني فيه سكونٌ باتفاق فكذا هذا أي الكون الأول لأن المتماثلين لا يتخالفان.

[٨٤٧] قال الآمدي: ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لأن المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات، ولا نسلم أن ما ذكره أخصّ صفاتهما.

[٨٤٨] و أيضاً يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة باتفاق فكذا الثاني. قال الآمدي: وهذا إشكالٌ مشكل ولعل عند غيري جوابه، وأشار المصنف إلى الجواب بقوله: إلا أن يعتبر أي يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركةً إلا أن يعتبر في الحركة أن لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا أن تكون مسبوقةً بالحصول في حيزٍ آخر كما مرّ إذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لأنه مسبوقٌ بكونٍ آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الأول حركة عن المكان السابق مع كونه سكوناً في هذا المكان.

[849] Sonuç olarak biz sükûnda başka bir oluşla öncelenmeyi dikkate almıyoruz ki, yaratılışın ilk zamanındaki oluş sükûn olsun. Bu takdirde hareketin sükûnlardan birleştiğini de kabul ediyoruz. Fakat biz, harekette, "o mekânda oluşla öncelenmenin olmayışını" dikkate alıyoruz ve daha önce geçen "başka bir mekânda oluşla öncelenmiş olmasıyla" yetinmiyoruz. Dolayısıyla ikinci oluşun hareket olması bizi bağlamaz. Kitabın ifadesini harekette iki şeyin beraberce dikkate alınması şeklinde yorumladık, çünkü ilk bakışta anlaşıldığı gibi sadece birincinin dikkate alınması olarak yorumlanırsa yaratılış zamanının başındaki oluşun hareket olması gerekir. Oysa hiç kimse bunu söylememiştir.

[850] Sonra yazar, şu sözüyle kendi cevabına bir takım sorunlar yöneltti: Harekette, zikredilen şey dikkate alındığı *takdirde* o sorun ortadan kalkar fakat *hareket, sükûnların toplamı olmaz.* Çünkü ikinci oluş, sükûndur ama hareketin bir parçası değildir. Fakat bu eleştiri şöyle reddedilir: Onlar, hareketin parçalarının tamamının sükûnlar olduğunu iddia etmişlerdir, her bir sükûnun hareketin bir parçası olması gerektiğini değil. Bu açıktır. Çünkü yaratılışın başındaki oluş, onlara göre sükûndur ama kesinlikle hareketin bir parçası değildir.

[851] Yaratılış zamanının başındaki oluşun sükûn olup olmadığı hakkındaki *tartışma lafzîdir.* Çünkü sükûn, sadece "mekânda bulunma" şeklinde açıklanırsa o oluş, sükûn olur ve hareketin sükûnlardan oluşması gerekir. Çünkü hareket, yukarıda öğrendiğin gibi, mekânlardaki ilk oluşlardan bileşiktir. Şayet sükûn, "o mekândaki başka bir oluşla öncelenen oluş" şeklinde açıklanırsa o oluş, ne sükûn ne de hareket olur, aksine ikisi arasında orta bir durum olur. Ayrıca bu durumda hareketin sükûnlardan birleşmesi gerekmez. Zira ikinci mekândaki ilk oluş, yani ikinci mekâna girme, birinci mekândan çıkmanın ta kendisidir. Kuşkusuz birinciden çıkış harekettir. Dolayısıyla ikinci mekâna girme de böyledir.

[852] *Birincisi* -ki bu, cevherin mekânda bulunmasının, başka bir cevhere nispetle düşünülmesidir- *kendisiyle öteki arasına üçüncü* bir cevher *girebilecek durumdaysa bu ayrılıktır, aksi halde birleşmedir. Girmiş olması demedik de girebilecek durumdaysa dedik, çünkü kelâmcılara göre ikisi arasında boşluk* yani işgal eden herhangi bir şeyin bulunmadığı bir mekân *olabilir.*

[٨٤٩] والحاصل أنّا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكونٍ آخر حتى يكون الكون في أول زمان الحدوث سكوناً ونلتزم حينئذٍ أن تكون الحركة مركّبة من السكنات لكنّا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مرّ من كونها مسبوقة بالكون في حيزٍ آخر حتى لا يلزمنا أن يكون الكون الثاني حركة؛ وإنما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الأمرين معاً في الحركة إذ لو حملت على اعتبار الأول فقط كما هو ظاهرها لزم أن يكون الكون في أول زمان الحدوث حركة ولا قائل به.

[٨٥٠] ثم أورد على جوابه إشكالاً بقوله: **وحينئذٍ** أي حين اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك الإشكال **لكن لا تكون الحركة مجموع سكنات** لأن الكون الثاني سكون وليس جزءاً للحركة، وهو مردودٌ بأنهم يدّعون أن جميع أجزاء الحركة سكنات لأن كل سكون يجب أن يكون جزءاً للحركة وهو ظاهر فإن الكون في أول الحدوث سكون عندهم وليس جزءاً لحركةٍ أصلاً.

[٨٥١] **والنزاع** في أن الكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون **لفظي** فإنه إن فسّر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان ذلك الكون سكوناً ولزم تركّب الحركة من السكنات لأنها مركّبةٌ من الأكوان الأول في الأحيان كما عرفت، وإن فسّر بالكون المسبوق بكونٍ آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكوناً ولا حركةً بل واسطةً بينهما، ولم يلزم أيضاً تركّب الحركة من السكنات فإن الكون الأول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الأول، ولا شك أن الخروج عن الأول حركة فكذا الدخول فيه.

[٨٥٢] **وأما الأول** وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهرٍ آخر **فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر** جوهرٌ **ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع. وإنما قلنا: إمكان التخلل دون وقوع التخلل، لجواز أن يكون بينهما خلاء** أي مكان خالٍ عن المتحيز **عند المتكلمين**

Zira kelâmcılar boşluğu mümkün görürler. *Buna göre birleşme tektir* ve ancak tek bir şekilde olacağı düşünülebilir. Bu da iki cevher arasına üçüncünün girmesinin mümkün olmamasıdır. *Ayrılık ise farklı* olup çeşitli şekillerde gerçekleşir. *Ayrılıkların* uzaklık derecelerine göre *farklılaşan yakın ve uzak olanları ile komşu olanları vardır.* Komşuluğu ayrılığın kısımları arasında saydı ama birazdan komşuluğun birleşmenin aynısı olduğunu belirtecektir.

[853] *Bil ki birleşme, her bir parçada* yani cevherde *diğerine nispetle bulunur, ikisinde* beraberce *bulunan* tek *bir şey değildir.* Çünkü kelâmcılara göre bu, mümkün değildir. Zira daha önce belirtildiği gibi, tek bir araz iki şeyle kâim olamaz. Ne ikisinden her biriyle kâim olmak şeklinde ne de ikisiyle beraberce kâim olmak şeklinde olabilir. Birinci şık, açıktır. İkisiyle birlikte kâim olmamaya gelince, aksi olması durumunda araz gerçek anlamda bir olmaz. *Yahut* birleşme, *iki cevherden birinin diğerine* nispetle *konumu değildir. Zira kelâmcılar, konumu kabul etmezler* ama birleşmeyi kabul ederler. *Buna göre* birleşmiş *iki cevherden her biri diğeriyle birleşmeye sahiptir* ve onunla kâimdir. Dolayısıyla orada mahiyet bakımından bir ama hüviyet bakımından farklı iki birleşme vardır. *Bu* söylediğimize *mukayyet ol. Zira bu,* kelâm *ilminin pek çok büyüğünün gözden kaçırdığı bir inceliktir.* Çünkü onların kimisi, tek bir birleşmenin iki mahalle kâim olduğunu, kimisi de birleşmenin konum kategorisinden olduğunu vehmetmiştir.

Üçüncü Maksat: [Oluşun Varlığı Zorunludur]

[854] *Oluşun* yani mekânda bulunmanın *varlığı* duyunun tanıklığıyla *zorunludur. Onun dört türü de* kelâmcıların görüşüne göre *böyle* olup mevcuttur. *Çünkü bunların özü,* taksimin yapılışından *öğrendiğin gibi* gerçekte tek bir tür olan *oluşa dönmektedir.* Bu türlerin birbirinden ayrışmasını sağlayan *ayırıştırıcılar, itibârî şeylerdir*, tür oluşturan gerçek fasıl değildirler. *Mesela onun* ya harekette olduğu gibi başka bir mekânda ya da bir görüşe göre sükûnda olduğu gibi o mekânda *başka bir oluşla öncelenmiş olması veya* diğer bir görüşe göre sükûnda olduğu gibi başka bir oluşla öncelenmesinin dikkate alınmaması anlamında *başka bir oluşla öncelenmiş olmaması;* ayrılık ve birleşmede olduğu gibi iki cevher arasına *üçüncünün girmesi veya girmemesi durumları* hiç şüphesiz dışta varlığı olmayan itibârî şeylerdir.

فإنهم يجوّزونه فالاجتماع واحد لا يتصور إلا على وجهٍ واحد هو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب و منه بعدٌ متفاوت في مراتب البعد، و منه مجاورة جعلها من أقسام الافتراق وسيصرّح بأن المجاورة عين الاجتماع.

[٨٥٣] واعلم أن الاجتماع قائمٌ بكل جزء أي جوهر بالنسبة إلى الآخر لا أنه أمرٌ واحدٌ قائمٌ بهما معاً فإنه غير جائزٍ عندهم لما مرّ من أن العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحدٍ منهما وهو ظاهر ولا أن يقوم بهما معاً وإلا لم يكن واحداً حقيقةً، أو وضع أحدهما أي ولا أن الاجتماع وضع أحد الجوهرين بالنسبة إلى الآخر فإنهم أي المتكلمين لا يثبتونه أي الوضع ويثبتون الاجتماع فالجوهران المجتمعان كلٌّ منهما له اجتماعٌ بالآخر قائمٌ به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فإنه مما يذهب على كثيرٍ من عظماء الصناعة الكلامية فمنهم من يتوهم أن اجتماعاً واحداً قائم بمحلين، ومنهم من يتوهم أن الاجتماع من مقولة الوضع.

المقصد الثالث

[٨٥٤] الكون أي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الأربعة على رأي المتكلمين موجودة إذ حاصلها كما علمت من وجه التقسيم عائدٌ إلى الكون الذي هو نوعٌ واحدٌ في الحقيقة، والمميزات التي بها تميزت تلك الأنواع بعضها عن بعض أمورٌ اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقاً بكونٍ آخر إما في مكانٍ آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأي، أو غير مسبوق به أي بكونٍ آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقاً بكونٍ آخر كما في السكون على رأي آخر، و نحو إمكان تخللٍ ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع، ولا شبهة في أن هذه الأمور اعتباريةٌ لا وجود لها في الخارج.

[855] *Filozoflar şöyle demiştir: Sükûn, hareket etme özelliğine sahip şeyde hareketin olmamasıdır.* Bu durumda filozoflara göre soyutlar, ademî bir durum olan sükûnla nitelenmezler. Çünkü hareket etme özelliğinde değildirler.

[856] *Uyarı: "Dışta yalnızca oluş vardır ve* sözü edilen *ayırıcı fasıllar, itibârî* şeylerdir, türlere ayıran gerçek fasıllar değillerdir" *dediğimizde onların türler olarak adlandırılması mecaz olur. Kuşkusuz o, tek bir türdür.* Bu türe mahiyet farklılığı oluşturmayan farklı sıfatlar ilişir. Hatta[19] söz konusu sıfatlar, bireysel hüviyette dahi farklılığı gerektirmeyebilir. *Zira şahıs bakımından bir oluşa, bir parçaya nispetle birleşme, başka bir parçaya nispetle ayrılık ilişir. Eğer yüce Allah'ın, sadece bir cevher-i fert yarattığını varsaysaydık bu cevher,* tek başına olduğu sürece *birleşme ve ayrılıkla nitelenmezdi.* Yüce Allah bundan sonra *onunla birlikte başka bir cevher yarattığında birleşme ve ayrılık ona ilişirdi ve* daha önce onda bulunan *oluş ise olduğu gibi* devam ederdi, şahsî zâtı değil, sıfatı değişirdi.

Dördüncü Maksat: [Hareketli Olan Nedir?]

[857] *Hareketli olanın ne olduğu hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilaf, iki formdadır. Birinci form: Bir cisim* bir mekândan diğerine *hareket ettiğinde cisimdeki görünen cevherlerin hareket ettiğinde görüş birliğine varılmıştır.* Çünkü görünen cevherler, mekânlarından ayrılmıştır. *Ancak* cismin *içindeki orta* cevher *hakkında ihtilaf edilmiştir.*

[858] *Denilmiştir ki o cevher, hareket eder*, aksi halde sâkin olurdu. Zira yaratılış zamanının başlangıcından sonra hareket ve sükûnu kabul eden şeyde bu ikisi arasında vasıta yoktur. Oysa bu cevher sakin değildir. *Çünkü* diğer parçalar hareket etmesine rağmen *sakin olsaydı* parçaların birbirinden *kopması* ve ayrılması *gerekirdi.* Oysa duyumsanan bunun tersinedir. *Yine o* aradaki cevher, *bütüne* dahildir. *Bütün ise bütünün mekânına* dahildir. *Dolayısıyla o cevher de bütünün mekânındadır.* Bu durumda o cevher de o mekânı yer edinmiştir. Aradaki *cevher bütünün mekânından çıkıp başka bir mekâna geçmiştir.* Çünkü varsayılan şey şudur: Bütün tamamıyla mekânından çıkmıştır. O halde o da hareketlidir.

[٨٥٥] وقال الحكماء: السكون عدم الحركة عمّا من شأنه أن يكون متحركاً فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو أمرٌ عدمي عندهم إذ ليس من شأنها الحركة.

[٨٥٦] تنبيه؛ إذا قلنا: ليس في الخارج إلا الكون والفصول المميزة المذكورة أمور اعتبارية لا فصول حقيقية منوّعة كان تسميتها أنواعاً مجازاً وإنما هو نوعٌ واحد يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافاً في الماهية بل ربما لا توجب أيضاً اختلافاً في الهوية الشخصية إذا الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماعٌ بالنسبة إلى جزء وافتراقٌ بالنسبة إلى جزءٍ آخر، ولو فرضنا جوهراً فرداً خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفرداً وإذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه غيره عرضاً عرضاً له، والكون الثابت له أولاً باقٍ بحاله لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته.

المقصد الرابع

[٨٥٧] فيما اختلف في كونه متحركاً وذلك في صورتين؛ الأولى إذا تحرك جسم من مكانٍ إلى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لأنها قد فارقت أحيازها، واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه.

[٨٥٨] فقيل: متحرك وإلا كان ساكناً إذ لا واسطة بينهما فيما هو قابلٌ لهما بعد أول زمان حدوثه وليس بساكن إذ لو سكن مع حركة باقي الأجزاء لزم الانفكاك وانفصال بعض الأجزاء عن بعض، والمحسوس خلافه ولأنه أي الجوهر المتوسط داخلٌ في الكل والكل داخلٌ في حيز الكل فهو داخلٌ في حيز الكل فيكون متحيزاً به أيضاً وقد خرج الجوهر المتوسط عنه أي عن حيز الكل إلى حيزٍ آخر إذ المفروض أن الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو أيضاً متحركاً.

[859] *Denilmiştir ki* aradaki cevher *hareketli değildir, çünkü onun mekânı, onu kuşatan cevherdir* ve o, kendisini kuşatan cevheri terk etmemiş ve ondan ayrılmamıştır. Dolayısıyla da kendi mekânında durmakta olup hareketli değildir.

[860] Aradaki cevherin hareketli olduğunu söyleyen *öncekiler,* aradaki cevherin mekânının onun *işgal ettiği farazî boyut olduğunu söylemiştir.* Bu boyut, bütünün mekânının bir parçasıdır. Kuşkusuz aradaki cevher, ondan ayrılmıştır ve dolayısıyla hareketlidir. İlerde açıklanacağı üzere bu husustaki ihtilaf, mekânın açıklanmasından kaynaklanmaktadır.

[861] *Aynı şekilde hareketli bir gemide duran şey hakkında da ihtilaf edilmiştir.* Denilmiştir ki, bu nesne tıpkı aradaki cevher gibi hareketli değildir. Denilmiştir ki o hareketlidir. Nasıl olmasın ki! *O, hareketli olmaya* aradaki cevherden *daha layıktır. Çünkü o, kendisini kuşatan yüzeyin bir kısmından* yani kendisini üstten kuşatan hava cevherinden *ayrılmaktadır.* Oysa aradaki cevher bunun aksine kendisini kuşatan yüzeyin hiçbir kısmından ayrılmamaktadır.

[862] *Doğrusu bu tartışma* biraz önce *dikkat çektiğimiz gibi mekânın açıklanmasından kaynaklanan lafzî bir tartışmadır.* Buna göre mekân, varsayılan boyut olarak açıklanırsa hareketli gemide duran nesne de tıpkı aradaki cevher gibi hareketli olacaktır. Çünkü bu takdirde bu ikisinden her biri, bir mekândan diğerine çıkmaktadır. Şayet mekân, kuşatan cevherler olarak açıklanırsa aradaki cevher kesinlikle mekânını terk etmemektedir. Ama gemide duran nesne, kendisini kuşatan cevherlerin bir kısmından ayrılmaktadır. Şayet mekân, halk arasında yaygın olduğu üzere, cevherin ağırlığının dayandığı şey olarak açıklanırsa gemide duran kesinlikle mekânından ayrılmamaktadır.

[863] *İkinci* form: Üstad Ebû İshak el-İsferâînî demiştir ki *cevher mekânında durduğu ve onun üzerinde başka* bir cevher bir yönden diğerine *ikisi arasındaki paralellik bozulacak şekilde hareket ettiğinde* mekânında *duran cevher, hareketlidir.* Bu görüşe göre *duran cevher üzerinde her biri* diğerinden farklı *bir yöne doğru olmak üzere iki cevher hareket ettiğinde* duran cevherin *aynı durumda iki* farklı *yöne doğru hareket etmesi gerektiği,* halbuki bunun zorunlu olarak yanlış olduğu *eleştirisiyle yüz yüze kalmıştır.*

[٨٥٩] **وقيل**: الجوهر المتوسط **غير متحرك إذ حيزه الجواهر المحيطة به** وأنه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقرٌّ في حيزه فلا يكون متحركاً.

[٨٦٠] **والأوّلون** القائلون بكونه متحركاً **جعلوه** أي جعلوا حيز الجوهر المتوسط **هو البعد المفروض الذي يشغله** الجوهر المتوسط وهو بعضٌ من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه فيكون متحركاً فالاختلاف راجعٌ إلى تفسير الحيز كما سيصرح به.

[٨٦١] **وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة** فقيل: ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط، وقيل: متحرك، وكيف لا **وأنه أولى بالحركة** من الجوهر المتوسط **إذ هو يفارق بعض السطح المحيط به** أعني الجواهر الهوائية التي أحاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فإنه لا يفارق شيئاً من السطح المحيط به.

[٨٦٢] **والحق أنه نزاعٌ لفظي يعود إلى تفسير الحيز كما نبّهتك عليه** آنفاً فإن فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركاً كالجوهر المتوسط لخروج كلٍّ منهما حينئذٍ من حيزٍ إلى حيزٍ آخر، وإن فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقاً لحيزه أصلاً، وأما المستقر المذكور فإنه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة به دون بعض، وإن فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقاً لمكانه أصلاً.

[٨٦٣] الصورة **الثانية** قال الأستاذ أبو اسحاق: **إذا كان الجوهر مستقراً في مكانه وتحرك عليه** جوهرٌ **آخر** من جهةٍ إلى جهة **بحيث تتبدل المحاذاة** بينهما **فالمستقر** في مكانه **متحرك، وألزم** على هذا القول **ما إذا تحرك عليه** أي على الجوهر المستقر **جوهران كل** منهما **إلى جهةٍ** مخالفة لجهة الآخر **فيجب أن يكون** الجوهر المستقر **متحركاً إلى جهتين** مختلفتين **في حالةٍ واحدة** وهو باطلٌ بالضرورة.

[864] Bu eleştiriyi cevaplamak amacıyla *şöyle denilmiştir:* Hareket iki kısma ayrılır. Birincisi, hareket eden şeyin mekânından ayrıldığı hareket; ikinci ise hareket eden şeyin mekânın ayrılmadığı, aksine mekânının kendisinden ayrıldığı harekettir. *Bu* sizin söylediğiniz "tek bir şeyin bir durumda iki yöne doğru hareket etmiş olması" *ancak hareket eden şeyin kendi mekânından gittiği harekette imkânsızdır. Ama* varsaydığınız durumda olduğu gibi *hareket edenin mekânının ondan ayrıldığı harekette imkânsız değildir.*

[865] Üstad Ebû İshak'ın *bu görüşü çok sert bir şekilde eleştirilmiştir. Oysa bu* eleştiri ve sertliğin *manası yoktur. Çünkü o, adlandırmayla ilgili bir tartışmadır.* Buna göre Üstâd, paralelliklerin farklılaşmasına hareket adını vermiş ve farklılığın ilkesinin hareket edende veya başkasında oluşuna aldırmamıştır. Bu durumda da iki yöne doğru gerçekleşen iki hareketin bir araya gelmesi sonucuyla karşı karşıya kalmış ve bunu kabullenmiştir. Nitekim bir grup düşünür mutlak olarak oluşa sükûn adını vermiş ve bu durumda hareketin sükûnlardan oluştuğu hatta ilk mekândan hareketin ikinci mekândaki sükûnun ta kendisi olduğu sonucuyla yüz yüze kalmışlar ve bu ikisi sonucu da kabul etmişlerdir. Üstad'dan farklı düşünenler ise sadece birinci kısma hareket adını verirler. Terminolojide zorlama olmaz.

Beşinci Maksat: [Bir Cevher-i Fert Altı Cevherle Çevrilidir]

[866] Oluşlar/Ekvân görüşünü benimseyenler şu hususta görüş birliği içindedir: *Bir cevher-i ferdin altı yönden* kendisiyle karşılaşan *altı cevherle çevrelenmesi mümkündür. Yalnızca bir kelâmcının bölünme durumunun ortaya çıkmasından çekindiği için bunu reddettiği* ve cevher-i ferdin bir cevherden fazlasıyla karşılaşmasını mümkün görmediği *nakledilmiştir. Ancak bu, duyulura karşı mükâbere* ve inkârdır. Kuşkusuz duyu, cevherler arasında bütün yönlerden karşılaşma olduğuna tanıklık eder. *Ayrıca bu görüş, cisimlerin cevher-i fertlerden telifine de engeldir.* Çünkü karşılaşma bütün yönlerden olmadığında nasıl olup cevher-i fertlerden uzun, geniş ve derin cisim meydana gelecektir. Bu takdirde orada dağınık, birbiriyle karşılaşmayan ve karşılaşması da mümkün olmayan cevherler olacaktır.

[867] Yine *kelâmcılar, o cevher ile onu kuşatan cevherler arasında komşuluk ve telif bulunduğunda görüş birliğine varmışlardır. Sonra da ihtilaf etmişler, Şeyh* Eş'arî *ve Mu'tezile şöyle demiştir: Komşuluk* yani daha önce geçtiği üzere iki cevherin aralarına üçüncü bir cevher giremeyecek durumda olmaları demek olan birleşme,

[٨٦٤] **فيقال** لدفع هذا الإلزام: الحركة قسمان؛ قسمٌ يزول به المتحرك عن مكانه، وقسمٌ لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه **وذلك** الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالةٍ واحدة متحركاً إلى جهتين **إنما يمتنع في حركةٍ يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه** كما في الصورة التي فرضتموها.

[٨٦٥] **وشدّد النكير عليه** أي على قول الأستاذ: **ولا معنى له** أي للإنكار وتشديده **لأنه نزاعٌ في التسمية** فإن الأستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين إلى جهتين فالتزمه، كما أن جماعةً أطلقوا اسم السكون على الكون مطلقاً فلزمهم تركّب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الأول عين السكون في المكان الثاني فالتزموها، والمخالفون له يطلقونه على القسم الأول ولا مشاحة في الاصطلاحات.

المقصد الخامس

[٨٦٦] اتفق القائلون بالأكوان على أنه **يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر** ملاقية له **من جهاته الست إلا ما نقل عن بعض المتكلمين** من **أنه منع ذلك** ولم يجوّز ملاقاة الجوهر الفرد لأكثر من جوهرٍ واحد **حذراً من لزوم تجزيه وهو مكابرة** وإنكار **للمحسوس** فإن الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات **و** هو **مانعٌ من تأليف الأجسام من الجواهر** الفردة فإنه إذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك إلا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي.

[٨٦٧] **واتفقوا** أيضاً **على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ** الأشعري: **والمعتزلة المجاورة** أي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث كما مرّ **غير الكون** الذي يوجب

cevherin mekânına tahsisini gerektiren hatta ona ilave bir durum olan *oluştan başka bir şeydir. Çünkü oluş, cevher kendi başına iken onda meydana gelir. Oysa komşuluk böyle değildir.* Zira komşuluk, cevher tek başına iken onda meydana gelmez. Dolayısıyla komşuluk ve oluş kesinlikle farklıdırlar.

[868] Yine Şeyh Eş'arî ve Mu'tezile şöyle dedi: *Telif ve temas, komşuluktan başka bir şeydir hatta o ikisi* komşuluğa ilave *durumlar olup komşuluğu izlerler* ve onun ardı sıra meydana gelirler. Yine demişlerdir ki yukarıda açıklanan *ayrılık,* telifin şartı olan *komşuluğa zıttır. Bundan dolayı,* ayrılık *telife aykırıdır.* Çünkü şartın zıttı, meşruta aykırıdır *yoksa ayrılık, telifin zıddı olduğu için değil.*

[869] *Sonra* tek başına *Şeyh Eş'arî şöyle dedi:* Her ne kadar cevher-i ferde komşu olanların sayısı birden çoksa da cevher-i fertle kâim olan *komşuluk tektir. Temas ve telife gelince* bu ikisinden her biri, telife girilen ve temas edilenin çoğalmasına bağlı olarak *çoğalır. Dolayısıyla burada* yani cevher-i ferdi çeşitli yönlerinden kuşatan cevherlerde *altı telif,* altı temas ve tek bir komşuluk *vardır. Bu* altı temas, *onu kendi mekânına özgü kılan yedinci oluştan müstağni kılar.*

[870] *Mu'tezile şöyle demiştir: Yaş* cevher *ile kuru* cevher *arasındaki komşuluk,* bu ikisi arasında *onlarla kâim* tek *bir telif doğurur.* Sonra Mu'tezile, cevherin altı cevherle birlikte telife girmesi durumunda ihtilaf etmişlerdir. Denilmiştir ki yedi cevherle tek bir telif kâim olur. Çünkü onun iki cevherle kâim olması sorun teşkil etmiyorsa daha fazlasıyla kâim olması da sorun teşkil etmez. Yazar şu sözüyle buna işaret etti: *Dolayısıyla burada* tek bir cevheri bütün yönlerinden altı cevher kuşattığında *tek bir telif vardır. Onun çokla kâim olması mümkün olduğuna göre iki ve daha çok arasında hiçbir fark yoktur.*

[871] *Denilmiştir ki,* burada *yedi değil, altı telif vardır. Bu sözün amacı,* yedi cevherden *her bir parçanın kendi başına kalıp telif oluşturmasından sakınmaktır. Bu grup* birinci grubun ulaştığı *telif birliğini şöyle iptal etti:* Daha önce geçti ki ayrılık, telif şartına yani komşuluğa zıttır, dolayısıyla da ona aykırıdır. Kuşkusuz *bir ayrılık, telife girmiş altı cevherden sadece bir cevherin*

تخصيص الجوهر بحيزه بل هي أمرٌ زائدٌ عليه وذلك لحصوله أي حصول الكون للجوهر حال الانفراد عمّا عداه من الجواهر دونها أي دون المجاورة فإنها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعاً.

[٨٦٨] و قال الشيخ والمعتزلة أيضاً: التأليف والمماسة غير المجاورة بل هما أمران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها، و قالوا أيضاً: المباينة أي الافتراق المفسر بما تقدم ضدٌّ للمجاورة التي هي شرطٌ للتأليف فلذلك تنافي المباينة التأليف لأن ضد الشرط ينافي المشروط لا لأنه ضده أي لا لأن المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف.

[٨٦٩] ثم قال الشيخ وحده: المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وإن تعدد المجاور له وأما المماسة والتأليف فيتعدد كل واحدٍ منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له فهنا أي فيما إذا أحاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته ست تأليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي أي المماسات الست تغنيه عن كون سابعٍ يخصصه بحيزه.

[٨٧٠] وقالت المعتزلة: المجاورة بين الجوهر الرطب و الجوهر اليابس تولد تأليفاً واحداً بينهما قائماً بهما ثم اختلفوا فيما إذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل: يقوم بالجواهر السبعة تأليفٌ واحد فإنه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بأكثر وإليه أشار بقوله: فههنا أي فيما إذا أحاط بجوهرٍ واحد ستة من الجواهر في جهاته تأليفٌ واحد، وإذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر.

[٨٧١] وقيل: ههنا ست تأليفات لا سبع حذراً من انفراد كل جزءٍ من الجواهر السبعة بتأليفٍ على حدة وأبطلوا أي أبطل هؤلاء وحدة التأليف التي ذهبت إليها الطائفة الأولى بأنه قد مرّ أن الماهية مضادةٌ لشرط التأليف أعني المجاورة فتكون منافيةً له، ولا شك أنه يزول بمباينةٍ واحدة تأليف جوهرٍ واحد

kendisini kuşatan cevherlerle *olan telifinin bozulmasına yol açar ve kalan beşinin telifi* olduğu gibi *devam eder. Böyle başkalık açığa çıkmaktadır. Çünkü geçersizleşen, geçersizleşmeyenden zorunlu olarak farklıdır.* Zira bir telifinn bir yönden geçersiz olup başka yönden olmaması imkânsızdır.

[872] *Üstâd* Ebû İshak el-İsferâînî *şöyle demiştir:* Cevherler arasındaki *temas,* iki cevher arasındaki *komşuluğun ta kendisidir. O ikisi, zorunlu olarak,* temas eden komşunun çoğalmasına bağlı olarak *çoğalırlar. Dolayısıyla* onun görüşün göre *ayrılık, temas ve komşuluğa gerçek anlamda zıttır.* Çünkü ayrılık, görüş birliğiyle, komşuluğa zıttır; komşuluk ise, onun esasına göre temas ve telifin aynısıdır. Bu takdirde ayrılık, ona göre, temas ve telifin gerçek anlamda zıddı olmaktadır.

[873] *Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî şöyle demiştir: Bir cevher bir mekânda bulunduğunda, sonra ona temas eden ve komşu olan başka* cevherler *peş peşe geldiğinde sonra* o temas ve komşuluklar ondan *zâil olduğunda* o cevherde temaslardan *önce ve sonra* meydana gelen *oluş, tektir,* bu oluşun zâtı *değişmemiş* ve çoğalmamıştır. *İsimler yalnızca itibarlara bağlı olarak çoğalmıştır.* Çünkü cevherlerin ona eklenmesinden önce onda meydana gelen oluşa sükûn adı verilir; eklenme esnasında onda yenilenen oluşa -birinci oluşun misli olsa bile- birleşme, telif, komşuluk ve temas adı verilir; eklenmenin gitmesinden sonra onda yenilenen oluşa ayrılık adı verilir. Bâkıllânî'nin esasına göre muhtelif oluşlar, cevherin farklı mekânlarda bulunmasını gerektiren oluşlardan başka bir şey değildir.

[874] Bir arazın mahalliyle kâim olması için özel *bünyenin şart olmaması*, cevher veya cevher yerini tutan bir şeyin başka bir cevherde müessir olmaması gibi -çünkü cevherin hükmünün, cevherle kâim olmayan şeyden alınması imkânsızdır, ister bu şey cevherden ayrı olsun ister ayrı olmasın farketmez- ashâbımızın/Eş'arîlerin esasları *esas alındığında* Kâdî Bâkıllânî'nin dile getirdiği *bu açıklama, doğruya daha yakındır.*

[875] Yazar, bu görüşleri aktarmakla ve Kâdî Bâkıllânî'nin sözünün doğruya daha yakın olduğuna dikkat çekmekle yetinmiş ve Âmidî'nin bu görüşlere yönelttiği çürütmelere değinmemiştir. Çünkü bunlar, fazladan vakit kaybıdır.

من الستة **معه** أي مع الجوهر المحاط بها **وتأليف الخمسة معه باقٍ** بحاله **فظهر التغاير إذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورةً** لاستحالة أن يبطل التأليف الواحد من وجهٍ دون وجه.

[٨٧٢] **وقال الأستاذ** أبو اسحاق: **المماسة** بين الجواهر **نفس المجاورة** بينهما **وأنهما متعددتان** بحسب تعدد المجاور المماس **ضرورةً فالمباينة** على رأيه **ضدٌّ لهما حقيقةً** وذلك لأنها ضدّ للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على أصله فتكون المباينة عنده ضدّ المماسة والتأليف حقيقة.

[٨٧٣] **وقال القاضي** أبو بكر: **إذا خصّ جوهر بحيز** أي حصل فيه **ثم تواردت عليه مماسات ومجاورات** من جواهر **أُخر ثم زالت** تلك المماسات والمجاورات عنه **فالكون** الحاصل لذلك الجوهر **قبل وبعد** أي قبل المماسات وبعدها **واحد لم يتغير** ذاته ولم يتعدد **وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات** فإن الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر إليه يسمى سكوناً، والكون المتجدد له حال الانضمام وإن كان مماثلاً للكون الأول يسمى اجتماعاً وتأليفاً ومجاورةً ومماسة، والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة، والأكوان المختلفة على أصله ليست غير الأكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالأحياز المختلفة لاختصاص الجوهر بالأحياز المختلفة.

[٨٧٤] **وهذا** الذي ذكره القاضي **أقرب إلى الحق بناءً على** أصول أصحابنا من **عدم اشتراط البنية** المخصوصة لقيام عرضٍ من الأعراض بمحله ومن امتناع أن يكون الجوهر أو ما قام به مؤثراً في حكم جوهرٍ آخر لأن حكم الجوهر يمتنع أن يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان مبايناً له أو غير مباين.

[٨٧٥] واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على أن قول القاضي أقرب إلى الصواب، ولم يتعرض لما أورده الآمدي من تزييفاتها لأنه زيادة تضييعٍ للأوقات.

Ashâbımızın/Eş'arîlerin birleşme ve ayrılma hakkındaki esaslarının uzantıları:

[876] *Birinci uzantı:* Kendi başına bulunan *cevher-i ferdin altı belirli temasa sahip olduğu* düşünülür. Çünkü ona temas eden şey, ancak belirli olabilir. Bu belirli temasların *zıtları da altı belirsiz ayrılıktır.* Çünkü kendi başına bulunan cevherden ayrı olan cevherler belirsizdir. Bu cevhere bir cevher eklendiğinde onda beş belirsiz ayrılık kalır ve bu beş belirsiz ayrılık, beş belirli temasa zıttır. Ona üçüncü bir cehver veya daha çok cevher eklendiğinde de bu minval üzere devam eder. *Bu,* ayrılık *temastan önce olduğunda* böyledir. Ama ayrılık, *temastan sonra olduğunda bu hususta Şeyh Ebu'l-Hasan Eş'arî bir görüşünde şöyle demiştir: Belirsiz altı ayrılık,* belirli altı temasa *zıttır.* Tıpkı birinci kısımda olduğu gibi. *Başka bir görüşünde de şöyle demiştir: Belirli altı* ayrılık, *onlara zıttır. Bunlar,* belirli *temaslara sonradan gelen* ayrılıklardır. Âmidî şöyle demiştir: Şeyh *bu görüşünü, temas* ve ayrılığın, cevheri mekânına tahsis eden *oluştan başka* bir araz *olduğu* görüşüne *dayandırmıştır.* Ancak bu değerlendirme şu eleştiriye açıktır: Niçin cevherin sahip olduğu oluşun farklı olmaması ve farklılığın, Kâdî Bâkıllânî'nin söylediği gibi, adlandırmalardan kaynaklanması mümkün olmasın?

[877] *İkinci uzantı:* Aralarında mekânlar bulunan iki mekânda olan *iki cevher arasındaki* cevher, hiç şüphesiz *bu iki* mekândan *birine yaklaştıkça diğerinden uzaklaşır. Bu bağlamda Ashâb/Eş'arîler şöyle demiştir: Cevherin iki mekândan birine yaklaşması, diğerinden uzaklaşmasının aynıdır. Üstâd Ebû İshâk el-İsferâînî ise bunların birbirinden başka olduğunu söylemiştir. Doğrusu Üstâd'ın görüşüdür. Çünkü bazen iki mekândan birine yaklaştığı halde diğerinden uzaklaşmayabilir. Zira onunla birlikte diğeri de onun hareket ettiği yöne doğru* ve onun hareket ettiği miktarda *hareket eder.* O halde Ashâbın dediği yanlıştır. *Ancak Ashâb, Üstâd'ın düşündüğü gibi, "oluş tektir* yani yakınlıkla nitelenen oluş, uzaklıkla nitelenen oluşun aynısıdır *ve orada ayrılık ve komşuluk gibi* oluş üzerine *ilave bir durum yoktur" demek istediyse durum değişir. Bu takdirde tartışma lafzî olmaktadır.* Çünkü Ashâbın kastı şudur: Oluşun kendisi farklılaşmamaktadır. Farklılaşan yalnızca itibarlardır. Üstâd'ın kastı ise şudur: Nitelendiği şeyle birlikte alınan oluş farklıdır.

[878] Âmidî ise şöyle demiştir: "Bu iki cevherden birine üçüncü bir cevher eklendiğinde hiç kuşkusuz o, kendisine eklenene yakın ve diğerinden uzaktır. Ashâb Eş'arîler şöyle demiştir: İkisinden birine yakınlığı,

فروع على أصول أصحابنا في الاجتماع والافتراق؛

[٨٧٦] الأول الجوهر الفرد المنفرد عن غيره يتصور له ست مماسات معينة لأن ما يماسه لا يكون إلا معيناً وضدها أي ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة لأن ما باينه من الجواهر غير معين فإن ضم إليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة؛ وعلى هذا النحو إذا ضم إليه جوهر ثالث أو أكثر هذا إذا كانت المباينة قبل المماسة، وأما إذا كانت بعدها فقال الشيخ في قولٍ يضادها أي يضاد المماسات الست المعينة: ست مباينات غير معينة كما في القسم الأول، و قال في قولٍ آخر: يضادها ستٌّ من المباينات معينة هي المباينات الطارئة على المماسات المعينة. قال الآمدي: هذا بناءٌ من الشيخ على أن المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه، ويرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائداً إلى التسميات كما ذكره القاضي.

[٨٧٧] الفرع الثاني الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين في حيزين بينهما أحياز كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال الأصحاب: قربه من أحدهما عين البعد من الآخر، وقال الأستاذ: غيره وهو الحق إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر معه إلى جهة حركته بمقدار حركته فبطل ما قاله الأصحاب اللهم إلا أن يراد أن يكون مرادهم بما قالوه: إن الكون واحد أي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الأستاذ وليس ثمة أمر زائد على الكون هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظياً إذ مرادهم أن نفس الكون لا يختلف إنما المختلف هو الاعتبارات، ومراده أن الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف.

[٨٧٨] قال الآمدي: إذا ضم جوهر ثالث إلى أحد هذين الجوهرين فلا شك أنه قريبٌ من المنضم إليه وبعيدٌ من الآخر، فقال الأصحاب: قربه من

diğerinden uzaklığının ta kendisidir. Üstâd Ebû İshâk el-İsferâînî ise şöyle demiştir: Yakınlık uzaklıktan başkadır. Nitekim uzak cevherin yakına eklendiği varsayıldığında aradakinin o uzağa olan uzaklığı ortadan kalkar ve yakına olan yakınlığı devam eder." Âmidî şöyle dedi: "Üstâd'ın söylediği, uzaklığın ayrılık ve yakınlığın da komşuluk olduğuna ve her bir cevher-i ferdin altı cevhere karşı altı ayrılığa sahip olduğuna dayalıdır. Buna göre cevher, bir cevherle komşu olduğunda onun esasına göre bir ayrılık zâil olur ve beş ayrılık kalır. Doğrusu ise Ashâbın söylediğidir. Çünkü bu, cevherle kâim olan oluşun farklılaşmayacağı ve Kâdî Bâkıllânî'nin söylediği üzere farklılaşanın yalnızca adlandırmalar olduğu üzerine kuruludur."

[879] *Üçüncü uzantı: Cevher-i fert* başka bir cevhere *bir yönden temas ettiğinde acaba* onun *başka yönden* bu diğer cevherden *ayrı olduğu söylenebilir mi söylenemez mi?* Bir kısım kelâmcılar o başka yönde *temas oluşmadığı için ayrılık bulunduğunu* söylemişlerdir. Üstâd Ebû İshak ise *ayrılık bulunmadığını* söylemiştir. *Çünkü* bu cevher birinci yönden onunla temas ettiğinde *o* diğer *yönden komşuluk* ve temas *mümkün değildir. Ancak bu, lafzî bir tartışmadır.* Zira ayrılıkta o durumda temas etmenin mümkün olduğu dikkate alınırsa ikinci görüş doğrudur; dikkate alınmazsa birinci görüş doğrudur.

[880] *Dördüncü uzantı: Âlemdeki* hiçbir cevherin, tıpkı değişmesi ve terkibinin bütünüyle bozulması durumunda olduğu gibi, başkasıyla birleşmeyle nitelenmeyecek şekilde *bütün cevherlerde ayrılık mümkündür. Denilmiştir ki,* bu mümkün *değildir. Çünkü* bütün cevherler arasında *komşuluk mümkün değildir.* Ayrılıkta komşuluğun mümkün olması gerekir. Yazar şöyle dedi: Ayrılıkla nitelenmek için bütün arasında komşuluğun *bedel yoluyla mümkün olması yeterlidir.* Bunun mümkün olduğunda şüphe yoktur. İmkansız olan, bütün arasında bir araya gelme yoluyla komşuluktur.

[881] Sonra yazar şöyle dedi: *Beni bu bahisleri incelemeye iki şey sevketti.* Birincisi *kelâmcıların terminolojisinin bilinmesi ve onların oluşların gerekleri* ve hallerine *ilişkin söylediklerinden hareketle oluşların hakikati hakkındaki görüşlerinin tahkik edilmesidir.* Yani terminoloji bilindiğinde farklı terimler üzerine kurulan meselelerde karmaşa kalmaz. Kelâmcıların oluşlar ve onların hallerini açıklamak amacıyla söyledikleri incelendiğinde bu incelemeyle oluşların hakikatlerinin bilgisine ulaşılabilir.

أحدهما عين بعده من الآخر، وقال الأستاذ: القرب غير البعد؛ ألا يرى أنه إذا قدر انضمام الجوهر البعيد إلى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب. قال: وما ذكره الأستاذ مبنيٌّ على أن البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وأن كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فإذا جاور جوهراً فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو أصله، والحق ما ذكره الأصحاب فإنه مبنيٌّ على أن الكون القائم بالجوهر لا يختلف وإنما تختلف التسميات كما ذكره القاضي.

[٨٧٩] الفرع الثالث الجوهر الفرد إذا ماسّ جوهراً آخر من جهة فهل يقال: إنه مباينٌ لذلك الجوهر الآخر من الجهة الأخرى كما ذهب إليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة في تلك الجهة الأخرى أم لا يقال ذلك كما ذهب إليه الأستاذ لأنه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الأخرى حينئذٍ أي حين هو مماس له من الجهة الأولى، وهذا نزاعٌ لفظي لأنه إن اعتبر في المباينة إمكان المماسة في تلك الحالة فالحق هو الثاني، وإن لم يعتبر فالحق هو الأول.

[٨٨٠] الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما إذا تبدّلت وزال تركيبها بالكلية، وقيل: لا يجوز إذ لا تجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من إمكان المجاورة. قال المصنف: ويكفي يعني في الوصف بالمباينة جوازها أي جواز المجاورة بين الكل بدلاً ولا شبهة في هذا الجواز وإنما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع.

[٨٨١] ثم قال: والذي حداني وبعثني على إيراد هذه الأبحاث أمران أحدهما معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا إليه في حقيقة الأكوان تسلقاً تعليل للتحقيق إليها أي إلى حقيقة الأكوان مما قالوا به من لوازمها وأحوالها يعني أنه إذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة، وإذا حقّق ما قالوه في تفسير الأكوان وأحوالها فربما يتوصل به إلى معرفة

İkincisi ise bu meselelerden yoksunluğu gerekçesiyle kitabımızın kusurlu olduğunu zannetmemendir. Aksi halde zikredilen bahisler, dinî inançlar ve bunların dayanağını oluşturan esaslardan ibaret *önemli meselelerde fazla yarar sağlamaz. Eğer bu iki gaye olmasaydı* bu meseleleri zikrederek *kitabı uzatmazdık. Benim tarzım,* sözü *uzatmak değildir,* makamın gereğine uygun olarak özlü ve kuşatıcı sözle meseleyi incelemektir. Burada sana arzettiğimiz *bu özrü* bu türlü bahislere *rastlayabileceğin başka yerlerde hatırla ve beni ayıplama!*

Altıncı Maksat: [Teması Oluş Kabul Etmeyenler]

[882] Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî ve takipçileri gibi *teması* cevherle kâim *bir oluş görmeyenler* her iki oluşun birbirine zıt olması anlamında *oluşların zıt olduğu görüşünü benimsedi. Çünkü* birleştikleri varsayılan *iki oluş ya cevherin bir mekânda bulunmasını ya da iki mekânda bulunmasını gerektirir. Birincisi, iki mislin bir araya gelmesi demektir.* Çünkü iki oluştan her biri diğerinin mislidir. İki misil ise birbirine zıt olup bir araya gelmezler. Aksine iki mislin cevherde ancak peş peşe gelme şeklinde var olacağı düşünülebilir. Nitekim bir mekânda bir zamandan fazla kaldığında böyledir. Zira ikinci zamanda yenilenen oluş, birinci zamada var olan oluşun mislidir, çünkü ikisinden her biri, cevheri o mekânda bulundurma hususunda diğerinin yerini alır. *İkincisi ise cevherin aynı anda iki mekânda bulunmasını gerektirir.* Şu halde iki oluşun bir araya gelmesi mutlak olarak imkânsızdır, dolayısıyla da iki oluş, birbirlerine zıttırlar.

[883] *Şeyh Ebu'l-Hasan Eş'arî ve Üstâd Ebû İshak el-İsferâînî gibi teması* cevherle kâim özel *bir oluş kabul eden* ve çeşitli temasların bir cevherle kâim olmasını mümkün görenler *oluşların zıt veya misil değil, farklı olduğunu söylemişlerdir.* Çünkü oluşlar bir cevherde bir araya gelebilirler.

[884] Âmidî şöyle demiştir: Doğrusu birincisidir. Zira daha önce geçtiği üzere komşuluk, temas ve ayrılık, adlandırma farklılığını gerektiren itibarlardır.

حقيقتها. و ثانيهما أن لا تظن بكتابنا هذا إعوازه لها أي لهذه الأبحاث قصوراً فيه وإلا فلا تجدي المباحث المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقائد الدينية وما تتوقف هي عليها زيادة طائل وفائدة، ولولا هاتان الغايتان المذكورتان لم نطوّل الكتاب بذكرها وليس من دأبي الإسهاب في الكلام بل تحقيق المرام بالإيجاز الضابط لما هو مقتضى المقام، واذكر أي احفظ وتذكر هذا العذر الذي مهدناه لك ههنا لدى ما عسى تعثر عليه من قبيل هذه الأبحاث في غير هذا الموضع فتكفّ بالنصب على أنه جواب الأمر عنّي لائمتك أي لومك.

المقصد السادس

[٨٨٢] من لم يجعل المماسة كوناً قائماً بالجوهر كالقاضي وأتباعه أطلق القول بتضاد الأكوان على معنى أن كل كونين فهما متضادان لأن الكونين المجتمعين فرضاً إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بحيزٍ واحد أو بحيزين، والأول اجتماع المثلين لأن كل واحدٍ من الكونين مثلٌ للآخر، والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر إلا على سبيل التعاقب كما إذا كان مستقراً في حيزٍ واحد أكثر من زمان فإن الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثلٌ للكون الموجود في الزمن الأول لقيام كل واحدٍ منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز، والثاني يوجب حصول الجوهر في آنٍ واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقاً فهما متضادان.

[٨٨٣] ومن جعلها أي المماسة كوناً مخصوصاً قائماً بالجوهر وجوّز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والأستاذ فلم يجعلها أي الأكوان أضداداً ولا مماثلة بل مختلفة لجواز اجتماعها في جوهرٍ واحد.

[٨٨٤] قال الآمدي: والحق هو الأول لما سبق من أن المجاورة والمماسة والمباينة اعتباراتٌ موجبةٌ للاختلاف في التسمية.

Yedinci Maksat:
[Mu'tezile'nin Oluşların Hükümleri Hakkındaki İhtilafı]

[885] *Mu'tezile kendi esaslarına dayanarak* oluşların hükümleri hakkında *görüş ayrılığına düşmüştür. Bunlardan birincisi şudur: Onlar arazların sürekliliği hususunda görüş birliğine vardıktan sonra hareketin sürekliliği hakkında görüş ayrılığına düşmüştür. Ebû Ali el-Cübbâî ve Mu'tezile'nin çoğunluğu hareketin sürekliliğini reddetmiştir. Çünkü hareket sürekli olsaydı, sükûn olurdu. Oysa ardbitişen yanlıştır. Önbitişen ve ardbitişen arasındaki gereklilik ilişkisi şöyledir: Sükûn bir mekândaki sürekli oluş demektir.* Hareket ise birinci mekândaki oluşun ardından ikinci mekândaki oluştur. Buna göre hareket süreklî olsaydı ikinci zamanda, ikinci mekânda sürekli bir oluş olur, dolayısıyla da sükûnun aynısı olurdu. *Ardbitişenin yanlışlığının nedeni ise hareket ve sükûnun zıtlığıdır.* İki zıttan birinin diğerinin aynısı olması imkânsızdır.

[886] *Özetle* ikinci mekânda *ikinci anda bulunan* oluş, görüş birliğiyle, *sükûndur. Dolayısıyla* ikinci anda bulunan *oluş,* hareketten ibaret olan *birinci oluş değil,* yenilenen *başka bir oluş olmalıdır. Aksi halde sükûn hareketin aynısıdır. Oysa zorunluluk bunu nefyetmektedir. Nasıl böyle olmaz ki!* İkinci mekândaki birinci oluş olan *hareket, o* birinci *mekândan çıkmayı gerektirir,* sözünü ettiğimiz ve ikinci mekândaki ikinci oluş olan *sükûn değil.* Çünkü bu sükûn, o çıkmayı gerektirmez. Dolayısıyla da hareket ve sükûn kesinlikle başkadırlar.

[887] *Buna* ardbitişinenin yanlışlığını men ederek *şöyle cevap verilebilir: Daha önce geçtiği üzere sükûna aykırı* ve zıt *olan şey, mekândan harekettir.* Çünkü mekândan hareket, o mekânda sükûnla bir araya gelmez. *Fakat mekâna hareket sükûna aykırı değildir.* Zira mekâna hareket, o mekânda sükûnla çelişmez. Dolayısıyla mekâna hareket, ondaki sükûnun aynısı olabilir. Onların *hareket* birinci mekândan çıkışı gerektirir sözü doğru değildir. Çünkü hareket *birinci mekândan çıkışı gerektirmez aksine* birinci mekândan *çıkıştır. Birinci mekândan çıkış ise ikinci mekânda bulunmanın ta kendisidir. İkinci mekânda bulunma da sükûndur.*

[888] Eğer şöyle dersen: Kapalı değildir ki ikinci mekândaki birinci oluş, birinci mekândan çıkışın aynısıdır. Nitekim siz de bunu söylediniz. Fakat ikinci mekândaki ikinci oluş, birinciden çıkışın aynı değildir. Dolayısıyla da o ikisi birbirinden başkadır. Ben şöyle derim: Bu ancak

المقصد السابع

[٨٨٥] في اختلافاتٍ للمعتزلة في أحكام الأكوان بناءً على أصولهم أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي وأكثر المعتزلة إذ لو بقيت الحركة كانت سكوناً والتالي باطل أما الملازمة فإذ لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيزٍ واحد والحركة هي الكون في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الأول فلو كانت باقيةً كانت في الزمن الثاني كوناً مستمراً في الحيز الثاني فيكون عين السكون، وأما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل أن يكون أحد الضدين عين الآخر.

[٨٨٦] وبالجملة فالحاصل أي فالكون الحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكونٌ بالاتفاق فيجب أن يكون الحاصل في الآن الثاني كوناً آخر متجدداً لا الكون الأول الذي هو حركة وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه؛ كيف والحركة التي هي الكون الأول في الحيز الثاني توجب الخروج عن ذلك الحيز أي الحيز الأول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فإنه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعاً.

[٨٨٧] ويمكن الجواب بمنع بطلان التالي بما مرّ من أن المنافي للسكون والمضاد له هو الحركة من الحيز فإنها لا تجامع السكون فيه لا الحركة إليه فإنها لا تنافي السكون فيه فجاز أن تكون الحركة إلى مكان عين السكون فيه، و قولهم: الحركة توجب الخروج عن الحيز الأول، ليس بصحيح لأنها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هي الخروج عن الحيز الأول وأنها نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون.

[٨٨٨] فإن قلت: لا يخفى أن الكون الأول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الأول كما ذكرتم إلا الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فهما متغايران. قلتُ: إنما يصح ذلك أن لو ثبت تعدد

ikinci mekândaki iki oluşun birbirinden başka olduğu sübût bulduğu takdirde doğrudur. Çünkü bu iki oluş bir olduğu takdirde ikincisi, birincisi gibi, birinci mekândan çıkışın aynısı olur. *Ebû Hâşim el-Cübbâî bunu benimsemiştir.* Yani o, hareketin sürekli olduğunu, ikinci mekândaki birinci oluşun hareket olduğunu ve bu oluşun ta kendisinin, sükûn adı verilen ikinci zamandaki oluş olduğunu söylemiştir.

[889] İhtilafların *İkincisi: Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Mu'tezile'nin çoğunluğu,* herhangi bir ayrıntıya girmeksizin *sükûnun sürekli olduğu görüşüne varmıştır. Ebû Ali el-Cübbâî* ve takipçileri *ise iki sûreti istisna etmiş* ve sükûnun yalnızca iki sûrette sürekli olduğunu söylemişlerdir. *Birinci sûret şudur: Ağır bir cisim kendinde yenilenen itimâdlarıyla düşse ve yüce Allah onu* altında herhangi bir taşıyıcı olmadan *havada tutsa* bu durumda burada ondaki sükûnun yenilenmesi gerekir. Cübbâî bu görüşe varmıştır *çünkü onun esaslarından biri şudur: Yenice meydana gelen şey, sürekli olandan daha güçlüdür. Buna göre sükûn* yenilenmeyip de *sürekli olsaydı* o ağır *cisim kendinde yenilenen itimâdlarla düşerdi. İkinci sûret şudur: Sükûn, canlının kudreti dâhilindedir.* Çünkü o, yenilenmelidir. *Zira sürekli olsaydı kudret dâhilinde olmazdı.* Çünkü kudretin tesiri, meydana getirmekten ibarettir. Oysa süreklilik halinde meydana getirme düşünülemez. *Bu takdirde* canlıya *hareket etmesi emredilse ve o da hareket etmese* aksine bulunduğu sükûn halini sürdürse *günahkar olmaması gerekir.* Çünkü onların esaslarına göre ancak kudret dâhilinde olan bir işten dolayı günahkar olunur. Oysa harekete zıt olan sükûn, sürekli olduğunda kudret dâhilinde bulunmayacak ve dolayısıyla da kişi onunla günahkar olmayacaktır. *Bu ise* sükûnun yenilenmesi durumunun aksine *icmâya aykırıdır.* Ebû Ali el-Cübbâî'nin ikinci sûretin ispatı hakkında dile getirdiği *bu örnek Ebû Hâşim'e yapıştı kaldı* ve Ebû Hâşim ondan kaçmanın yolunu bulamadı ve zıddına kudret bulunmamasına -ki fiilin yokluğunu gerektiren budur- rağmen bu sûrette *fiilin yokluğundan ötürü* günahkar ve *azaba düçar olunacağını kabul etti.* Çünkü orada sükûndan ibaret olan bu zıttan başka kişinin yapabileceği hiçbir şey düşünülemez. *Bu nedenle de ona "zihnî" lakabı verildi.* Zihnî demesinin nedeni ya onun sevap ve azabın mükellefin kudretiyle yaptığı şeylerle ilgili olması hakkındaki esaslarının gereğinden uzaklaşarak görüşünü zihinde örtmesidir ya da zihinle idrak edilen ve mükellefin kesinlikle yapmadığı bir durum dolayısıyla günah işlenip azaba uğranacağını kabul etmesidir.

الكونين في الحيز الثاني إذ على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالأول عين الخروج عن الحيز الأول **وبه قال أبو هاشم** أي أنه قال ببقاء الحركة وبأن الكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون.

[٨٨٩] **ثانيها** أي ثاني الاختلافات أنه **ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة إلى بقاء السكون** من غير تفصيل **واستثنى الجبائي** ومن تابعه **صورتين** أي قالوا ببقاء السكون إلا في صورتين؛ **الأولى ما إذا هوى جسمٌ ثقيل بما فيه من الاعتمادات** المتجددة **فأمسكه الله تعالى في الجو** من غير أن يكون تحته ما يقله فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه؛ وإنما ذهب إلى ذلك **لأن من أصله أن الطارئ الحادث أقوى من الباقي فلو كان السكون باقياً** لا متجدداً **لهوى** ذلك الجسم **الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات**. الصورة **الثانية السكون المقدور للحي** فإنه لا بد أن يكون متجدداً **إذ لو بقي لم يكن مقدوراً** لأن تأثير القدرة إنما هو الإحداث ولا يتصور الإحداث حالة البقاء **فيجب** حينئذٍ **لو أمر** الحي **بالحركة ولم يتحرك** بل استمر على ما كان عليه من السكون **أن لا يأثم** إذ لا إثم على أصلهم إلا على أمرٍ مقدور، والسكون المضاد للحركة إذا كان باقياً لم يكن مقدوراً فلا يكون آثماً به **وهو خلاف الإجماع** بخلاف ما إذا كان السكون متجدداً **ولزب هذا** الذي ذكره الجبائي في إثبات الصورة الثانية **بأبي هاشم** فلم يجد عنه محيصاً **والتزم** التأثم و **العقاب بعدم الفعل** في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه إذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون **فلقب بالذهني** إما لأنه رجع عن مقتضى أصولهم في أن الثواب والعقاب إنما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن، وإما لأنه أثبت التأثم والعقاب بأمرٍ يدرك بالذهن وليس صادراً عن المكلف أصلاً.

[890] *Üçüncüsü: Ebû Ali el-Cübbâî demiştir ki, hareket ve sükûn, görme ve dokunma duyusuyla idrak edilir. Zira cevhere bakan veya gözünü kapatarak ona dokunan kimse -o* cevher *sâkin veya hareketli olsun-* bu iki duyusuyla *iki durum arasındaki farkı idrak eder* ve cevherin ya sâkin ya da hareketli olduğunu zorunlu olarak bilir.

[891] *Ebû Hâşim el-Cübbâî bunu reddetmiş* ve *şöyle* delil getirmiştir: Hareket başka bir mekânda bulunduktan sonra mekânda oluşun aynısıdır. Bu oluş ise -Ebû Hâşim'in düşündüğü gibi- aynıyla ikinci mekândaki sükûndur. Sonra *oluş* duyularla idrak edilmez. Zira *idrak edilseydi özelliğiyle birlikte idrak edilirdi. Çünkü onlara göre idrak, mutlak varlığa ilişkin değil, idrak edilenin özelliğine ilişkindir. Oysa ardbitişen yanlıştır. Zira* belirli mekânlardaki oluşun özelliği idrak edilemez. Nitekim *gemiye binen kimse bazen geminin hareketini ve kıyının sâkin olduğunu idrak etmez.* Çünkü gemi suda kolayca süzüldüğü ve sallanmadığında ondaki kimse, geminin havayı yarmasıyla değişen havasal mekânlardaki oluşların özelliklerini idrak edemez, aksine geminin bir havasal mekânda sâkin olduğunu ve kıyının, geminin tersi yönde hareket ettiğini vehmedebilir. *Uykuda bulunduğu mekândan başka bir mekâna taşınan kimsenin* oluşu, başka bir oluşla yer değiştirmiştir. *Uyandığında bunu idrak etmez* ve kendisinin iki mekânda bulunmasını gerektiren iki oluşun farklılığını kesinlemesine rağmen iki hali arasında fark bulamaz. Bu, havada düşen ve kendisini çevreleyen mekânların değiştiği kimsenin durumunda açığa çıkar. Şayet bu kimse, bir mekânda iken uyusa ve uykusunda bulunduğu mekândan diğer bir mekâna taşınsa, sonra da uyansaydı iki mekânındaki iki oluşunu ayıramazdı. *Fakat* uykusunda *kendi renginin dışında bir renge boyansa durum farklı olur.* Çünkü o, bunu idrak eder ve önceki renginden zorunlu olarak ayrıştırır.

[892] *Dördüncüsü: Ebû Ali el-Cübbâî şöyle demiştir: Telif, dokunma ve görme duyusuyla idrak edilir. Çünkü biz muhtelif şekilleri tefrik ediyor* ve bunları birbirinden ayrıştırıyoruz. *Bu ise ancak farklı teliflere bakmak* veya dokunmakla *olur.* Dolayısıyla o telifler, bu iki duyuyla algılanıyor olmalıdır.

[٨٩٠] ثالثها؛ قال الجبائي: الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فإن من نظر إلى الجوهر أو لمسه مغمضاً لعينه وهو أي ذلك الجوهر ساكنٌ أو متحرك أدرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين أي حالتي السكون والحركة وعلم أنه إما ساكنٌ أو متحرك ضرورةً.

[٨٩١] ومنعه أبو هاشم واحتج بأن الحركة عين الكون في الحيز بعد أن كان في غيره، وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه، ثم إن الكون ليس مدركاً بالحواس إذ لو كان مدركاً لكان مدركاً بخصوصيته إذ الإدراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك، واللازم باطل فإن خصوصية الكون في الأحياز المعينة غير مدركة؛ ألا يرى أن راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط فإنها إذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربةٍ عليه فإن راكبها لا يدرك تفرقةً بين خصوصيات أكوانها في الأحياز الهوائية المتبدلّة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم أنها ساكنة في حيزٍ واحد من الهواء وأن الشط متحركٌ إلى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم إلى غير حيزه تبدّل عليه كونه بكونٍ آخر فإذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافاً في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصّصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاوياً في الجو متبدلاً أحيازه عليه فلو غلبته عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه إلى حيزٍ آخر ثم استيقظ فإنه لا يجد تفرقةً بين كونيه في حيزيه بخلاف ما لو لوّن في نومه بغير لونه فإنه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة.

[٨٩٢] ورابعها؛ قال الجبائي: التأليف ملموسٌ ومبصر أي مدركٌ بالقوة اللامسة والباصرة إذ نحن نفرّق بين الأشكال المختلفة ونميّز بعضها عن بعض وما هو إلا بالنظر إلى التأليفات المختلفة أو لمسها فلا بد أن تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين.

[893] *Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim bunu iki görüşünden birinde reddetmiş ve şöyle demiştir: Bu* fark, *oluşlara* yani farklı teliflerden doğan muhtelif komşuluklara *veya* muhtelif *paralelliklere yahut* cevherlerle ilgili telif dışında *başka* şeylere *bakmakla olabilir.* Ebû Hâşim muâraza yoluyla *şöyle delil getirmiştir: Eğer telif, cismin üst ve alt yüzeyleriyle kâim* tek bir şey *olmakla birlikte görülseydi her iki yüzey de görülürdü.* Çünkü bir telif, söz konusu iki yüzeyin her ikisiyle de kâimdir. Üst yüzeyle kâim olarak görülseydi alt yüzeyle kâim olarak da görülürdü. Onun birliği bunu zorunlu kılar.

[894] Onun babası Ebû Ali'ye karşı *bu delili ancak Ebû Ali "idrak edilen şey, üst yüzeyin cevherleri ile onun cevherlerinin birbiriyle telifidir, iki yüzeyin telifi değildir" demeseydi doğru olurdu.* Yani Ebû Ali "üst yüzeyin cevherlerinin alt yüzeyinkilerle telifi idrak edilir" dememiştir ki ona söz konusu muâraza yöneltilsin. Aksine şöyle demiştir: Görülen şey, üst yüzeyin cevherlerinin kendi aralarındaki telifidir. Bununla birlikte bir kimse şöyle diyebilir: Sana göre bir telifin iki cevherle kâim olması mümkün olduğuna göre telifin, iki taraftan yalnızca birinden idrak edilecek şekilde bölünmesi niçin mümkün olmasın?! Bu takdirde iki yüzeyin de beraberce görülmesi gerekmeyecektir.

[895] *Beşincisi: Ebû Ali el-Cübbâî şöyle demiştir: Telif, şekillerin farklılaşmasıyla farklılaşır. Zira yukarıda geçmişti* ki biz, farklı şekilleri ayırıyoruz. Bu ayırma, ancak farklı teliflere bakmakla olur. Zira cisimlerin teliflerinde eşitlik ve benzerlik olduğu varsayılsa onların şekilleri farklılaşmazdı. *Oğlu Ebû Hâşim bunu reddetmiş* ve şöyle demiştir: Telifler cinsteştir. *Çünkü iki telif, nefsin en özel sıfatında ortaktır. Bu sıfat ise iki mahalle kâim olmaktır. Bu itiraz, Ebû Hâşim'in* yanlış *esasına dayalıdır.* Bu esası *kabul etsek bile istidlâlde müsâdere vardır.* Zira farklı teliflerin, gerektirdikleri bir ilişende ortak olmaları mümkündür. Onun söylediği şeyin telifin en özel sıfatlarından olması ancak telifler farklı olmadığında sübût bulur. Dolayısıyla delilde zikredilen öncül, matlûbun sübûtuna dayalıdır. O halde delil, müsâderedir.

[896] *Altıncısı: Ebû Ali el-Cübbâî demiştir ki, telif bazen doğrudan* kudretle *gerçekleşir. Buna örnek, iki parmağını birleştiren kimsedir. Oğlu Ebû Hâşim bunu men etmiştir. Çünkü telifi doğuran komşuluk olmaksızın* telifin gerçekleşmesi *imkânsızdır.* Bu, Ebû Ali el-Cübbâî'yi bağlar,

[٨٩٣] ومنعه ابنه في أحد قوليه فقال: ذلك الفرق قد يكون بالنظر إلى الأكوان أي المجاورات المختلفة المولّدة للتأليفات المتفاوتة أو المحاذيات المتخالفة أو غيرها من الأمور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف، واحتج أبو هاشم على سبيل المعارضة بأنه لو رؤي التأليف وهو أمرٌ واحدٌ قائمٌ بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤيت الصفحتان معاً وذلك لأن تأليفاً واحداً قام بكل جزئين من الصفحتين فإذا رؤي قائماً بالصفحة العليا فقد رؤي قائماً بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده؛

[٨٩٤] وإنما يصح هذا الاحتجاج على أبيه لو لم يقل: إن المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين يعني أنه لا يقول: إن تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى تنتهض عليه هذه المعارضة، بل يقول: إن المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها؛ على أن لقائلٍ أن يقول: إذا جاز عندك قيام تأليف واحدٍ بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركاً من أحد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معاً.

[٨٩٥] خامسها؛ قال الجبائي: التأليف مختلفٌ باختلاف الأشكال لما مرّ من أنّا نفرّق بين الأشكال المختلفة وما هو إلا بالنظر إلى التأليفات المختلفة فإنه لو قدّر التساوي والتشابه في تأليفات الأجسام لما اختلفت أشكالها، ومنعه ابنه وقال: إن التأليفات متجانسة لأن التأليفين مشتركان في أخصّ صفة النفس وهو القيام بمحلين بناءً على أصله الفاسد، وإن سلم ذلك الأصل ففيه أي في هذا الاستدلال مصادرة لأنه يجوز أن تكون التأليفات مختلفة ومشتركة في عارضٍ يلزمها، وكون ما ذكره من أخص صفات التأليف إنما يثبت إذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفةٌ على ثبوت المطلوب وهو المصادرة.

[٨٩٦] سادسها؛ قال الجبائي: التأليف قد يقع مباشراً بالقدرة كمن يضم إصبعيه، ومنعه ابنه إذ يمتنع وقوع التأليف دون المجاورة المولدة له وهذا لازمٌ على الجبائي

çünkü -her ne kadar ashâbımnızın/Eş'arîlerin esaslarına göre doğan fiil görüşü yanlış olsa da- Mu'tezile sebepten doğan fiilin, sebep aracılığı olmaksızın doğrudan hâdis kudret tarafından gerçekleştirilemeyeceğinde görüş birliği içindedir.

[897] *Yedincisi: Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre yaş* cevher *ile kuru* cevherin *komşuluğu,* daha önce geçtiği üzere *her ne kadar* ikisi arasında *telif doğursa da* söz konusu komşuluk *telifin şartı değildir. Çünkü bu komşuluk, başlangıcın şartı olsaydı* yani telifin meydana geldiği ilk zamanda onun şartı olsaydı *tıpkı komşuluğun aslı gibi süreklilikte de* onun *şartı olurdu.* Çünkü komşuluğun aslı, hem başlangıçta hem de süreklilikte telifin şartıdır. *Halbuki durum böyle değildir. Buna örnek, çok katı olan yakutlar*, kayalar vb.dir. Çünkü bunların cevherleri arasında telif gücü bulunmasına rağmen onlarda kesinlikle yaşlık yoktur. *Ancak bu* istidlâl, *kudretle nakz olmaktadır.* Çünkü kudretin makdûruna taalluku, *onlara göre* makdûrun sürekliliğinde değil, başlangıçta varlığının şartıdır.

[898] *Mu'tezile'den biri şöyle demiştir:* Yaş ve kuru arasındaki *komşuluk, deveran için* şarttır. Zira kırılma ve bölünmenin zor olacağı telif, yaşlık ve kuruluk olmaksızın gerçekleşmez ve bu ikisiyle birlikte gerçekleşir. İşte bu telif, varlık ve yoklukta sözü edilen komşulukla birlikte devreder. Dolayısıyla da bu komşuluk telifin şartıdır.

[899] *Ancak* deveranın *zayıflığı* ve medârın dâire şart olduğuna delâlet etmemesiyle *birlikte belki de* kırılma ve bölünmenin zorluğu hususunda komşuluklar arasındaki *bu* farklılık, Ebû Ali el-Cübbâî'nin düşündüğü gibi *telif cinslerinin farklılığından kaynaklanmaktadır* yoksa komşu cevherlerin bir kısmının yaşlığı ve bir kısmının da kuruluğundan değil.

İkinci Fasıl: Filozoflara Göre Mekânda Oluş

Bu fasılda on üç maksat vardır.

Birinci [Maksat: Filozoflara Göre Hareket]

[900] *Filozoflar şöyle demiştir:* Cisim ya hareketlidir ya da hareketsizdir. İkincisi sâkindir. Çünkü onlara göre sâkin, daha önce geçtiği gibi, hareket etme özelliğine sahip bir şeyde hareketin olmamasıdır.

لاتفاق المعتزلة على أن المتولد من السبب لا يكون مباشراً بالقدر الحادثة دون توسط السبب وإن كان ذلك باطلاً على أصول أصحابنا.

[٨٩٧] سابعها؛ ذهب أكثر المعتزلة إلى أن مجاورة الجوهر الرطب و الجوهر اليابس وإن ولدت التأليف بينهما كما مرّ فليست المجاورة المذكورة شرطاً له لأنها لو كانت شرطاً للابتداء أي شرطاً للتأليف في ابتداء حدوثه لكانت شرطاً له في الدوام كأصل المجاورة فإنه شرطٌ للتأليف ابتداءً ودواماً، وليس الأمر كذلك كاليواقيت والصخور الصمّ الصلاب ونحوها فإنها لا رطوبة فيها أصلاً مع قوة التأليف فيما بين جواهرها، وهو أي هذا الاستدلال منقوضٌ بالقدرة فإن تعلقها بالمقدور عندهم شرطٌ لوجوده ابتداءً لا دواماً.

[٨٩٨] ومنهم من قال: إنها أي المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فإن التأليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائرٌ مع المجاورة المذكورة وجوداً وعدماً فهي شرطٌ له.

[٨٩٩] ومع ضعفه أي ضعف الدوران وعدم دلالته على أن المدار شرطٌ للدائر فلعل ذلك أي الاختلاف بين المتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة عائدٌ إلى اختلاف أجناس التأليف كما ذهب إليه الجبائي لا إلى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها.

الفصل الثاني في مباحث الأين على رأي الحكماء

وفيه مقاصد **ثلاثة عشر**.

الأول

[٩٠٠] قال الحكماء: الجسم إما أن يكون متحركاً أو لا يكون، والثاني هو الساكن لأن السكون عندهم كما مرّ عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك،

Aristoteles ve takipçileri hareketi şöyle tarif etmiştir: *Hareket, bilkuvve olan şeyin* yani mahallin *bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliğidir. Bunun* açıklaması *şöyledir: Bilkuvve olan hiçbir* mevcut, *bütün yönlerden bilkuvve olamaz. Aksi halde salt yokluk olur.* Çünkü bu takdirde var oluşunda da bilkuvve olur ve dolayısıyla mevcut olmaz. Bu ise bir çelişkidir. Ayrıca bilkuvve oluşunda da bilkuvve olur ki bu durumda kuvve, hem meydana gelmiş hem de gelmemiş olacaktır. *Aksine bilkuvve olan şey,* en azından mevcut ve bilkuvve oluşunda bile olsa *bir yönden bilfiil, diğer yönden bilkuvve olur.* Çünkü biz, onun böyle olduğunu varsaydık. O halde açığa çıktı ki, mevcudun bütün yönlerden bilkuvve olması imkânsızdır. Dolayısıyla mevcut, ya bütün yönlerden bilfiildir veya bir kısım yönlerinde bilfiil diğer yönlerinde bilkuvvedir. Birinci kısmın örneği, filozoflara göre akıllardır. Bu kısımdakilerin hareket etmesi imkânsızdır. Çünkü hareket, bir şeyi istemek ve ona yönelmektir. Bu ise birinci kısımdakiler için düşünülemez. Zira bu kısımdaki bir mevcudun sahip olabileceği her şey, bilfiil meydana gelmiştir. Bu nedenle onun talebi ve dolaysıyla da hareketi olamaz. Hatta onda kesinlikle herhangi bir değişim ve bir halden diğerine intikal olamaz. Oysa ikinci kısım böyle değildir. Çünkü onda hareket ve de anlık intikal düşünülebilir.

[901] Bunu öğrendiysen şöyle deriz: *Hareketli* yani hareketle nitelenen şey, hareketle nitelendiği esnada *bilfiil harekete sahiptir.* Bu şey mekânında duruyorken veya kendi halinde bulunuyorken *hareket onda yok iken sonra meydana gelmiştir. Dolayısıyla* olmamaktan sonra olan o şey, *hareketlinin ilk yetkinliğidir. Zira yetkinliğin anlamı budur.* Bu, mukayyedin zımnında mutlaka işarettir. Yani yetkinlik, ister hayvanların hareketlerinde olduğu gibi kuvveyle öncelensin ister filozofların görüşlerine göre sürekli var olan yetkinliklikler ve ezelî hareketlerde olduğu gibi kuvveyle öncelenmesin bilfil meydana gelen şey demektir. Bilfiil meydana gelene yetkinlik denilmesinin nedeni, kuvvede eksiklik, fiilde ise kuvveye nispetle tamlık bulunmasıdır. Bu adlandırma, kuvvenin önceliğini gerektirmez, aksine kuvvenin tasavvuru ve varsayılması yeterlidir. Bazen yetkinlik kavramında onun meydana geldiği şeye layık olması dikkate alınır. Ancak bu, burada dikkate alınmamaktadır. Çünkü hareketin hareketliye layık olması zorunlu değildir.

و الحركة عرّفها أرسطو ومن تابعه بأنها كمال أول لما بالقوة أي لمحلٍّ يكون بالقوة من حيث هو بالقوة، و بيان ذلك أن كل ما هو بالقوة من الموجودات فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه وإلا فعدمٌ محض إذ يكون حينئذٍ بالقوة في كونه موجوداً فلا يكون موجوداً؛ هذا خلف ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجوداً ومتصفاً بالقوة لا أقل من ذلك و يكون بالقوة من وجهٍ آخر لأنّا فرضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو إما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم أو بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها. والقسم الأول يستحيل عليه الحركة لأنها طلبٌ لشيء وتوجهٌ إليه، وذلك غير متصورٍ فيه لأن جميع ما يمكن أن يكون له فهو حاصلٌ بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حالٍ إلى حال أصلاً بخلاف القسم الثاني إذ تتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي أيضاً.

[٩٠١] و إذا عرفت هذا فنقول: المتحرك أي الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو أي الحركة أمرٌ حصل له بعد أن لم يكن حاصلاً له عند استقراره في مكانه أو على حاله فهو أي ذلك الأمر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له أي للمتحرك إذ معنى الكمال ذلك هو إشارةٌ إلى المطلق المذكور في ضمن المقيد أي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقاً بالقوة كما في حركات الحيوانات أو غير مسبوق بها كما في الكمالات دائمة الحصول والحركات الأزلية على رأي الفلاسفة. وإنما سمي الحاصل بالفعل كمالاً لأن في القوة نقصاناً والفعل تامٌّ بالقياس إليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقاً بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا إذ لا يجب أن تكون الحركة لائقةً بصاحبها.

[902] *Bu* hareket, hareketliyi *başka bir mümkünün onda meydana gelmesine ulaştırır ki bu* mesela *sonda bulunmaktır. İşte* bu diğer mümkün, bilfiil meydana geldiğinde *ikinci yetkinliktir.* Buna ulaştıran *öteki* şey yani meydana gelen hareket ise ona dayalı olarak meydana gelen ve hareket bilfiil sâbit olduğu sürece bilkuvve sâbit olması gereken o mümküne nispetle *birinci yetkinliktir. Sonra hareketli* bilfiil *hareketli olduğu sürece* hareketten ibaret olan birinci yetkinliğin *bir kısmı henüz bilkuvvedir. Dolayısıyla bu* birinci yetkinlik, *bilkuvve olan şeyde* ancak iki yönden *bulunabilir.* Birincisi, hareket esnasında beklenen o ikinci yetkinlik; ikincisi ise bu birinci yetkinliği kendisidir.

[903] Bunun açıklaması şöyledir: Cisim mesela bir mekânda bulunduğu ve başka bir mekânda bulunması mümkün olduğunda orada bu cisme ait iki imkân vardır. Birincisi ikinci mekânda bulunma imkânı, ikincisi ise ona yönelme imkânıdır. Cisim için meydana gelmesi mümkün olan her şey, meydana geldiğinde onun yetkinliği olur. Dolayısıyla ikinci mekâna yönelmek ve onda bulunmak, bir yetkinliktir. Fakat yönelmek, hiç kuşkusuz, bulunmayı önceler. Şu halde yöneliş bilfiil olduğu sürece bulunmak, bilkuvve olmak zorundadır. Buna göre yönelmek, bulunmaktan ibaret ikinci yetkinliği açısından bilkuvve olması gereken cismin birinci yetkinliğidir. Sonra yöneliş mevcut olduğu sürece onun bir kısmı bilkuvve kalmaya devam eder. O halde hareket, diğer yetkinliklerden iki özellikle ayrılır. Birincisi şudur: Hareket, hakikati başkasına ulaşmak ve ona gitmek olması bakımından, orada meydana gelmesi mümkün olan ama kendisiyle birlikte bilfiil meydana gelmemiş olan bir matlubu gerektirir ki ulaşma, bu matluba ulaşma olsun. Diğer yetkinliklerin hiçbiri bu özellikte değildir. İkincisi şudur: Hareket, bir kısmının bilkuvve olmasını gerektirir. Çünkü hareketli, ancak maksada ulaşmamışken hareketli olabilir. Zira maksada ulaştığında onun hareketi kesilir. Ulaşmadığı sürece de hareketin bir kısmı bilkuvvedir. Dolayısıyla hareketin hüviyeti, onun mahallinin onunla nitelendiği esnada iki kuvveyi içermesini gerektirir. Bu iki kuvveden biri, harekete kıyasla diğeri ise hareketle kastedilen şeye kıyasladır. Kastedilen şeye nispetle olan kuvve, katetme anlamında hareket ile aracılık anlamında hareket arasında hiçbir farklılık olmaksızın

[٩٠٢] **وأنه** أي ذلك الأمر الذي هو الحركة **يؤدي** المتحرك **إلى حصول ممكنٍ آخر له وهو الحصول في المنتهى** مثلاً **فهذا** الممكن الآخر **كمالٌ ثانٍ** إذا حصل بالفعل **وذلك** الأمر المؤدي إليه وهو الحركة الحاصلة **كمالٌ أول** بالقياس إلى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتاً بالقوة ما دامت الحركة ثابتةً بالفعل، **ثم إنه** أي المتحرك **ما دام متحركاً** بالفعل **فشيء منه** أي من الكمال الأول الذي هو الحركة **بعد بالقوة فهو** أي ذلك الكمال الأول إنما يثبت **لما هو بالقوة** من وجهين؛ أحدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة، وثانيهما نفس هذا الكمال الأول.

[٩٠٣] وتوضيحه أن الجسم إذا كان في مكان مثلاً وأمكن حصوله في مكانٍ آخر فله هناك إمكانان؛ إمكان الحصول في المكان الثاني وإمكان التوجه إليه، وكل ما هو ممكن الحصول له فإنه إذا حصل كان كمالاً له فكل من التوجه إلى المكان الثاني والحصول فيه كمال إلا أن التوجه متقدمٌ على الحصول لا محالة فوجب أن يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمالٌ أولٌ للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول، ثم إن التوجه ما دام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين؛ إحداهما أنها من حيث أن حقيقتها هي التأدّي إلى الغير والسلوك إليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدّي تأدّياً إليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة، وثانيتهما أنها تقتضي أن يكون شيء منها بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركاً إذا لم يصل إلى المقصد فإنه إذا وصل إليه فقد انقطعت حركته، وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لأن يكون محلها حال اتصافه بها مشتملاً على قوتين؛ قوةٌ بالقياس إليها وأخرى بالقياس إلى ما هو المقصود بها، أما القوة التي بالنسبة إلى المقصود فمشتركةٌ بلا تفاوتٍ بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى

ortaktır. Zira cisim mesafede olduğu sürece sona ulaşmamıştır. Sona ulaştığında ise kesinlikle hareket kalmaz. Diğer kuvveye gelince onda sözü edilen iki hareket arasında farklılık vardır. Buna göre hareketli katetme anlamındaki hareketle nitelendiği esnada bu hareketin parçalarının bir kısmı bilkuvve, bir kısmı bilfiildir. Dolayısıyla kuvve ve fiil, tek bir şeyin zâtındadır. Aracılık anlamındaki hareket ise meydana geldiğinde bilfiil olur ve orada onun zâtına ilişkin bir kuvve kalmaz, aksine mesafenin sınırlarına olan nispetine ilişkin kuvve kalır. Bu nispetler ise onun zâtının dışında olup zâtına ilişirler. Nitekim ilerde bunu öğreneceksin. O halde kavradın ki, hareket, hem o yetkinlikte hem de o yetkinliğin ulaştığı şeyde bilkuvve olan cismin zikredilen anlamda yetkinliğidir. İlk olma ilavesiyle ikinci yetkinlikler dışarıda kalır. İlkle ilgili olma ekiyle, mutlak anlamda birinci yetkinlikler yani cisimlerin türlerine ait türsel sûretler ve mutlak cisme ait cisimsel sûretler dışarıda kalır. Çünkü bunlar, bilkuvve olanın birinci yetkinlikleridir fakat bu açıdan değil, bu türlerin ve mutlak cismin kendiliğinde ancak söz konusu sûretlerle ve bu sûretleri izleyen diğer hallerle meydana geldiğini bildiren mutlak yetkinliklerdir. Oysa hareket böyle değildir. Zira hareket sadece bu açıdan ilk yetkinliktir. Çünkü hareket gerçekte türsel ve cisimsel sûretlere kıyasla ikinci yetkinliklerdendir. Hareketin birinci olmakla nitelenmesinin nedeni, kendisiyle birlikte bilkuvve olması gereken başka bir yetkinliğin kendisinin ardından varlık kazanmasını gerektirmesidir. Dolayısıyla hareket, o yetkinliğe ve onun kendisiyle birlikte bilkuvve oluşuna kıyasla ilktir, mutlak olarak ilk değildir.

[904] *Hareketlinin bilkuvve oluşu, onun bir ilişeninin dikkate alınmasıyladır.* Bu ilişen, hareket sayesinde meydana gelmesi amaçlanan ikinci yetkinliktir ve de hareketin kendisidir. Buna göre hareketli, söz konusu iki ilişen dikkate alındığında bilkuvve olmakla nitelenir, zâtı dikkate alındığında değil. Aksine zâtı, cisimsel ve türsel sûretinde bilfiildir. Dolayısıyla "bilkuvve olanın" deyip de bununla hareketin mahallinde zâtı bakımından bilkuvvelik vardır anlamı kastetmek doğru değildir. Çünkü hareketin mahalli zâtı açısından bilkuvve olsaydı onun hareketle nitelenmesi düşünülemezdi. Bu bakımdan yazarın "bilkuvve olanın" sözü, zâtında değil de arazlarından birinde bilkuvve olan anlamına gelir. *Aksi halde* yani bu anlam kastedilmediğinde *hareketli* hareketi bakımından yetkinlik olduğu gibi zâtı

التوسط فإن الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلاً إلى المنتهى، وإذا وصل إليه لم تبقَ حركة أصلاً، وأما القوة الأخرى ففيها تفاوتٌ بينهما فإن الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها تكون بعض أجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيءٍ واحد والحركة بمعنى التوسط إذا حصلت كانت بالفعل ولم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها إلى حدود المسافة، وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك أن الحركة كمالٌ بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال، وفيما يتأدّى إليه ذلك الكمال وبقيد الأولية تخرج الكمالات الثانية، وبقيد الحيثية المتعلقة بالأول تخرج الكمالات الأولى على الإطلاق أعني الصور النوعية لأنواع الأجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فإنها كمالاتٌ أولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقاً لأن تحصل هذه الأنواع، والجسم المطلق في أنفسها إنما هو بهذه الصور وما عداها من أحوالها تابعة لها بخلاف الحركة فإنها كمالٌ أول من هذه الحيثية فقط وذلك لأن الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس إلى الصور النوعية والجسمية؛ وإنما اتصف بالأولية لاستلزامها ترتّب كمالٍ آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول بالقياس إلى ذلك الكمال، وكونه بالقوة معها لا مطلقاً.

[٩٠٤] **وكونه** أي كون المتحرك **بالقوة** إنما هو **باعتبارٍ عارض للمتحرك** وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة أيضاً فإن المتحرك موصوفٌ بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال: لما بالقوة، ويراد أن في محل الحركة بالقوة في ذاته لأنه إذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله: لما بالقوة، معناه لما هو بالقوة في شيءٍ من عوارضه لا في ذاته **وإلا** أي وإن لم يرد له هذا المعنى **فهو** أي المتحرك **كمال** أي بحسب ذاته

ve sûreti bakımından *da bir yetkinliktir.* Kastedilen şudur: Şayet bununla onun ilişeni bakımından bilkuvve olduğu kastedilmemiş de zâtı bakımından bilkuvve olduğu kastedilmişse bu, doğru değildir. Çünkü o, zâtı açısından bilkuvve değil, bilfiildir. *Bundan dolayı sözü edilen bakış açısını dikkate aldık.* Diğer deyişle onun bilkuvve oluşu, bir ilişen bakımından olduğundan sözü edilen bakış açısını dikkate aldık. Zira ifadeden ilk bakışta anlaşıldığı gibi onun zâtında bilkuvve oluşu kastedilseydi söz konusu bakış açısını dikkate almanın hiçbir anlamı olmazdı. Yazarın söylediğinin özü şudur: Söz konusu bakış açısı, kuvvenin zât bakımından değil, ilişen bakımından olduğunu ifade eder. Bu ise onun, söylediklerimizden sakınım oluşuyla çelişmez.

[905] Yazar şöyle dedi: *Bu tanımın* onların iddialarına göre ezeli ve ebedî olan *dairesel harekete örtüşmesi sorunludur. Zira bu dairesel hareketin yalnızca vehimde bir sonu olabilir. Dolayısıyla orada birincisi* hareket *ve ikincisi* sona ulaşmak *olan iki yetkinlik yoktur.* Evet, konumlardan biri düşünüldüğü ve bu konumdan sonraki değil de önceki dikkate alındığında önceki hareket, o konuma nispetle birinci yetkinlik olur. Fakat bu son, gerçek değildir, yalnızca vehimdedir. Bu nedenle de hareketin mesafesi üzerinde bulunan sınırlardan birinin düşünülüp bunun kendisinden önce gelen hareketin sonu yapılması mesabesindedir. Oysa hiç şüphesiz tariften ilk anlaşılan şey, hareketin sadece vehim bakımından değil, nefsü'l-emir bakımından da ilk yetkinlik olmasıdır.

[906] [İmâm Fahreddîn Râzî] *el-Mülahhas*'ta şöyle demiştir: "Hareketin tasavvuru, bu tarifte zikredilenden daha kolaydır. Çünkü akıl sahibi her insan, cismin hareketli oluşu ile sâkin oluşu arasındaki farklılığı idrak eder. Oysa hareketin tarifinde zikredilen şeyler, yalnızca zeki insanların tasavvur edebildiği şeylerdendir." Bu eleştiriye şöyle cevap verilmiştir: Râzî'nin söyledikleri, hareketin bir yönden tasavvur edildiğine ve onun cisimlerde meydana geldiğine ilişkin tasdike delâlet etmektedir fakat onun hakikatinin tasavvur edildiğine delâlet etmemektedir.

[907] İlk Muallim/Aristoteles ve takipçilerinin hareketin tanımı hakkında söyledikleri *bu* şeyler, *onlardan öncekilerin söylediği şu söze yakındır: Hareket, dereceli olarak kuvveden fiile çıkıştır.* Buna göre Aristoteles öncesindeki filozoflar şöyle demiştir: Kuvveden fiile çıkış, ya ani olur ya da ani olmaz. İkincisine hareket denir. Dolayısıyla hareketin hakikati, yavaş yavaş veya ani olmaksızın yahut dereceli olarak kuvveden fiile geçiş veya çıkıştır ve bu ibarelerden her biri

وصورته أيضاً كما كان كمالاً بحسب حركته، والمقصود أنه إن لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لأنه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك أي فلأن كونه بالقوة إنما هو باعتبار عارضٍ اعتبرنا الحيثية إذ لو أريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى، وحاصل ما ذكره أن قيد الحيثية يفيد أن القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازاً عمّا ذكرناه.

[٩٠٥] قال المصنف: وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الأزلية الأبدية على زعمهم نظر إذ لا منتهى لها إلا بالوهم فليس هناك كمالان؛ أول هو الحركة، وثانٍ هو الوصول إلى المنتهى. نعم إذا اعتبر وضع من الأوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالاً أولاً بالقياس إلى ذلك الوضع؛ إلا أن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما إذا اعتبر حدّ من الحدود الواقعة في أثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه، ولا شبهة في أن المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كمالاً أولاً بحسب نفس الأمر لا بمجرد التوهم فقط.

[٩٠٦] وفي الملخص أن تصور الحركة أسهل مما ذكر في هذا التعريف فإن كل عاقلٍ يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً، وأما الأمور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها إلا الأذكياء من الناس، وقد أجيب عنه بأن ما أورده يدل على تصورها بوجهٍ ما والتصديق بحصولها للأجسام لا على تصور حقيقتها.

[٩٠٧] وهذا الذي ذكره المعلم الأول وأتباعه في تحديد الحركة قريبٌ مما قاله قدماؤهم من أنها خروجٌ من القوة إلى الفعل بالتدريج فإنهم قالوا: الخروج من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة أو لا دفعة، والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هي الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل إما يسيراً يسيراً أو لا دفعة أو بالتدريج، وكل واحدةٍ من هذه العبارات صالحة

hareket tasavvurunu ifadeye elverişlidir. *Fakat* onlardan sonrakiler *bu tariften döndüler. Çünkü dereceli olma, şeyin bir zamanın ardından bir zamanda gerçekleşmesidir.* Hatta şeyin bir anın ardından diğer anda gerçekleşmesidir. Dolayısıyla derecelilik tasavvuru, anın tasavvuruna dayalıdır. Anın tasavvuru ise zamanın tasavvuruna dayalıdır. Çünkü an, zamanın bir ucudur. Aynı şekilde "yavaş yavaş"ın anlamı, dereceli oluşun anlamıdır. "Ani olmama"nın tasavvuru ise aninin tasavvuruna dayalıdır. Bu ise anda meydana gelmekten ibarettir. O halde hareket tarifinde bulunan şeylerin tahlili, zaman tasavvuruna varmaktadır. Zaman ise hareketin ölçüsünden ibarettir. Dolayısıyla tarif, kısırdöngüseldir. Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: Dereceliliğin *tarifinde zaman bulunmaktadır. Zaman ise hareketin ölçüsü olarak tarif edilir. Dolayısıyla tarif kısırdöngü gerektirmektedir.*

[908] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Önde gelen düşünürlerden biri bu eleştiriyi şöyle cevaplamıştır: Ani ve ani-olmama, dereceli ve yavaş yavaş olmanın tasavvurları, ilksel tasavvurlardır. Çünkü bunlar hakkında duyu yardım etmektedir. An ve zamana gelince bunlar, zihinde değil, varlıkta bu şeylerin sebepleridir. Dolayısıyla hareketin hakikatinin, tasavvuru ilksel olan bu şeylerle tarif edilmesi; sonra da hareketin, bu şeylerin varlıkta sebebi olan an ve zamanın tarifinde kullanılması mümkündür." İmâm Râzî bu cevabın güzel olduğunu söylemiştir.

[909] *"Dereceli olarak"* yahut aynı anlama gelen *sözleriyle ateş sûretinin hava sûretiyle yer değiştirmesi gibi durumlardan sakınmışlardır. Zira bu türlü değişimler, anlık* intikallerdir ve buna hareket adını vermezler, aksine oluş ve bozuluş adını verirler.

İkinci Maksat: [Hareket Lafzının Anlamları]

[910] Aristoteles'e göre *hareket* eşadlılıkla *iki anlama söylenir. Birincisi* maksada *yönelmektir. Bu kendisi sayesinde cismin daima* mesafenin *başlangıcı ile sonu arasında bulunduğu ve* başlangıç ile son arasındaki mekânlardan *bir mekânda iki anda bulunmadığı* aksine her bir anda başka bir mekânda bulunduğu *bir nitelik* ve sıfattır ve "aracılık anlamında hareket" olarak adlandırılır. Bazen bu hareket şöyle ifade edilir: Cismin mesafenin varsayılan herhangi bir sınırına ulaşma anından önce ve sonra o sınırda bulunmayacak durumda olmasıdır;

لإفادة تصور الحركة لكن متأخروهم عدلوا عن ذلك لأن التدريج هو وقوع الشيء في زمانٍ بعد زمان بل نقول: هو وقوع الشيء في آنٍ بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لأنه طرفه، وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدريج، وتصور اللادفعة موقوفٌ على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالأمور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها إلى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري وإلى هذا أشار بقوله: فيقع في تعريفه أي تعريف التدريج الزمان وهو يعرّف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور.

[٩٠٨] قال الإمام الرازي: أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصوراتٌ أولية لإعانة الحس عليها، وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه الأمور في الوجود لا في التصور فجاز أن تعرّف حقيقة الحركة بهذه الأمور الأولية التصور ثم تجعل الحركة معرفةً للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الأمور في الوجود. قال: وهذا جوابٌ حسن.

[٩٠٩] وبقولهم: بالتدريج أو ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كوناً فاسداً.

المقصد الثاني

[٩١٠] ذهب أرسطو إلى أن الحركة تقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين؛ الأول التوجه إلى المقصد وهو كيفيةٌ وصفة بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيزٍ من الأحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيزٍ آخر، وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أي حدٍّ من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصل إليه ولا بعده حاصلاً فيه، وبأنها كون

cismin başlangıç ve son arasında varsayılan herhangi bir andaki durumunun o anı kuşatan iki andaki durumundan farklı olmasıdır. "An, öncelik ve sonralığın tasavvuru, zaman tasavvuruna dayalıdır ve zaman tasavvuru da hareket tasavvuruna dayalıdır; dolayısıyla kısırdöngü gerekir" şeklindeki itiraz şöyle reddedilir: Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu şeyler apaçık olup tarife muhtaç değildir. *Bu* anlamdaki *hareket* dışta mevcut *bir şeydir.* Zira biz duyunun yardımıyla biliyoruz ki hareketli, başlangıç ve sonda kendisinde bulunmayan, aksine *mesafenin başından sonuna değin* bu iki uç arasında *devam eden* özel bir duruma sahiptir. Kuşkusuz bu durum, yukarıda öğrendiğin gibi, ansızın var olur, sona kadar devam eder ve hareketlinin, mesafenin sınırlarına olan nispetlerinin farklılaşmasını gerektirir. Dolayısıyla o, zâtı bakımından sürekli; o sınırlara nispetleri bakımından akıcıdır. Sürekliliği ve akıcılığı sayesinde de hayalde yerleşik olmayan uzanımlı bir durum olarak düşünülür. İşte bu, daha önce geçtiği üzere, katetme anlamındaki harekettir.

[911] Eğer şöyle denirse: Var olan hareket, mutlak aracılıktan ibaret olamaz. Çünkü o, tümel bir durumdur. Tümellerin ise dışta varlığı yoktur. Öyleyse var olan hareket, belirli bir sınırda bulunmadır. Bu bulunma, mesafenin uzanımında bölünmeyen anlık bir şeydir. Onun ardından gelen ise ondan başkadır. Dolayısıyla hareket, anda var olan ve peş peşe gelen şeylerden bileşiktir. Bu takdirde mesafenin de bölünmeyen parçalardan bileşik olması gerekir. Oysa onlara göre bu yanlıştır.

[912] Biz şöyle deriz: Aracılık manasında hareket, anda var olan ve zamanın sürekliliğiyle birlikte o zamanın varsayılan her bir anında mevcut olması anlamında sürekli olan bir şeydir. Buna örnek, zamanda sürekli olmakla birlikte anda var olan bir aklıktır. Bu aklık, konu, zaman ve zamandakilerin birliğiyle somutlaşmıştır. Buna göre sayı bakımından bir olan hareket, başlangıç ile son arasında aracılıktan ibaret olup bir şeyde bir zamanda bir konuda bulunur. Mesafede belirli sınırlar varsayıldığında hareketli, o sınırlardan birine ulaştığında sözü edilen o aracılığa bir an ilişir ve bu aracılık, o ortada bulunma ve o sınıra ulaşma haline gelir. Bu ise onun bireysel zâtına ilave ve ona ilişen bir durumdur. Cisim o sınırdan çıktığında

الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث أي آنٍ يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آنين يحيطان به، والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردودٌ بأن هذه الأمور جلية غير محتاجةٍ إلى تعريف كما أشرنا إليه، وهو أي الحركة بهذا المعنى أمرٌ موجودٌ في الخارج فإنّا نعلم بمعاونة الحس أن للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتةً له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمر من أول المسافة إلى آخرها فإن هذه الحالة توجد دفعة وتستمر إلى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك إلى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها إلى تلك الحدود سيالة، وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل في الخيال أمراً ممتداً غير قارّ هو الحركة بمعنى القطع كما مرّ.

[٩١١] فإن قيل: الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لأنه أمرٌ كلي ولا وجود للكليات في الخارج فإذن الحركة الموجودة هي الحصول في حدٍّ معيّن وذلك الحصول أمرٌ آني غير منقسمٍ في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايراً له فتكون الحركة مركّبة من أمور آنية الوجود متتالية فيلزم تركّب المسافة من أجزاء لا تتجزأ وهو باطلٌ عندهم.

[٩١٢] قلنا: الحركة بمعنى التوسط أمرٌ موجودٌ في الآن ومستمرٌ باستمرار الزمان على معنى أنه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوعٍ واحد في زمانٍ واحد في شيءٍ واحد فإذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إلى واحدٍ منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولاً في ذلك الوسط ووصولاً إلى ذلك الحد، وهذا أمرٌ زائدٌ على ذاته الشخصية عارضٌ له فإذا خرج الجسم عن ذلك الحد

onun somut zâtının ilişenlerinden biri zâil olur ve başka bir ilişen meydana gelir. Sonra bu ilişenlerin, peş peşe gelen iki ilişen arasında üçüncü bir ilişen varsayılması mümkün olmayacak şekilde peş peşe gelişi ancak mesafedeki noktaların ardı ardına sıralanmasıyla düşünülebilirler. Bu imkânsız olduğuna göre ilişenlerin peş peşe gelmesi de imkânsızdır.

[913] *Bu* yönelmek ve aracılık etmek *anlamıyla hareket,* hareketlinin tek bir mekânda *sâbit kalmasına aykırıdır.* İster bu mekândan intikal etsin ister bu mekâna intikal etsin fark etmez. Mekândan intikale aykırı olmasının nedeni açıktır. Mekâna intikale aykırı olmasının nedeni ise şudur: Başlangıçtan sonra bir mekânda sâbit kalırsa başlangıç ile son arasında olmaz, sonda bulunmuş olur. *Dolayısıyla hareketi ikinci mekânda oluş olarak gören kimsenin aksine* hareket, *hem kendisinden* intikal ettiği *hem de kendisine intikal ettiği mekânda sükûna zıttır.* Çünkü hareket ikinci mekânda oluşun kendisi yapıldığında o mekândan intikal edende sükûna zıt iken o mekâna intikal edende sükûna zıt değildir. Nitekim bu daha önce geçmişti.

[914] *Bil ki* aracılık anlamında hareketin ve onun dışta var oluşunun *dayanağı, mekânların* kendiliklerinde *bitişikliği ve* bölünmeyen şeylere *kesinlikle ayrılmamasıdır. Bu görüşün de dayanağı, bölünmeyen parça görüşünün reddedilmesidir. İlerde bunun hakkında konuşacağız ve doyurucu açıklama yapacağız.* Çünkü cisim cevher-i fertlerden bileşik olması durumunda hareket ettiğinde orada tek bir hareket ve tek bir hareketli olmaz, aksine o cevherler sayısınca hareketler ve hareketliler olur. Buna göre bir hareketli, bir cevher-i ferttir. Mesafe o cevherlerden oluşması ve bir cevherin, bir cevherden ona bitişik diğer cevhere intikal ettiğini varsaymamız durumunda kesinlikle hareket meydana gelir ve orada başlangıç ile son arasında aracılık olmaz. Aksine orada birinci cevherde oluş ile ikinci cevherde oluştan başka hiçbir şey yoktur. Birinci cevherde oluş kesinlikle hareket değilken ikinci cevherdeki oluş, ikinci mekândaki birinci oluş şeklinde tarif edilen harekettir. Fakat cevher-i ferdin ve cismin ondan oluşmasının imkânsız olduğu söylenirse cisim bir mekândan diğerine intikal ettiğinde iki mekân arasında hareket yönünde bölünen bir uzanım bulunmalıdır. Bu uzanım, mesafedir. Buna göre

فقد زال عنه عارضٌ من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارضٌ آخر، ثم إن تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارضٍ ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور إلا بتتالي النقط في المسافة، وإذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض أيضاً.

[٩١٣] وهي بهذا المعنى أي الحركة بمعنى التوجه والتوسط تنافي الاستقرار أي استقرار المتحرك في حيزٍ واحد سواء كان منتقلاً عنه أو منتقلاً إليه؛ أما منافاته للأول فظاهرة، وأما منافاته للثاني فلأنه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلاً في المنتهى لا متوسطاً بينه وبين المبدأ فتكون الحركة ضدّاً للسكون في الحيز المنتقل عنه و للسكون في الحيز المنتقل إليه أيضاً بخلاف من جعلها أي الحركة الكون في الحيز الثاني فإنها إذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادةً للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل إليه كما مرّ.

[٩١٤] واعلم أن مبناه أي مبنى ما ذكره من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج اتصال الأحياز في أنفسها وعدم تفاصلها إلى أمور لا تنقسم أصلاً بناءً على نفي الجزء الذي لا يتجزأ وستتكلم عليه ونستوفي القول فيه وذلك لأن الجسم إذا كان مركّباً من الجواهر الأفراد فإذا تحرك لم تكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد، وإذا كانت المسافة مركّبةً من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهراً واحداً انتقل من جوهر إلى جوهر آخر متصل به فقد حصلت الحركة قطعاً، وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك إلا الكون في الجوهر الأول وليس بحركة قطعاً، والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرّفة بالكون الأول في الحيز الثاني، وأما إذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركّب الجسم منه فالجسم إذا انتقل من مكانٍ إلى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتدادٌ منقسمٌ في جهة الحركة هو المسافة فالمكان

birinci mekân, o mesafenin başı, ikinci mekân ise sonudur. O mesafede hareketin ve mesafenin uzanımında bölünmeyen sınırlar varsaymak mümkündür. Bu sınırlar, nokta, çizgi veya yüzeyler olabilir. Fakat bunların peş peşe geldiğinin varsayılması mümkün değildir. Aksi halde mesafe ya bilfiil ya da bilkuvve bölünmeyen parçalardan oluşacaktır. Bu ise imkânsızdır. O halde mesafedeki hareketli, mesafenin başı ile sonu arasında özel ve şahsi bir duruma sahiptir. Bu durumun o sınırlara nispetleri, varsayılan anlar bakımından farklılaşır. Bu anların peş peşe gelmelerinin varsayılması da imkânsızdır, aksine varsayılan her iki an arasında bir zaman vardır ve bu zamanda başka anlar varsayılabilir.

[915] Hareketin *ikinci* anlamı: *Hareket, mesafenin başından sonuna uzanan şeydir.* Bu, katetme anlamındaki harekettir *ve yalnızca vehimde vardır.* Çünkü dışta var olması imkânsızdır. *Zira mesafenin ikinci parçasında bulunduğunda* hareketin *mesafenin birinci parçasına nispeti zorunlu olarak ortadan kalkar.* En açığı şöyle demektir: Hareketlinin mesafenin birinci parçasına nispeti zorunlu olarak ortadan kalkar. Dolayısıyla orada mesafenin başından sonuna uzanan bir şey kalmaz. Başka bir deyişle hareketli, sona ulaşmadığı sürece hareket bütünüyle varlık kazanmaz; ulaştığında ise hareket kesilir. Şu halde onun dışta kesinlikle varlığı yoktur.

[916] Eğer şöyle dersen: Sona ulaştığında hareket, ulaşma esnasında o zamanın parçalarının birinde değil, bütününde var olmakla nitelenir. Ben şöyle derim: Tek bir şeyin kendinde dereceli olarak meydana gelmesi, mâkul değildir. Çünkü zamanın birinci parçasında meydana gelen şey, ikinci parçada meydana gelenden başka olmalıdır. Zira varın, yokun aynısı olması imkânsızdır. Dolayısıyla orada birbirinden farklı olup peş peşe gelen ve yokun vara bitişmesi imkânsız olduğundan birbiriyle gerçek anlamda bitişmeyen şeyler vardır. Bu şeylerden her biri dereceli olarak değil, ansızın meydana gelir. O halde katetme anlamındaki hareketin dışta varlığı yoktur. *Evet,* onun zihinde bir varlığı vardır, çünkü hareketlinin terk ettiği *birinci* parçaya *nispeti* hayalden *gitmeden önce* ulaştığı *ikinci parçaya nispeti, hayalde resm olur ve uzamış bir durum olarak tahayyül edilir.* Yani hareketlinin bir

الأول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها، وتلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطاً كانت أو خطوطاً أو سطوحاً لا يمكن فرضها متتالية وإلا كانت المسافة مركّبةً من أجزاء لا تتجزأ إما بالفعل أو بالقوة؛ وذلك محال فالمتحرك فيها له فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها إلى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن أيضاً فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آنات أُخر.

[٩١٥] المعنى الثاني للحركة هو الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها إلا في التوهم لاستحالة وجودها في الأعيان إذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطلت نسبتها أي نسبة الحركة، والأظهر أن يقال: بطلت نسبته أي نسبة المتحرك إلى الجزء الأول منها ضرورةً فلا يوجد هناك أمر ممتد من مبدئها إلى منتهاها، وبعبارةٍ أخرى المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها، وإذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج أصلاً.

[٩١٦] فإن قلت: إذا وصل إلى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بأنها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيءٍ من أجزائه. قلتُ: حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لأن الحاصل في الجزء الأول من الزمان لا بد أن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع أن يكون الموجود عين المعدوم فتكون هناك أشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً لامتناع أن يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحدٍ منها حاصلاً دفعةً لا تدريجاً فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج. نعم لها وجودٌ في الذهن فإنه لما ارتسمت نسبته أي نسبة المتحرك إلى الجزء الثاني الذي أدركه في الخيال قبل أن تزول نسبته إلى الجزء الأول الذي تركه عنه أي عن الخيال يتخيل أمر ممتد يعني أن للمتحرك نسبة إلى

terk ettiği mekâna bir de ulaştığı mekâna nispeti vardır. Onun birinci mekânda oluşunun görüntüsü hayalde resm olduğunda ve bu görüntü hayalden gitmeden önce onun ikinci mekânda oluşunun görüntüsü hayalde resm olur. Bu durumda iki görüntü hayalde bir araya gelmiştir ve zihin, her görüntüyü uzanmış tek bir şey olarak algılar. *Nitekim* kitabın başında duyunun yanılgıları işlenirken geçtiği üzere *aşağı düşen damla ve dönen şule ortak duyuda* uzanmış bir şey *meydana getirir ve* bundan dolayı *bir çizgi ve daire görülür.* Katetme anlamındaki hareket, düşen damla ve dönen şule derecesinde olmamıştır, çünkü hareketin iki görüntüsünün birleşmesi, ortak duyuda değil, hayaldedir.

[917] *Sen,* katetme anlamındaki hareketin tahkik ve tasviri hakkında *bu* söylediklerimizden *bilirsin ki onun fazlalık, eksiklik, ölçülme ve bölünmeyi kabulü, vehmî* bir şey *olmasını engellemez.* Çünkü onun bu durumları kabulü, tevehhüm bakımındandır. Zira uzanmış mevhum şey, kesinlikle bu durumlarla nitelenir. *Dolayısıyla zamanın ispatına ilişkin delil tamamlanmamaktadır.* Bunun nedeni, ya daha önce geçtiği üzere zamanın ispatının esası, onun fazlalık, eksiklik, ölçme ve bölünmeyi kabulüdür ve o, bunları yalnızca tevehhümde kabul edebilir. Bu ise zamanın vehmî bir şey oluşunu engellemez. Ya da zaman, filozoflar arasında tercih edilen görüşe göre, katetme anlamındaki hareketin ölçüsüdür. Bu hareketin varlığı bulunmadığına göre onun ölçüsünün de varlığı yoktur. Dolayısıyla bu, zamanın varlığına ilişkin delillere muarızdır. Bu nedenle o deliller, medlûllerini gerektirmezler. Delilin tamam olmayışıyla kastedilen budur. Daha önce zaman bahsinde hareket ve zamandan mevcut olan şeyin, mesafenin uzanımında bölünmeyen bir durum olduğunu ve bu ikisinin hayalde o uzanımda bölünen hareket ve zamanı resmettiği anlatılmıştı. Oraya bak!

Üçüncü Maksat: Filozoflara Göre Hareketin Kategorisi

[918] Bir grup düşünür şu görüşe vardı: "Hareketin bir kategoriye girmesinin anlamı, o kategorinin olduğu gibi devam etmesiyle birlikte derece derece hal değiştirmesidir. Dolayısıyla o kategori, o hareketin gerçek konusudur. İster o kategorinin konusu olan cevher,

المكان الذي تركه ونسبة إلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد ممتد **كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة** أمر ممتد **في الحس المشترك فيرى** لذلك **خطّاً أو دائرة** كما مرّ في صدر الكتاب في مباحث أغلاط الحس؛ وإنما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلهما لأن اجتماع الصور فيها إنما هو في الخيال لا في الحس المشترك.

[٩١٧] **وأنت تعلم من هذا** الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها **أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدّر والانقسام لا يمنع أن تكون** هي أمراً **وهمياً** لأن قبولها لهذه الأمور إنما هو بحسب التوهم فإن الأمر الممتد الموهوم يتصف بها قطعاً **فلا يتم دليل إثبات الزمان** وذلك إما لأن العمدة في إثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مرّ، ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه أمراً وهمياً، وإما لأن الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فإذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضاً وجود فيكون هذا معارضاً لأدلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها، وقد سلف منّا في مباحث الزمان تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا ينقسم في امتداد المسافة وأنهما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع إليه.

المقصد الثالث فيما تقع فيه الحركة من المقولات عندهم

[٩١٨] ذهب جماعة إلى أن معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حالٍ إلى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا: إن الجوهر

o hareketle arazî ve tâbi olarak nitelenir diyelim isterse demeyelim fark etmez." Fakat bu görüş yanlıştır. Çünkü mesela karalaşma, karalığın zâtının artması değildir. Zira karalık, artma esnasında yok olsa onda kesinlikle artma olmaz; şayet varlığını devam ettirse ve onda ilave bir sıfat meydana gelmese onda yine artma olmaz; onda ilave bir sıfat meydana gelse bu durumda değişim, güçlenme ve hareket karalığın zâtında değil, sıfatında olur. Oysa varsayılan bunun aksiydi.

[919] Diğerleri ise şu görüşe varmıştır: Hareketin bir kategoride bulunmasının anlamı, o kategorinin o hareketin cinsi olmasıdır. Bunlar şöyle demiştir: Mekânların kimisi sâbit kimisi ise akıcıdır. Nicelik, nitelik ve konumda da durum böyledir. Buna göre bu cinslerden her bir cinsten akıcı olanlar harekettir. Bu durumda hareket, o cinsin bir türü olmaktadır. Fakat bu görüş de yanlıştır. Çünkü hareketin anlamı, konunun sıfatları açısından derece derece değişmesinden ibarettir. Kuşkusuz değişim değişen ve başkalaşanın cinsinden değildir. Çünkü değişme, izafî bir hal iken değişen böyle değildir. Harekette değişen bu kategoriler olduğunda onlardan hiçbiri kendisinde gerçekleşen değişimin cinsi olamaz. Doğrusu şudur: Hareketin bu kategorilerde olmasının anlamı, konunun o kategoriye ait bir türden yine ona ait başka bir türe veya bir sınıftan başka bir sınıfa yahut bir fertten başka bir ferde doğru hareket etmesidir.

[920] Hareketin gerçekleştiği *kategoriler dörttür.* Nitekim meşhur olan budur. *Birincisi, niceliktir.* Hareket nicelikte *dört şekilde gerçekleşir.* Çünkü nicelikteki hareket, ya artma ya da eksilme yoluyla olur. Artma yoluyla hareket, ya bir şeyin eklenmesiyle olur ya da böyle olmaz. Eksilme yoluyla hareket ise ya bir şeyin ayrılmasıyla olur ya da böyle olmaz.

[921] *Birincisi, genleşmedir. Bu, cismin hacminin ona başka bir cisim eklenmeksizin artmasıdır. Bunun sübûtuna delâlet eden şudur: Su donduğunda onun hacmi küçülür; eridiğinde ise ilk hacmine döner. Açıktır ki* suyun hacmi küçüldüğünde *ondan bir parça ayrılıp da sonra* su tekrar ilk hacmine döndüğünde o parça veya ona eşit bir parça *geri dönüyor değildir.* Aksine suyun hacmi ondan herhangi bir ayrılma olmaksızın küçülmekte, sonra da herhangi bir eklenme olmaksızın artmaktadır. Böylece suda genleşme ve yoğunlaşma gerçekleşmektedir.

الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع، أو لم نقل. وهو باطل لأن التسود مثلاً ليس هو أن ذات السواد يشتد لأن ذلك السواد إن عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً، وإن بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضاً، وإن حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدّل ولا اشتداد و لا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه.

[٩١٩] وذهب آخرون إلى أن معنى وقوعها في مقولة هو أن تلك المقولة جنس لتلك الحركة؛ قالوا: إن من الأين ما هو قار ومنه ما هو سيال، وكذا الحال في الكمّ والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الأجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعاً من ذلك الجنس، وهو أيضاً باطل إذ لا معنى للحركة إلا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج، ولا شك أن التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لأن التبدل حالة نسبية إضافية والمتبدل ليس كذلك فإذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنساً للتبدل الواقع فيها، والصواب أن معنى وقوعها فيها هو أن الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر منها، أو من صنفٍ إلى صنف، أو من فردٍ إلى فرد.

[٩٢٠] وهي أي المقولات التي تقع فيها الحركة أربع كما هو المشهور الأولى الكمّ وهو أي وقوع الحركة فيه على أربعة أوجه لأن الحركة في الكم إما بطريق الازدياد أو بطريق الانتقاص، والأول إما أن يكون بانضمام شيء أو لا والثاني إما أن يكون بانفصال شيء أو لا.

[٩٢١] الأول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر، ويثبته أي يدل على ثبوته أن الماء إذا انجمد صغر حجمه، وإذا ذاب عاد إلى حجمه الأول فبيّن أي ظاهر مكشوف أنه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء أو ما يساويه إليه حين عاد هو إلى حجمه الأول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه

Yine başı dar *şişe suya atıldığında* kesinlikle *ona girmez. Güçlü bir şekilde emildiği* ve dışardan hava temas etmeyecek şekilde başı parmakla kapatıldığı *sonra da suya batırıldığında ise suya girer.* Bu yolla, boyun kısmı uzun ve menfezleri son derece dar olan şişeleri gül suyuyla doldururlar. *Bu* girmenin *nedeni,* şişe emilerek ondaki havanın bir kısmının çıkarılıp çıkan kısmın yerinin boş kalması sûretiyle *şişede meydana gelen boşluk değildir. Çünkü boşluk,* onlara göre *imkânsızdır. Aksine emme,* havanın bir kısmını çıkarıp kalan *havada genleşme meydana getirmiştir. Böylece içerdeki havanın hacmi* dışarı çıkan havanın da yerini alacak şekilde *büyümüştür. Sonra* sudaki *soğukluk,* o genleşen *havada bir yoğunlaşma oluşturmuş ve onun hacmi küçülmüş* veya doğası gereği emmeden önce sahip olduğu büyüklüğe dönmüştür. *Dolayısıyla boşluğun imkânsızlığından kaynaklanan zorunlulukla o cama su girmiştir.* O halde burada hem genleşme hem de yoğunlaşma beraberce gerçekleşmiştir.

[922] Genleşmenin ispatı hakkında zikrettiğimiz *bu delil, onun varlığını* ve gerçekliğini *ortaya koymakta* ama onun sebebine dair bilgi vermemektedir. *Onun* birazdan öğreneceğin üzere imkân ve olabilirliğinin *sebebi ise şudur: Heyûlânın kendinde miktarı yoktur.* Kendinde miktarı bulunmayanın ise bütün miktarlara nispeti eşittir. *Buna göre heyûlâ* unsurlarda olduğu gibi *bir kısım şeylerde ardı ardına kendisine gelen muhtelif miktarları kabul eder. Bu kabul,* heyûlânın zâtı dışındaki sebeplerin *onu bu* peş peşe gelen muhtelif *miktarları kabule hazırlaması doğrultusunda gerçekleşir.* Heyûlâya daha önce sahip olduğundan daha büyük bir miktar geldiğinde genleşme, daha küçük bir miktar geldiğinde ise yoğunlaşma olur. Heyûlânın kendinde miktarsız olmasından *hepsinin böyle olması* yani bütün cisimlerin, birbirinin yerini alarak peş peşe kendisine gelen farklı miktarları kabul etmesi *gerekmez. Zira bazı cisimlerin belirli miktara özgü olup* o miktara özgü olmasını gerektiren *ayrı sebeplerden dolayı* başka miktara taşmaması *mümkündür. Yahut* bazı cisimlerin, *maddesi yalnızca o* belirli miktarı *kabul etmesi nedeniyle* belirli miktara özgü olması *mümkündür. Nitekim onların felekler hakkındaki görüşü böyledir.* Buna göre her bir feleğin bir maddesi vardır ve bu madde, diğer feleğin maddesinden hakikat bakımından farklıdır. Bu maddelerden her biri, bir kısım filozoflara göre, yalnızca özel bir miktarı kabul eder.

وأيضاً فالقارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها أصلاً فإذا مصّت مصّاً قوياً وسدّ رأسها بالإصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات طويلة الأعناق ضيقة المنافذ جداً بماء الورد، وما ذلك الدخول لخلاءٍ حدث فيها بأن يخرج المصّ منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خالياً لامتناعه على رأيهم بل لأن المصّ أخرج بعض الهواء و أحدث في الهواء الباقي تخلخلاً فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج أيضاً، ثم أوجد فيه أي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفاً فصغر حجمه أو عاد بطبعه إلى مقداره الذي كان له قبل المصّ فدخل فيه أي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معاً أيضاً.

[٩٢٢] فهذا الذي ذكرناه في إثبات التخلخل يعطي ويثبت آنيته وتحققه ولا يفيد العلم بعلته، وأما لمّيته أي لمّية إمكانه وصحته كما ستعرفه فهو أن الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حدّ ذاته كانت نسبته إلى المقادير كلها على سواء فقد تكون الهيولى في بعض الأشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة تتوارد تلك المقادير عليها بحسب ما يعدّها من الأسباب الخارجة عن ذاتها لذلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة؛ فإذا ورد عليها مقدار أكبر مما كان لها ثبت التخلخل وإذا ورد ما هو أصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها أن يكون الكل كذلك أي أن تكون كل الأجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز أن يختص البعض من الأجسام بمقدارٍ معين لا يتعدّاه إلى غيره لأسباب منفصلة تقتضي اختصاصه بذلك المقدار أو يختص البعض بمقدارٍ معين لأن مادته لا تقبل إلا ذلك المقدار المعين كما هو رأيهم في الأفلاك فإن كل واحدٍ منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر، وكل مادةٍ منها لا تقبل إلا مقداراً مخصوصاً عند بعضهم.

[923] Feleklerin maddesi yalnızca belirli miktarı kabul eder düşüncesi heyûlânın kendinde miktarsız oluşuyla çeliştiğinden ve kendinde miktarsız olanın, bütün miktarlara nispeti eşit olacağından yazar şu sözüyle bundan döndü: *Özetle* heyûlânın durumu hakkında söylediğimiz *bu şey,* genleşme ve yoğunlaşmayı *mümkün kılar. Oysa* mümkün kılan şeyin *gerçekleşmesi, sonucun da gerçekleşmesini gerektirmez* ki genleşme ve yoğunlaşmanın bütün cisimlerde bulunduğu sübût bulsun. Aksine mümkün kılan şeyle birlikte sonucun gerçekleşmesini engelleyen bir maninin bulunması mümkündür. Buna örnek, feleklerin cisimlerindeki türsel sûretlerdir. Çünkü bunlardan her biri, kendi heyûlâsında bulunmayı ve belirli bir miktara sahip olmayı gerektirir. Bir diğer örnek, unsurlardan oluşan cisimlerdeki parçalılıktır. Zira parça, parça olduğu sürece onun miktarının cismin bütününün miktarına eşit olması imkânsızdır. Cisimden ayrıldığında ise bütünün miktarıyla nitelenmesi mümkündür. Halbuki onlara göre unsurların aksine feleğin parçalarında ayrılma mümkün değildir. Bu durumda onlar, denizden bir damlanın denizden ayrıldığında bütün denizin miktarına kabil olmasını mümkün görmekle yüz yüze kalırlar.

[924] *İkincisi, yoğunlaşmadır. Yoğunlaşma, genleşmenin zıddıdır.* Yani cisimden herhangi bir parça ayrılmadan onun hacminin eksilmesidir. Yoğunlaşmanın varlığı ve nedenine delâlet eden şey yukarıda geçti.

[925] *Bil ki* niceliksel hareketteki *genleşme ve yoğunlaşma, kabarmadan ve kabarmanın zıddı olan büzüşmeden başkadır. Kabarma, parçaların* birbirinden *uzaklaşması ve aralarına hava* veya yabancı bir başka cismin *girmesidir.* Buna örnek, şişirilmiş pamuktur. Büzüşme ise kabardıktan sonra sarılan pamuk gibi, aynı tabiata sahip parçaların, aralarındaki yabancı cismin çıkacağı şekilde birbirine yaklaşmasıdır. *Bununla birlikte her ikisine eşadlılıkla aynı isim verilir* yani kabarmaya genleşme adı ve büzüşmeye de yoğunlaşma adı verilir. *Çünkü bu* kabarma ve büzüşme *ikilisi, konum kategorisindendir.* Zira parçalar, mekânsal hareketleriyle uzaklaştıkları ve yakınlaştıklarında onlarda birbirilerine olan nispetleri bakımından bir durum oluşur. *Bazen* kıvam *inceliğine* genleşme *ve kalınlığa* yoğunlaşma denir. İncelik ve kalınlık anlamındaki *bu* genleşme ve yoğunlaşma *ise nitelik kategorisindendir.*

[٩٢٣] ولما كان القول بأن مادة الأفلاك لا تقبل إلا مقداراً معيناً ينافي القول بأن الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته إلى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله: **وبالجملة فهذا** الذي ذكرناه من حال الهيولى **مصححٌ** للتخلخل والتكاثف **ولا يلزم من تحققه** أي من تحقق المصحح **تحقق الأثر** حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الأجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانعٌ يمتنع به تحقق الأثر كالصور النوعية في الأجسام الفلكية فإن كل واحدةٍ منها تقتضي لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدارٍ معين، وكالجزئية في الأجسام العنصرية فإن الجزء ما دام جزءاً يستحيل أن يكون مقداره مساوياً لمقدار كله، أما إذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل، ولا يجوز الانفصال في أجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلةً لمقدار كلية البحر.

[٩٢٤] الوجه **الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل** يعني أنه انتقاص حجم الجسم من غير أن ينفصل عنه جزء، وقد مرّ ما يدل على آنيته ولمّيته.

[٩٢٥] **واعلم أنهما** أي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمّية **غير الانفشاش وهو أن تتباعد الأجزاء** بعضها عن بعض **ويداخلها الهواء** أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش **وغير الاندماج وهو ضده** فهو أن تتقارب الأجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه **وإن كان يطلق عليهما الاسم** أي يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج **باشتراك اللفظ فإن هذين** أي الانفشاش والاندماج **من مقولة الوضع** فإن الأجزاء بسبب حركتها الأينية إلى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها إلى بعض، **وقد يطلق** اسم التخلخل **على الرقة** رقة القوام **و** اسم التكاثف **على الثخانة وهو** أي المذكور أعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة **من باب الكيف**

Dolayısıyla bu ikisinden her birinin üç anlamı vardır. Üç anlamdan ikisi nitelik ve konum kategorilerindendir; biri ise nicelik kategorisinde bir harekettir.

[926] *Üçüncüsü, büyüme ve şişmedir. Büyüme, cisme eklenen ve onun bütün taraflarına karışan şeyle cismin hacminin tabii bir nispetle artmasıdır. Bu, şişmanlama ve şişmeden başka bir şeydir.* Şişmanlama, söylenildiğine göre, cismin bütün taraflarında olmaz. Çünkü onunla uzunluk artmaz. Şişme ise tabii nispette olmaz.

[927] *Dördüncüsü, erimedir. Bu, büyümenin tersidir.* Buna göre erime, cismin bütün taraflarında ondan doğal bir nispette ayrılan şeyler sebebiyle cismin hacminin azalmasıdır.

[928] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Büyüme ve erime, şişmanlama ve zayıflamayla karışabilir. Fark şudur: Büyümesi duran şey, şişmanlayabilir; yine büyümesi devam eden şey zayıflayabilir. Bunun tahkîki şudur: Artma, aslî parçalarda menfezler oluşturduğu, onlara girdiği, onların tabiatıyla benzeştiği ve aslî parçalar, bütün taraflara türün doğasıyla uyumlu şekilde tek bir nispette itildiğinde bu, büyümedir. Yaşlı bir insan şişmanladığında onun aslî parçaları kurumuş ve katışlaşmış olduğundan gıda bunları parçalamaya ve bunlara nüfuz etmeye güç yetiremez. Bu nedenle de onun aslî parçaları, artma yönünde hareket edemez ve dolayısıyla büyümez. Fakat onun eti, artma yönünde hareket eder ve bu nedenle de bu, ette büyümedir. Fakat büyüme adı, aslî organların hareketine hastır."

[929] İmâm Râzî şöyle dedi: "Meşhur olan, büyüme ve erimenin niceliksel hareketlerden olduğudur. Oysa bu, bana göre uzak bir ihtimaldir. Çünkü beslenendeki aslî ve artan parçalar, her biri de daha önceki miktarını koruyarak devam etmektedir. Evet, onların her biri, mekânında, konumunda veya niteliğinde hareket etmiş olabilir. Fakat bu, nicelikte hareket değildir."

[930] Buna şöyle cevap verilmiştir: Aslî parçaların miktarı büyüme esnasında daha önceki miktarından zorunlu olarak artmıştır. Çünkü artan parçalar, aslî parçaların gözeneklerine girmiş ve onlarla benzeşmiştir. Öte yandan aslî parçaların miktarı erime esnasında daha önceki miktarından azalmıştır. Bunu inkâr etmek, mükâberedir.

فلكل واحدٍ منهما ثلاثة معانٍ؛ اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع، وواحد منها حركة في مقولة الكم.

[٩٢٦] الوجه **الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع الأقطار بنسبةٍ طبيعية بخلاف السمن والورم** أما السمن فإنه على ما قيل ليس في جميع الأقطار إذ لا يزداد به الطول، وأما الورم فليس على نسبة طبيعية.

[٩٢٧] الوجه **الرابع الذبول** وهو **عكسه** أي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسببٍ ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبةٍ طبيعية.

[٩٢٨] قال الإمام الرازي: قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال، والفرق أن الواقف في النمو قد يسمن كما أن المتزايد في النمو قد يهزل. وتحقيقه أن الزيادة إذا أحدثت المنافذ في الأجزاء الأصلية ودخلت فيها وتشبّهت بطبيعتها واندفعت الأجزاء الأصلية إلى جميع الأقطار على نسبةٍ واحدةٍ مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو، وأما الشيخ إذا صار سميناً فإن أجزاءه الأصلية قد جفّت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا تتحرك أعضاؤه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون نامياً لكن لحمه يتحرك إلى الزيادة فيكون ذلك نمواً في اللحم إلا أن اسم النمو مخصوصٌ بحركة الأعضاء الأصلية.

[٩٢٩] قال: والمشهور أن النمو والذبول من الحركات الكمّية، وهو بعيدٌ عندي فإن الأجزاء الأصلية والزائدة في المغتذي باقٍ كل واحدٍ منها على مقداره الذي كان عليه. نعم ربما تحرك كل واحدٍ منها في أينه أو وضعه أو كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم.

[٩٣٠] وقد أجيب عنه بأن الأجزاء الأصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الأجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عمّا كانت عليه قبله وإنكار هذا مكابرة.

[931] Ben şöyle derim: Eğer artan parçaların girmeden sonra aslî parçalara bitişmesi, toplamı kendinde tek bir bitişik haline getirecek şekilde ise doğrusu cevaplayanın söylediğidir, aksi halde İmâm Râzî'nin söylediğidir. Bil ki büyüme ve erime, niceliksel hareketlerden sayıldığında şişmanlama ve zayıflama da niceliksel hareketlerden sayılmalıdır.

[932] Hareketin gerçekleştiği kategorilerin *ikincisi, niteliktir. Nitelikteki hareketin* terminolojideki *adı, istihâledir. Buna örnek, üzümün kararması ve suyun ısınmasıdır.* Buna göre cisim, bir nitelikten diğerine derece derece intikal etmiştir. Dolayısıyla burada iki şey bulunmalıdır. Birincisi, cismin bir nitelikten diğerine intikali; ikincisi ise bu intikalin ani değil, derece derece olmasıdır. *Bir kısım insanlar bunu* yani cismin bir nitelikten diğerine intikalini *inkâr etmiş ve şu iddiada bulunmuştur:* Duyunun tanıklığıyla iki nitelikten birinin diğerine dönüşmesi şeklinde idrak edilen *bu durum,* nitelikteki bir değişim ve dönüşüm değil, aksine söz gelişi soğukluk gibi *birinci sıfatla nitelenen parçaların gizlenip* mesela sıcaklık gibi *diğer sıfatla nitelenen parçaların açığa çıkmasıdır.* Birinci nitelikle nitelenen ile diğer nitelikle nitelenen parçaların *bu iki kısmı o* cisimde *daima mevcutturlar. Fakat açığa çıkan parçalar* ve bunların nitelikleri *duyuyla algılanmakta; gizlenen parçalar* ve bunların nitelikleri *duyuyla algılanmamaktadır.* Bu kimseler yani gizlenme ve açığa çıkma taraftarları şunu iddia etmişlerdir: Cisimlerde sırf yalın olan bir şey bulunmaz, aksine her cisim, bütün farklı tabiatlarla karışıktır, fakat bu tabiatlardan hangisi onda baskın ve açık ise onun adıyla adlandırılır. Cisimde bastırılmış durumdakinin cinsinden bir şey, baskın olan tabiatla karşılaştığında bastırılmış durumdaki gizlenmekten çıkar ve baskına karşı direnmeye çalışarak açığa çıkar. O kimseler, bu görüşle istihâle ve oluş-bozuluşu inkâr etmeye tevessül etmişlerdir.

[933] *Bu* görüş *yanlıştır. Aksi halde sıcak parçalar,* son derece *soğuk hatta donmuş suda gizlenmiş olacaktır. Oysa bu, zorunlu olarak yanlıştır. Bununla birlikte* yanlışlığına dikkatini çekiyor ve diyoruz ki, sıcak parçaların soğuk suda gizlenmesi doğru olsaydı *elini ona sokan kimsenin onun* içindeki

[٩٣١] أقول: إن كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالأصلية على وجهٍ يصير به المجموع متصلاً واحداً في نفسه فالصواب ما قاله المجيب وإلا فالقول ما قاله الإمام. واعلم أنه إذا عدّ النمو والذبول من الحركات الكمّية فالوجه أن يعدّ السمن والهزال منها أيضاً.

[٩٣٢] الثانية من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف وتسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يتسوّد العنب ويتسخّن الماء فقد انتقل الجسم من كيفيةٍ إلى أخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من أمرين؛ أحدهما انتقال الجسم من كيفيةٍ إلى أخرى، وثانيهما أن لا يكون ذلك الانتقال دفعةً بل تدريجاً، ومن الناس من أنكر ذلك أي انتقال الجسم من كيفيةٍ إلى أخرى فالحار عنده لا يصير بارداً ولا البارد حارّاً وزعم أن ذلك الذي يدرك من انقلاب أحدهما إلى الآخر بشهادة الحس ليس تغيراً وانقلاباً في الكيفية بل هو كمونٌ واستتار لأجزاءٍ كانت متصفةً بالصفة الأولى كالبرودة مثلاً وبروزٌ وظهورٌ لأجزاءٍ كانت متصفةً بالصفة الأخرى كالحرارة مثلاً، وهما أي هذان القسمان من الأجزاء أعني المتصفة بالصفة الأولى والمتصفة بالصفة الأخرى موجودان فيه أي في ذلك الجسم دائماً إلا أن ما يبرز منها أي من تلك الأجزاء يحسّ بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها. وهؤلاء أعني أصحاب الكمون والبروز زعموا أن الأجسام لا يوجد فيها ما هو بسيطٌ صرف بل كل جسم فإنه مختلطٌ من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه فإنه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر، وتوصلوا بذلك إلى إنكار الاستحالة وإنكار الكون والفساد.

[٩٣٣] وهذا القول باطل وإلا لكانت الأجزاء الحارة كامنةً في الماء البارد جداً بل وفي الجمد أيضاً وأنه ضروري البطلان، ومع ذلك ننبّهك على بطلانه ونقول: إن صح كمون الأجزاء الحارة في الماء البارد فمن أدخل يده فيه كان يجب أن

sıcaklığını hissetmesi veya elini sokan kimsenin farklılığı algılayacağı şekilde *suyun soğukluğunun azalması gerekirdi.* Oysa böyle bir şey yoktur. Çünkü kişi bazen suyun içini dışından daha soğuk bulmaktadır. *Yine bir kıvılcım bir kibrit dağını bütünüyle ateşe çevirir.* Bunu gözümüzle görürüz *ve zorunlu olarak biliriz ki,* onda gördüğümüz *bu* ateşin *hepsi, onda gizli değildi.* Eğer o dağda söz konusu ateş parçalarının bir kısmı olsaydı onu yakardı. O halde onda ateşin meydana gelişi, gizlilikten açığa çıkma şeklinde değil, oluş yoluyladır.

[934] Karışım görüşünü savunanlardan bir grup düşünür şu görüşe vardılar: Mesela sıcak soğuduğunda sıcak parçalar onu terk eder. Onların bir kısmı ise şöyle demiştir: Ateş parçaları cisme dıştan girdikten sonra cisim sıcak hale gelir. Bir kısmı da şöyle demiştir: Cismin parçalarının bir kısmı ateşe dönüşür veya su parçalarıyla karışır. İşte bu grup, istihâleyi değil, oluş ve bozuluşu kabul edenlerdir. Kavrayışlı bir kimsenin kolayca anlayacağı üzere bu görüşler de yanlıştır. O halde cisimlerin bir nitelikten diğerine intikalinin doğruluğu ortaya çıkmaktadır. Bu intikalin derece derece oluşuna gelince sanki onlar bu hususta suyun yavaş yavaş ısınması gözlemiyle ikna olmuşlardır.

[935] Bu kategorilerin *üçüncüsü konumdur. Buna örnek, feleğin kendi ekseni etrafında dönmesidir. Felek* bu hareketiyle *bir mekândan diğerine gitmez* ki hareketi mekânsal hareket olsun. *Fakat bu hareketle feleğin konumu değişir.* Zira bu hareketle feleğin parçalarının kendisi dışındaki şeylere nispeti değişir. Bu şeyler ister kuşatan ister kuşatılan şeyler olsun fark etmez. Söz konusu nispet değişince bu nispet sayesinde meydana gelen durum da değişir. İşte bu durum, konumdur. İbn Sînâ'nın sözleri, konumsal hareketi keşfedenin önceki filozoflar değil kendisi olduğunu vehmettirmektedir. Fakat durum böyle değildir. Zira Fârâbî *Uyûnu'l-Mesâil*'de feleklerin hareketlerinin dairesel ve konumsal olduğunu söylemiştir.

[936] Feleğin *her bir parçasının hareketinin* mekânsal bir hareket olması *sorunludur* ve düşünmeyi gerektirir.

[937] *Onlardan kimisi şöyle demiştir: Feleğin bilfiil bir parçası yoktur* aksine varsayımsal parçaları vardır. *Şu halde nasıl olup da* dışta varlığı bulunmayan şey dışta *hareket edebilir. Aksine* feleğin parçalarının *bu* hareketi, parça varsayımsal olmakla birlikte

يحسّ بحرّه أي بحرّ باطنه **أو يقل برده** بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل إذ ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره، **وأيضاً فإن شرراً إذا صادف جبلاً من كبريت صير كله ناراً** مشاهدة، **ونعلم بالضرورة أن ذلك** الذي نشاهده فيه من النار **كله لم يكن كامناً فيه** كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الأجزاء النارية لأحرقته فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون.

[٩٣٤] وذهب جماعةٌ من القائلين بالخليط إلى أن الحارّ مثلاً إذا صار بارداً فقد فارقته الأجزاء الحارة، ومنهم من قال: الجسم إنما يصير حارّاً بدخول أجزاء نارية فيه من خارج، ومنهم من قال: تنقلب بعض أجزائه ناراً ويختلط بالأجزاء المائية؛ فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال أيضاً باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة وحينئذٍ فقد صحّ انتقال الأجسام من كيفيةٍ إلى أخرى. وأما أن ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء إلى السخونة يسيراً يسيراً.

[٩٣٥] **الثالثة** من تلك المقولات **الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج** بهذه الحركة **عن مكانٍ إلى مكان** لتكون حركته أينية **و** لكن **يتبدّل بها وضعه** لأنه يتغير بها نسبة أجزائه إلى أمورٍ خارجةٍ عنه إما حاوية وإما محوية، وإذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع. وكلام ابن سينا يوهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الأمر كذلك فإن الفارابي قال في عيون المسائل: حركات الأفلاك دوريةٌ وضعية.

[٩٣٦] **وفي حركة كل جزءٍ منه** أي من الفلك حركة مكانية **نظرٌ** وتأمل.

[٩٣٧] **فمنهم من قال: لا جزء له بالفعل** بل بالفرض **فكيف يتحرك** في الخارج ما لا وجود له فيه **بل ذلك** أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضاً

mevhûm bir durumdur. Kimisi de şöyle demiştir: Üst ve alt yarımlar yer değiştirmektedir. Hareket etmemelerine rağmen parçaların kuşatan ve kuşatılan durumundaki *dış şeylere nispetinin değişmesi mâkul değildir.* Çünkü söz konusu yer değiştirme ve değişimin ilkesi, parçaların dışındaki şeylerle değil, bizzat o parçalarla kâimdir. *Bunu derinlemesine düşün* ki bu iki görüşten hangisinin doğru olduğunu göresin.

[938] Eğer "ikinci görüşe göre feleğin parçalarından her biri, mekânsal olarak hareket ettiğinde feleğin de mekânsal olarak hareket etmesi gerekir" dersen ben şöyle derim: Parçaların mekânlarından hareket etmesinden onların toplamının da böyle olması gerekmez. Yıldızlara gelince bunlar, mekânın boyut olduğu görüşüne göre mekânsal olarak hareket ederler. Bir şeyin çevresinde dönen şeyin hareketi mekânsal bir hareket olup hiç şüphesiz bu hareketle mekânlar değişmesine rağmen bu şeyin hareketine dairesel dendiği gibi yıldızların hareketlerine de dairesel denir.

[939] Kategorilerden *dördüncüsü mekândır. Bu* mekânda hareket etme, *kelâmcının hareket adını verdiği nukledir.* Kelâmcılar hareket dediklerinde bununla nukle adı verilen mekânsal hareketi kastederler. Bu anlam, dil ehlinin kullanımlarından da ilk anlaşılan şeydir. Yine kelâmcılar niceliksel ve niteliksel harekete değil de konumsal harekete bazen hareket derler.

[940] Sonra hareket hususunda genel bir şüphe vardır. Bu şüphe şöyle denmesidir: Mekânda hareket eden şey, şayet mesafenin başından sonuna değin tek bir mekâna sahipse mekânda hareket etmiyordur, bilakis sâkindir ve tek bir mekânda durmaktadır. Yok eğer onun farklı mekânları varsa ya o mekânların birinde bir andan fazla durmaktadır ya da durmamaktadır. Şayet duruyorsa onun hareketi kesilmiştir. Durmuyorsa her bir mekânda yalnızca bir an durmaktadır. Kuşkusuz o anlık mekânlar, birbiri ardına gelmektedir. Çünkü bir zamanla bölündükleri ve o zamanda söz konusu mekânların hiçbiri bulunmadığında o mekânsal hareketin kesilmesi gerekir. O mekânlar peş peşe geldiklerine göre anlar da peş peşe gelecektir. Halbuki bu, filozoflara göre yanlıştır.

أمرٌ موهوم، ومنهم من قال: بتبادل النصفين الأعلى والأسفل وتغير نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة الحاوية أو المحوية **مع عدم حركتها غير معقول** لأن مبدأ هذا التبادل والتغير قائمٌ بتلك الأجزاء لا بالأمور الخارجة عنها **فعليك بالتأمل** حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين.

[٩٣٨] فإن قلت: إذا كان كل واحدٍ من أجزائه متحركاً حركةً مكانية على القول الثاني لزم أن يكون الفلك أيضاً متحركاً حركةً مكانية. قلتُ: ليس يلزم من تحرك الأجزاء عن أمكنتها وأينها أن يكون مجموعها كذلك، وأما الكواكب فهي متحركةٌ حركة أينية على القول بأن المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع أنها حركةٌ مكانية تتبدّل بها أمكنة بلا شبهة.

[٩٣٩] **الرابعة** من تلك المقولات **الأين وهو** أي التحرك في الأين **النقلة التي يسمّيها المتكلم حركة** فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضاً، وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية.

[٩٤٠] ثم إن في الحركة شبهة عامة هي أن يقال: المتحرك في الأين إن كان له من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد فليس متحركاً في الأين بل هو ساكنٌ مستقرٌ على أينٍ واحد، وإن كان له أيون متعددة فإما أن يستقر على واحدٍ من تلك الأيون في أكثر من آنٍ واحد فقد انقطعت حركته، وإما أن لا يستقر فلا يكون في كل أين إلا آناً واحداً، ولا شك أن تلك الأيون الآنية متعاقبة متتالية إذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الأيون لزم انقطاع تلك الحركة الأينية، وإذا كانت تلك الأيون متعاقبةً كانت الآنات متتالية وهو باطلٌ عندهم.

[941] Aynı şekilde niceliksel, konumsal ve niteliksel hareket hakkında da böyle söylenir ve bu sorundan kurtulmanın yegane yolu şöyle demektir: Mekânda hareket eden şey, mesafenin başından sonuna değin süregiden tek bir mekâna sahiptir. Bu mekân, onun başlangıç ile son arasında bulunmasıdır. Fakat o, istikrarlı değildir, aksine mesafenin sınırlarına nispeti değişmekte ve sınırlarının çoğalmasına bağlı olarak çoğalmaktadır. Nasıl ki mesafenin sınırları varsayımsal olarak çoğalıyorsa mekânlar da varsayımsal olarak çoğalmaktadır. Nasıl ki mesafede birbiriyle buluşan ve aralarında hiçbir mesafe bulunmayan iki sınır varsaymak mümkün değilse aynı şekilde o süregiden mekânda da birbiriyle bitişik iki mekân varsaymak mümkün değildir. Aksine o süregiden mekânda varsayılan her iki mekân arasında başka mekânlar varsaymak mümkündür. Nitekim bir çizgi üzerinde varsayılan iki nokta arasında başka noktalar varsaymak mümkündür. Bu durumda ne anların peş peşe gelmesi ne hareketin kesilmesi ne de hareketlinin sâkin olması gerekir. Aynı şekilde tek bir kararsız nitelikte hareket eden şey için de böyle söyleriz. Onun için varsayılan her bir anda başka bir varsayılan nitelik olacaktır. O kararsız nitelikte iki bitişik nitelik varsayılması mümkün değildir, aksine nasıl ki zamanda varsayılan her iki an arasında başka anların varsayılması mümkünse o nitelikte varsayılan her iki nitelik arasında da başka niteliklerin varsayılması mümkündür. Dolayısıyla söz konusu mahzurların hiçbiri ortaya çıkmaz.

[942] *Diğer kategorilerde hareket gerçekleşmez. Kuşkusuz cevherin sûreti* başka sûretle *değişir.* Fakat bu değişim ilerde geleceği gibi tedrîcî değil, anlıktır. Dolayısıyla da cevherde hareket kabilinden değil, oluş ve bozuluş kabilindendir. Sûretin değişmesini *bir kelâmcı reddetmiş* ve şöyle demiştir: Cevherlerde ne oluş ne de bozuluş vardır. Cevherde gerçekleşen değişim, onun sûretlerinde değil niteliklerindedir. Böylece bu kelâmcı, oluşu inkâr ederken *istihâleyi kabul etmiştir. Bu* kelâmcı *şöyle diyen kimsedir: "Unsur tektir* ve bu tek unsur *ya ateştir ve diğer* unsurlar *yoğunlaşma* yani farklı derecelerde kıvamın kalınlaşması *yoluyla* bu unsurdan meydana gelmiştir. Buna göre hava, ateşe nispetle yoğundur, su havadan daha yoğun ve toprak da sudan daha yoğundur. *Yahut söz konusu tek unsur topraktır ve diğerleri genleşme* yani kıvamın incelmesi *yoluyla* ondan oluşmuştur. *Veya o* tek unsur, sözü edilen iki unsur *arasındadır.*

[٩٤١] وهكذا يقال في الحركة الكمّية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها إلا بأن يقال: للمتحرك في الأين من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطاً بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل تختلف نسبته إلى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها، وكما أن حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الأيون بحسب الفرض، وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدّان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلاً كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الأين المستمر أينان متصلان بل كل أينين مفروضين في ذلك الأين المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون أُخر، كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكناً. وكذا نقول: للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آنٍ يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة، ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن أن يفرض فيما بينهما كيفيات أُخر، كما أن كل آنين يفرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آنات أُخر فلا يلزم شيء من المحذورات.

[٩٤٢] **وباقي المقولات لا تقع فيها حركة أما الجوهر فلا شك أنه تتبدل صورته** بصورةٍ أخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر، **ومنعه** أي منع تبدل الصورة **بعض المتكلمين** وقال: لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها إنما هو في كيفياتها دون صورها فأنكر الكون **وسلم الاستحالة، وهو** أي ذلك البعض **من قال: العنصر واحد** وذلك الواحد؛ **إما النار والباقية** من العناصر إنما حصلت من النار **بالتكاثف** أعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فإن الهواء كثيفٌ بالقياس إلى النار والماء أكثف منه والأرض أكثف من الماء **أو الأرض والباقية** تكوّنت منها **بالتخلخل** أي برقّة القوام، **أو هو** أي ذلك الواحد **متوسطٌ** بين العنصرين

Bu aradaki unsur ise ya su ya da havadır. *Diğerleri hem yoğunlaşma hem de genleşme yoluyla* ondan oluşmuştur. Buna göre o tek unsurun su olduğu varsayılırsa toprağın oluşumu yoğunlaşmayla, diğerlerinin oluşumu ise genleşmeyledir. Onun hava olduğu varsayılırsa ateşin oluşumu genleşmeyle ve diğerlerinin oluşumu yoğunlaşmayladır. Temel işlevi gören bu unsurda bulunan unsursal *tabiat, bütün durumlarda* yani yoğunlaşma ve genleşmenin bütün mertebelerinde *varlığını sürdürür.* Dolayısıyla değişim kesinlikle sûretlerde değil, niteliklerdedir."

[943] *İbn Sînâ* bu kelâmcının görüşünü *iki şekilde çürütmüştür. Birincisi:* İlerde öğreneceğin gibi daha sonra *kanıtlanacağı üzere* cisimlerden *oluş ve bozuluşa* yani sûretin yerini başka bir sûrete bırakmasına *konu olabileceklerin hepsi,* cismin mekânından çıkışını gerektiren *doğrusal harekete de konu olabilir. Bu* tümel olumlu, düz döndürmeyle *şu sözümüze döndürülür: Doğrusal harekete konu olabilecek her şey, oluş ve bozuluşa da konu olabilir.* O halde bir kısım cisimlerde sûretlerin değişmesi sübût bulmuş ve bunun imkânsız olduğu görüşü çürümüştür.

[944] *İkincisi:* Mesela su gibi unsurlardan oluşan *cismin belirli bir parçasının* bu cismin *doğal* mekânının parçalarından belirli *bir mekânda bulunması,* o parçanın *sûretinden dolayıdır. Bu* bulunmanın o parçanın sûretine dayanması *da ancak* o sûret *sonradan meydana geldiğinde düşünülebilir.* Çünkü o bulunmanın, sûret olması bakımından sûretin zâtına dayanması mümkün değildir. Zira biz, sûret bakımından eşit parçaların farklı mekânlarda bulunduğunu gözlemliyoruz. Yine o parçayı o mekâna taşıyan bir taşıyıcıya dayanması da mümkün değildir. Çünkü taşıyıcı olmadığını farz ettiğimizde unsurun parçaları, kendi mekânlarında bulunmuş olacaktır. Bu takdirde onların o mekânlarda bulunması için bir sebep olmalıdır. Oysa söz konusu belirli parçanın, oluşumunun başlangıcında, bir mekânda bulunmuş olmasından başka bir sebep yoktur. Bu parçanın fâilden meydana gelmesi, o mekânda gerçekleşmiş ve bundan sonra da sûretin gereği olarak o mekânda bulunmaya devam etmiştir. O parça, bu sûretle aynı durumda olan başka bir sûreti giyinmesi nedeniyle oluşumun başlangıcında o mekânda bulunmuştur. Böylece sonsuza dek gider.

المذكورين وهذا المتوسط إما الماء أو الهواء والبواقي تكوّنت منه بالتكاثف والتخلخل معاً فإن فرض أنه الماء كان حصول الأرض بالتكاثف، وحصول الباقيين بالتخلخل وإن فرض أنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف. والطبيعة العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الأصل محفوظةٌ ثابتة في الأحوال كلها أي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدّل في الصور أصلاً بل في الكيفيات.

[٩٤٣] وأبطله أي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين؛ الأول أنه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه أن كل ما يصح عليه من الأجسام الكون والفساد أعني تبدل الصورة بصورةٍ أخرى تصحّ عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه، وتنعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي إلى قولنا: بعض ما تصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبتت صحة تبدل الصور في بعض الأجسام وبطل القول بكونه محالاً.

[٩٤٤] الوجه الثاني؛ اختصاص الجزء المعيّن من الجسم العنصري كالماء مثلاً بحيز طبعاً أي بحيزٍ معيّن من أجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم إنما يكون لصورته أي صورة ذلك الجزء وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص إلى صورة ذلك الجزء أيضاً إنما يتصور إذا كانت تلك الصورة حادثة فإن ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند إلى ذات الصورة من حيث هي لأنّا نشاهد أن الأجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في أحيازٍ متباينة، ولا يجوز أن تستند إلى ناقلٍ نقل ذلك الجزء إلى ذلك الحيز؛ إذ لو قدّرنا عدم الناقل لكانت أجزاء العنصر حاصلةً في أحيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذٍ من سبب، ولا سبب سوى أن الجزء المعيّن كان في ابتداء تكوّنه حاصلاً في حيزٍ تخصّص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته، وإنما كان في ابتداء التكون حاصلاً في ذلك الحيز لكونه متصوراً بصورةٍ أخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا إلى ما لا نهاية له.

[945] *Birincinin cevabı:* Eğer asıl önerme hâricî önerme olarak alınmışsa bunun doğruluğunu men ederiz. Çünkü bize göre konunun varlığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla döndürmenin doğru olması gerekmez. *Şayet asıl önerme, hakiki önerme olarak alınmışsa doğrudur ve döndürme de aynı şekilde* hakikidir. *Ama* döndürmenin hakiki olarak doğruluğundan *hâricî olarak doğruluğu gerekmez. Çünkü* hâricî tikel olumlu, hakiki tikel olumludan *daha özeldir.* Daha özelin doğruluğu ise daha genelin doğruluğunu gerektirmez. *Dolayısıyla da varlık bildirmez.* Yani söz konusu açıklama, dışta oluş ve bozuluşa konu olabilecek bir cismin var olduğunu ifade etmez. Zira hakiki tikel olumlu, senin iddia ettiğin hâricî tümel olumsuzla birlikte doğru olabilir.

[946] *İkincinin cevabı, sonradan meydana gelmenin zorunluluğunu men etmektir.* Çünkü parçaları mekânlarına tahsis eden şeyin, ayrık bir şey olması mümkündür. Bunun hepsine nispetinin eşit olduğunu da men ediyoruz. Zira ayrığın, o parçalardaki söz konusu tahsisi gerektirecek şekilde birden çok olması mümkündür. O halde bu iki gerekçeden hiçbiri güvenilir değildir.

[947] Oluş ve bozuluşun reddini çürütmekte *güvenilecek şey, tecrübe ve bel bağlanacak şey, gözlemdir.* Çünkü tecrübe ve gözlem, unsurların bir kısmının diğerine dönüştüğünü göstermektedir. *Nitekim bu, ilerde* dördüncü mevkıfte *gelecektir.*

[948] *Sonra* "sûretin başka bir sûretle değişmesi tedrîcî olamaz ve dolayısıyla hareket değil, oluş ve bozuluştur" düşüncesini açıklamak amacıyla *şöyle deriz: Sûretler* tıpkı hareketin gerçekleştiği niteliklerde olduğu gibi sûretin mahallinin, taşıdığı sûretten daha güçlü olan başka bir sûrete doğru hareket etmesiyle *artmaz ve* sûretin mahallinin taşıdığı sûretten daha zayıf bir sûrete hareket etmesiyle *eksilmez.* Aksine sûretler, sûret mahallinin yavaş yavaş başka bir sûrete intikal etmesiyle gerçekleşen tedrîcî intikali hiçbir şekilde kabul etmez. İster bu başka sûret daha güçlü ister daha zayıf olsun fark etmez. *Çünkü* artma ve eksilmenin hatta tedrîcî intikâlin *ortasında şayet* kendisinden intikal edilen cevherin *türü varlığını sürdürmüşse değişim sûrette değildir* yani artma ve eksilme sûretin zâtında değildir, gerekleri ve sıfatlarındadır.

[٩٤٥] **وجواب الأول أن الأصل** إن أخذ خارجياً منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس **وإن أخذ حقيقياً صدق وكان العكس كذلك** أي حقيقياً أيضاً **ولا يلزم** من صدق العكس حقيقياً **صدقه خارجياً لأنه** أي الموجب الجزئي الخارجي **أخصّ** من الموجب الجزئي الحقيقي، وصدق الأخص لا يلزم صدق الأعم **فلا يفيد الوجود** أي فلا يفيد البيان المذكور أن في الخارج جسماً موجوداً يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي تدّعيها.

[٩٤٦] **وجواب الثاني منع وجوب الحدوث** لجواز أن يكون مخصص الأجزاء بأحيازها أمراً مفارقاً وتساوي نسبته إلى الكل ممنوع إذ يجوز أن يكون المفارق متعدداً على وجهٍ يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الأجزاء فلا اعتماد على شيءٍ من هذين الوجهين.

[٩٤٧] **بل المعتمد** في إبطال نفي الكون والفساد هو **التجربة والتعويل على المشاهدة** لدلالتهما على أن العناصر ينقلب بعضها إلى بعض **كما سيأتي** في الموقف الرابع.

[٩٤٨] **ثم نقول** في بيان أن تبدل الصورة بأخرى لا يجوز أن يكون تدريجياً فلا يكون حركةً بل كوناً وفساداً: **الصور لا تقبل الاشتداد** بأن يتحرك محل الصورة إلى الصورة أقوى منها **ولا التنقّص** بأن يتحرك محلها إلى صورةٍ أضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقاً بأن ينتقل محل الصورة إلى صورةٍ أخرى يسيراً يسيراً سواء كانت الأخرى أقوى أو أضعف أو مساوية **لأن في الوسط** أي في وسط الاشتداد أو التنقص بل في وسط الانتقال التدريجي **إن بقي نوعه** أي نوع الجوهر المنتقل منه **لم يكن التغير في الصورة** أي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها.

[949] Eğer “onun şahsı, varlığını sürdürmüşse” denilseydi daha kapsamlı olurdu. Onun türü veya şahsı varlığını sürdürememişse bu, sûretin yokluğudur, ne artması, ne eksilmesi ne de ondaki harekettir. Çünkü onun ardından başka sûretin meydana gelmesi gerekir. Bu bağlamda deriz ki, birbiri ardına gelen o sûretlerde şayet bir andan fazla var olanlar varsa sûretteki hareket durmuştur, aksi halde onların tamamının varlığı anlıktır. Bu durumda sûretler herhangi bir fasıla olmaksızın ardı ardına gelmişse anlar da peş peşe gelmiştir. Eğer birbiri ardına gelen iki sûret arasında sözü edilen anlık sûretlerden yoksun bir zaman varsa hareket kesintilidir.

[950] Bu delil, nitelik ve diğer kategorilerdeki hareketle nakzedilmiş ve ona şöyle cevap verilmiştir: Nitelikler ve diğer arazlar olmaksızın konunun varlığını sürdürmesi mümkündür. Dolayısıyla konunun söz konusu arazlardan yoksun olmasından, hareketli olduğu durumda hareketlinin bulunmaması gerekmez. Evet, bu, hareketli peş peşe gelen sûretlerden yoksun kaldığında gerekir. Çünkü sûretteki hareketli, ya cisimdir ya da maddedir. Cisim ve maddeden herhangi biri ise sûretsiz bir varlığa sahip değildir. Hareketlinin hareket ettiği esnada yok olması bedîhî olarak imkânsızdır.

[951] Ancak bu nakz sorunludur. Çünkü burada başka imkânsızlık daha gerekli olur. O da şudur: Konu, bir zamanda mesela peş peşe gelen niteliklerden yoksun olduğunda, daha önce söylediğimiz gibi, onun bu zamanda nitelikte hareketi yoktur. Çünkü hareket, hareketlinin ortadan kalkmasıyla ortadan kalktığı gibi hareketin bulunduğu şey ortadan kalktığında da ortadan kalkar. Hatta orada varlığı anlık olan niteliklerin bulunması gerekir ve bu niteliklerin hiçbiri, o anlar arasında gerçekleşen zamanlarda var olmaz. Böylesi bir şey hareket olarak adlandırılırsa hareket, zamana örtüşmez ve onun bölünmesiyle bölünmez.

[952] Oysa filozoflar, hareket, zaman ve mesafenin her biri diğerinin bölünmesiyle bölüneceği ve birinin bir parçasının diğerinin bir parçasının karşısında yer alacağı şekilde örtüştüğünü belirtmişlerdir. O halde böylesi, hareket olamaz. Çünkü hareketin gereğine sahip değildir. Bu sorundan kaçmanın yegane yolu daha önce geçen şu şeydir: Mesela nitelikte hareket eden şey, daha önce öğrendiğin gibi, hareketinin başı ile sonu arasında tek bir akıcı niteliğe sahiptir. Mahal şahsî varlığını sürdürmekle birlikte mahallindeki fertlerinin değiştiği böylesi akıcı hal, araz olmalıdır. Çünkü bu hal olmaksızın onun mahalli var olmaktadır. Şu halde

[٩٤٩] ولو قيل: إن بقي شخصه لكان أشمل وإن لم يبقَ نوعه أو شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها إذ لا بد أن يحصل عقيبها صورة أخرى. فنقول: تلك الصور المتعاقبة إن كان فيها ما يوجد في أكثر من آنٍ واحد فقد سكنت الحركة في الصورة وإلا كانت كلها آنية الوجود فإن تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات، وإن وجد فيما بين متعاقبين زمان خالٍ عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة.

[٩٥٠] ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات. وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الأعراض جائز فلا يلزم من خلوّه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لأن المتحرك في الصورة إما الجسم أو المادة ولا وجود لشيءٍ منهما خالياً عن الصورة، وكون المتحرك معدوماً حال كونه متحركاً محال بالبديهة.

[٩٥١] وفيه بحث لأنه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه إذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لأن الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا تكون هناك إلا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الأزمنة الواقعة بين تلك الآنات فإن سمّيت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقةً على الزمان منقسمةً بانقسامه.

[٩٥٢] وقد صرّحوا بأن الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعةً منه واقعة بإزاء قطعةٍ من الآخر فمثل هذه لا تكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها، ولا محيص عن ذلك إلا ما مرّ من أن المتحرك في الكيف مثلاً له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت، ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل أفراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد أن يكون عرضاً لتقوّم محله بدونه فلا تتصور

mahallerini kâim kılan sûretlerde hareket olduğu düşünülemez. *Yine hareketin* kendisiyle kâim olduğu hareketlinin *başlangıcı* hiç kuşkusuz hareketli olduğu zamanda *mevcuttur. Maddenin ise tek başına varlığı yoktur.* Çünkü madde ancak belirli bir sûretle belirli bir zât olarak meydana gelir. Dolayısıyla o, ancak hareketin başından sonuna değin belirli bir sûrete sahip olduğunda hareket edebilir. Bu durumda maddenin sûrette hareket etmesi zorunlu olarak imkânsızdır.

[953] Bazen şöyle denir: Maddenin şahsıyla meydana gelmesi, tek bir belirli sûretle değil, peş peşe gelen sûretlerle olur. Dolayısıyla onun hareketinin imkânsız olması gerekmez. Buna şöyle cevap verilir: Madde, o sûretlerden biriyle meydana gelmiş bir zâttır ve başka bir sûretle birlikte ise birinci zâttan başka, meydana gelmiş bir zâttır. Meydana gelmiş o zâtlardan herhangi biri ne hareket ne de bir halden diğerine geçiştir. Dolayısıyla kesinlikle hareket yoktur. Bu cevap, gördüğün gibi, heyûlânın yalnızca bilkuvve bir şey olup ancak belirli bir sûretle var olabileceği üzerine kuruludur. Zira filozoflara göre heyûlânın birliği, çoğalması, bitişikliği ve ayrılığı sûrete tâbidir. Eğer heyûlâ zâtında bilfiil meydana gelmiş olsaydı böyle olmazdı. Bu tartışmaya açıktır.

[954] *Göreliye gelince o, kendi başına* düşünülür *olmayan aksine bir başkasına tâbi olan bir tabiattır. Şayet görelinin tâbi olduğu şey, artma ve eksilmeyi kabul ediyorsa o da kabul eder. Aksi halde kabul etmez.* Yani görelilik, harekette hatta mutlak olarak değişimde iliştiği şeye bağlıdır. Çünkü iliştiği şeyde değişiklik olmadan görelilik değişseydi kendi başına düşünülürdü. Buna göre şayet görelilik, dört kategorilerden birine ilişseydi ondaki hareket, o kategoriye tâbi olarak gerçekleşir. Nitekim bir suyun başka bir sudan daha sıcak olduğu ve onun sıcaklığı diğerinin sıcaklığından daha zayıf oluncaya dek nitelikte hareket ettiği farz edildiğinde bu su, bir görelilik türünden yani daha güçlü olmaktan diğer görelilik türüne yani daha zayıf olmaya tedrici olarak geçmiştir. Bu durumda cisim, göreliliğin gerçek ilişenindeki yani nitelik kategorisine giren sıcaklıktaki hareketine tâbi olarak görelilikte hareket etmiştir. Aynı şekilde daha yüksek bir mekânda bulunan, sonra daha aşağı bir mekâna gelinceye dek mekânda hareket eden veya başka bir cisimden daha küçük büyüklüğe sahip olan, sonra

حركة في الصور المقوّمة لمحالها، وأيضاً فمبدأ الحركة أي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك موجودٌ لا محالة في زمان كونه متحركاً والمادة وحدها لا وجود لها فإن المادة لا تتحصل ذاتاً معينةً موجودة إلا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها إلا إذا كانت من مبدأ حركتها إلى منتهاها متصورة بصورةٍ معينة فيمتنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة.

[٩٥٣] وقد يقال: تحصل المادة بشخصها إنما يكون بصور متعاقبة لا بصورةٍ واحدةٍ معينة فلا يلزم امتناع حركتها، ويجاب بأنها مع إحدى تلك الصور ذاتٌ متحصلة، ومع صورةٍ أخرى ذاتٌ متحصلةٌ مغايرة للذات الأولى، وليس لشيءٍ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى فلا حركة أصلاً. وهذا الجواب كما ترى مبنيٌّ على أن الهيولى ليست إلا شيئاً بالقوة لا تتحصل موجودة إلا بصورةٍ معينة لما ثبت عندهم من أن وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعةٌ للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلةً بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال.

[٩٥٤] وأما المضاف فطبيعة غير مستقلة بنفسها في المفهومة بل هي تابعةٌ لغيرها فإن كان متبوعها قابلاً للأشدّ والأضعف قبلهما المضاف أيضاً وإلا فلا يعني أن الإضافة تابعةٌ لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لأنها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلةً بالمفهومية؛ وعلى هذا فإن كانت الإضافة عارضةً لإحدى المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما إذا فرض أن ماءً أشدّ سخونةً من ماءٍ آخر، وتحرك في الكيف حتى صارت سخونته أضعف من سخونة الآخر فإن هذا الماء قد انتقل من نوع من الإضافة أعني الأشدّية إلى نوعٍ آخر منها أعني الأضعفية انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الإضافة تبعاً لحركته في معروضها الحقيقي أعني السخونة التي هي من الكيف، وكذلك إذا كان جسم في مكانٍ أعلى ثم تحرك في الأين حتى صار في مكانٍ أسفل أو كان أصغر مقداراً من جسم آخر ثم

ondan daha büyük miktara ulaşıncaya dek nicelikte hareket eden yahut en üstün konumunda bulunan, sonra en düşük konumuna ininceye dek hareket eden cisim de böyledir. Bu durumlarda da cisim, bir görelilikten diğerine tedricen ve göreliliğin iliştiği şeydeki hareketine tâbi olarak geçmektedir. Bu göreliliklerin tâbi oldukları şeyler kendiliklerinde değişmesine rağmen onların olduğu gibi kalması düşünülemeyeceği gibi göreliliklerin tâbi olduğu şeyler olduğu gibi kalmasına rağmen cismin bu göreliliklerde intikal ve değişimi de düşünülemez. Çünkü daha önce öğrenmiştin ki, göreliliğin iliştiği şeyde herhangi bir değişim yokken görelilik kendinde değişseydi o, kendi başına düşülebilirdi.

[955] Bu delil aynıyla diğer nisbî arazlarda da geçerlidir. Zira diğer nisbî arazlar da kendi başlarına düşünülemezler. Fakat bu delil, mekânda oluş ve konum kategorisiyle nakzedilir. Çünkü mekânda oluş ve konum, nisbî arazlardan olmakla birlikte bunlardaki hareket, herhangi bir şeye tâbi olmaksızın gerçekleşir. Bu takdirde şöyle deriz: Konunun bir göreliden diğerine tedricen geçmesi niçin mümkün olmasın? Çünkü onun kendi başına düşünülemiyor oluşu, bununla çelişmez.

[956] *Zamanda oluşa gelince* İbn Sînâ *en-Necât*'ta şöyle demiştir: "Onun cisimdeki varlığı, hareketi izler. Yani zamanda oluş, hareket vasıtasıyla cisme ilişir. Zira hareket ve değişime konu olmayan şeyin zamanda olması düşünülemez. *Nasıl olur da onda hareket gerçekleşebilir!* Çünkü onda hareket gerçekleşseydi harekete tâbi olmazdı." Buna şöyle itiraz edilmiştir: Zamanda oluşun, hareketin bir türü aracılığıyla cisme ilişmesi, cisimde ise hareketin başka bir türünün gerçekleşmesi mümkündür.

[957] Yine *en-Necât*'ta şöyle denilmektedir: "Her hareket, zamanda oluş içindedir. Bu durumda eğer zamanda oluşta da bir hareket olsaydı zamanda oluşun da başka bir zamanda oluşu bulunurdu. Oysa bu imkânsızdır. Zira bu, zamanın bir zamanının olmasını gerektirir." Buna şöyle itiraz edilmiştir: Zamanda oluşun zamana ilişmesi, tıpkı öncelik ve sonralığın ilişmesi gibi, başka bir zaman nedeniyle değil, zamanın zâtı gereği olabilir.

[958] İbn Sînâ *eş-Şifâ'da* şöyle demiştir: Öyle görünüyor ki zamanda oluştaki intikal, anlıktır. Çünkü *bir yıldan diğer yıla ve bir aydan diğer aya geçiş anlıktır.* Bunun nedeni şudur: Zamanın parçaları birbiriyle bitişiktir ve bu parçalar arasındaki ortak ayrıcı, andır. Bir anda ortak iki zaman farz edildiğinde o andan önce, konunun zamanda oluşu birinci zamana kıyasla devam etmekte iken o andan sonra,

تحرك في الكمّ حتى صار أعظم مقداراً منه أو كان على أشرف أوضاعه، ثم تحرك منه إلى وضعٍ هو أخسّ أوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور أيضاً من إضافةٍ إلى أخرى تدريجياً وتبعاً لحركته في معروضها، وكما لا يتصور بقاء هذه الإضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في أنفسها لا يتصور أيضاً انتقال الجسم وتغيره في هذه الإضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من أنها لو تغيرت في أنفسها بلا تغيرٍ في معروضها لاستقلّت بالمفهومية.

[٩٥٥] وهذا الدليل بعينه جارٍ في سائر الأعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوضٌ بالأين والوضع فإنهما من الأعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء وحينئذٍ نقول: لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضافٍ إلى آخر تدريجياً فإن كونه غير مستقلٍ بالمفهومية لا ينافي ذلك.

[٩٥٦] **وأما متى فقال** ابن سينا **في النجاة: إن وجوده للجسم يتبع الحركة** أي ثبوته له بتوسط الحركة فإن ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى **فكيف تقع فيه الحركة** إذ لو وقعت فيه لم يكن تابعاً لها، واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتوسط نوعٍ من الحركة ويقع فيه نوعٌ آخرٌ منها.

[٩٥٧] وفي النجاة أيضاً أن كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال إذ يلزم أن يكون للزمان زمان. واعترض بأنه يجوز أن يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمانٍ آخر كعروض القبلية والبعدية.

[٩٥٨] **و** قال **في الشفاء**: يشبه أن يكون الانتقال في متى دفعياً إذ **الانتقال من سنةٍ إلى سنة ومن شهرٍ إلى شهر يكون دفعة** وذلك لأن أجزاء الزمان متصلٌ بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فإذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس إلى الزمان الأول، وبعده

konunun zamanda oluşu ikinci zamana kıyasla devam etmektedir. O an, birincinin varlığının sonu iken ikincinin meydana gelişinin başlangıcıdır. Dolayısıyla intikalde tedrîcîlik yoktur. Bu açıklamaya şu eleştiri yönelir: Mesafenin parçaları arasındaki ayrıcı, bölünmeyen sınırlardır. Bu durumda o parçaların bir kısmından diğerine intikal de anlık olacaktır. Fakat aralarında bölünen bir mesafe bulunan iki mekân farz ettiğimizde birinden diğerine intikal, tedrîcî olur. Dolayısıyla sabah ve akşam gibi aralarında zaman bulunan iki zamanın birinden diğerine intikalde de durum aynıdır. Bu intikal anlık değil, tedrîcî olur.

[959] Sonra İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da şöyle demiştir: "Öyle görünüyor ki, zaman oluşun durumu, şu hususta göreliliğin durumu gibidir: Zamanda oluştaki intikal, nicelik ve nitelik gibi başka bir şeydeki intikale tâbidir. Buna göre değişim önce o şeyde gerçekleşir ve zaman da bu değişimin gereği olur. Böylece birinci şey sebebiyle zamanda değişim olur."

[960] Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *Zamanda oluş,* başka bir şeye tâbi olmak sûretiyle hareketi kabul etmede *görelilik gibidir. Çünkü o, iliştiği şeye bağlı bir nispettir* ve dolayısıyla kendi başına ne düşünülür ne de değişebilir. Bu görüşteki sorunu öğrenmiştin.

[961] *Sahiplik de böyledir.* Bu da değişim ve süreklilik hususunda iliştiği şeye tâbi nisbî bir kategoridir.

[962] *Etkileme ve etkilenme kategorilerine gelince bir düşünür bunlarda hareket olduğunu söylemiştir. Fakat* bu düşünürün görüşü *şöyle çürütülmüştür:* Mesela *ısınmadan soğumaya doğru intikal eden şeyin ısınması sürekli değildir. Aksi halde iki zıdda beraberce yönelme durumu ortaya çıkar.* Çünkü soğuma soğukluğa doğru yöneliş iken ısınma sıcaklığa doğru yöneliştir. Tek bir şeyin ise tek bir zamanda iki zıdda yönelmesi imkânsızdır. Isınma sürekli olmadığına göre soğuma ancak ısınma durduktan sora var olabilir. *Dolayısıyla* tıpkı birbirine zıt iki mekânsal hareket arasında olduğu gibi *bu ikisi arasında bir sükûn zamanı vardır.* Şu halde orada ısınmadan soğumaya doğru kesintisiz bir şekilde devam eden bir hareket yoktur. Isıtma ve soğutmada da durum böyledir.

يستمر له متاه بالقياس إلى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الأول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال. ويرد عليه أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدودٌ غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الأجزاء إلى بعض دفعياً أيضاً، ولكن إذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما إلى الآخر تدريجياً فكذا الحال في الانتقال من زمانٍ إلى زمانٍ آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلاً فإنه يكون تدريجياً أيضاً لا دفعياً.

[٩٥٩] ثم قال في الشفاء: ويشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال فيه يكون تبعاً للانتقال في شيءٍ آخر من كمٍّ أو كيف فيقع التغير في ذلك الشيء أولاً ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.

[٩٦٠] وإليه أشار بقوله: **وهو** أي متى **كالإضافة** في قبول الحركة على سبيل التبعية **لأنه نسبةٌ تابعةٌ لمعروضها** فلا يستقل بالمفهومية والتبدل، وقد عرفت ما فيه.

[٩٦١] **وكذا الملك** فإنه أيضاً مقولةٌ نسبيةٌ تابعةٌ لمعروضها في التبدل والاستقرار.

[٩٦٢] **وأما** مقولتا: **أن يفعل وأن ينفعل فأثبت بعضهم فيهما الحركة وأبطل** قول هذا المثبت **بأن المنتقل من التسخّن إلى التبرّد** مثلاً **لا يكون تسخّنه باقياً وإلا لزم التوجه إلى الضدين معاً** لأن التبرّد توجهٌ إلى البرودة والتسخّن توجهٌ إلى السخونة ومن المحال أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجهاً إلى الضدين، وإذا لم يكن التسخّن باقياً فالتبرّد لا يوجد إلا بعد وقوف التسخّن **فبينهما زمان سكون** كما بين الحركتين الأينيتين المتضادتين فلا تكون هناك حركةٌ من التسخّن إلى التبرّد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد.

[963] Bir kimse şöyle diyebilir: Isınmanın güçlülük ve zayıflık bakımından muhtelif dereceleri vardır. Buna göre ısınan şey bir dereceden daha zayıf bir dereceye intikal edebilir ve böylece yavaş yavaş soğuma derecelerinden birine ulaşabilir. Bu durumda ne iki zıdda yöneliş ne de hareket edildiği esnada hareketin kesilmesi gerekir, aksine hareket, bittiğinde kesilir.

[964] *Doğrusu şudur: Bu ikisindeki* hareket, başka şeylerdeki *harekete tâbidir.* Çünkü bu ikisi de nisbî bir hal olup süreklilik ve değişimde müstakil değildirler. Dolayısıyla o ikisindeki hareket, *ya ister irade ister tabiat olsun güçteki harekete ya aletteki harekete ya da kâbildeki harekete* tâbidir. Bunun nedeni şudur: Azim yavaş yavaş tükenebilir; tabiat da böyle olabilir; alet de aynı şekilde yorulabilir. Bütün bu formlarda durum önce irade veya tabiatta yahut alette tedricen değişir, sonra bu değişimi fâillikteki tedrîcî değişim izler. Kâbile gelince onun fiilin tamamına yönelik kabul ve istidâdı yavaş yavaş azalabilir. Bu durumda hareket önce onda gerçekleşir ve onu fâillikteki hareket izler. Sen, etkideki değişimin etkilenmedeki değişimi gerektirdiğinin ve dolayısıyla her iki kategorideki hareketin de tâbi olarak gerçekleştiğinin farkındasın.

Dördüncü Maksat:
[Doğal Hareketin Nedeni Cisimlik Değildir]

[965] *Doğal hareketin nedeni, cisimlik değildir. Aksi halde* cisimlik *devam ettiği sürece bu hareket devam eder* ve cisimlerin sükûnu imkânsız olurdu. Çünkü şeyin tek başına zâtının gereği, şey devam ettiği sürece devam eder. *Yine cisimlik* bütün *cisimleri kuşatır. Hareket ise* cisimlerin tamamını kuşatmayıp bir kısmına *özgüdür.* Zira bir kısım cisimler dâima sâkindir. *Ayrıca* cisimliğin neden olması durumunda bütün cisimlerin doğal hareketin *yönünde birleşmesi gerekir. Oysa bu gerek doğru değildir.* Çünkü doğal hareketlerin yönleri farklıdır. Bir kısım doğal hareketler yukarıya doğru, bir kısmı da aşağıya doğrudur. Bu iki delil, cisimliğin bütün cisimler arasında ortak olduğuna dayalıdır. Bunun eleştirisi ilerde gelecektir. *Yine* cisimliğin nedeni olduğu hareket *ya*

[٩٦٣] ولقائلٍ أن يقول: إن التسخّن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينتقل المتسخّن من مرتبةٍ إلى أضعف منها وهكذا إلى أن يصل بالتدريج إلى مرتبةٍ من مراتب التبرّد فلا يلزم التوجه إلى الضدين ولا انقطاع الحركة في أثنائها بل عند انتهائها.

[٩٦٤] والحق أنهما أي الحركة فيهما تبع الحركة في غيرهما لأنهما أيضاً حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعةٌ للحركة إما في القوة إرادةً كانت أو طبيعة أو في الآلة، وإما في القابل وذلك لأن العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكلّ هكذا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال أولاً إما في الإرادة أو في الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك، وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئاً فشيئاً فتقع الحركة فيه أولاً وتتبعها الحركة في الفاعلية كذلك وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئاً فشيئاً فتقع الحركة فيه أولاً وتتبعها الحركة في الفاعلية، وأنت خبيرٌ بأن التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر فتقع الحركة في المقولتين تبعاً.

المقصد الرابع

[٩٦٥] العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية وإلا دامت الحركة بدوامها أي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الأجسام لأن مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها وأيضاً فالجسمية عامةٌ للأجسام كلها والحركة مختصةٌ ببعضها غير عامة لها فإن من الأجسام ما هو ساكنٌ دائماً وأيضاً فيلزم على تقدير كون الجسمية علة اتحادها في الجهة أي اتحاد الأجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لأن جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها إلى الفوق وبعضها إلى التحت. وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الأجسام وسيأتي الكلام عليه. وأيضاً فلأنها أي الحركة التي علتها الجسمية إما

bir amaca yöneliktir ya da bir amaca yönelik değildir. Bir amaca yönelik olması durumunda bu amaç meydana geldiği *esnada* hareketin nedeni olan *cisimlik devam etmesine rağmen hareket kesilir. Bu da* ma'lûlün illetinden *geri kalmasını gerektirir. Bir amaca yönelik olmaması durumunda ise* cisim *ya* aynı anda *bütün yönlere doğru hareket eder ki bu,* zorunlu olarak *imkânsızdır ya da bir kısım yönlere doğru hareket eder ki bu, müreccihsiz tercihtir.*

[966] Doğal hareketin nedeni tek başına *doğa da değildir. Çünkü doğa sâbit* ve süreklidir. *Bu takdirde onun* zâtı nedeniyle gerektiği *ma'lûlünün de sâbit olması gerekir. Oysa hareket sâbit değildir.* Çünkü daha önce öğrendiğin gibi hareket, yenilenir ve kesintilidir. Ayrıca doğa devam ettiği sürece hareketin devam etmesi gerekir ki bu durumda doğası gereği hareket eden cisimlerin durması imkânsız olur. Bu takdirde hiçbir mekân doğal olamaz. *Aksine o, uyumlu olmayan bir haldir* yani doğal hareketin nedeni, kendisiyle uyumlu olmayan bir halle birlikte olan doğadır. Çünkü bu hal, *uyumlu olanı amaçlayarak* ya yukarı fırlatılan taş gibi bulunduğu mekânı ya zorla ısıtılan su gibi bulunduğu niteliği ya hastalık nedeniyle eriyen şey gibi bulunduğu niceliği *doğası gereği terk eder.* Doğayla uyumsuz olan bütün bu durumlar devam ettiği sürece, doğa cismi uyumlu duruma ulaştırmak için hareket ettirir ve hareketin parçaları da amaçlanan duruma yakınlık ve uzaklığa göre farklılaşır. Doğa cismi uyumlu hale ulaştırdığında doğal hareket kesilir. Çünkü doğal hareketin illetinin iki parçasından biri yani uyumsuz halle birliktelik ortadan kalkmıştır. Filozoflar böyle demiştir.

[967] Onlara şu eleştiri yönelir: *Uyumlu,* amaçlanan *bir gayedir. Gaye ise ancak irâdî harekette düşünülebilir.* Çünkü gayenin farkında olmak gerekir ki o, amaçlanabilsin. Buna göre kendisiyle birlikte farkındalığın bulunmadığı doğal hareket, uyumluyu talep olamaz. Doğanın bir amacı olmayınca geriye onun, kendisiyle uyumlu olmayan halle beraber hareketi gerektirmesi kalmaktadır. *Oysa bu sorunludur. Zira bu takdirde* doğal *hareketin bir yöne doğru oluşu, diğer yöne doğru olmasından evlâ değildir.*

[968] Bazen şöyle cevap verilir: Gayenin varlığı, farkındalık ve iradeye dayalı değildir. Bu cevabın özlü anlatımı şudur: Fiilin peşi sıra onun özü gereği bir şey gelirse bu şeye gaye denir. Şayet bu gayenin, fâilin bu fiili yapmaya teşebbüs etmesinde bir katkısı varsa ona fâile kıyas garaz denirken

لمطلوب فتنقطع الحركة **عنده** أي عند حصول ذلك المطلوب **مع بقاء الجسمية** التي هي علتها **فيلزم التخلف** أي تخلف المعلول عن علته، **وإما لا لمطلوب فيتحرك** الجسم حينئذٍ **إما إلى جميع الجهات** معاً **وأنه محال** بالضرورة **وإما إلى بعضها وأنه ترجيحٌ بلا مرجح**.

[٩٦٦] **وليست** علة الحركة الطبيعية هي **الطبيعة** وحدها **أيضاً لأنها ثابتةٌ** مستمرة **فيلزم ثبات معلولها** الذي تقتضيه لذاتها **والحركة ليست ثابتة** لما عرفت من أنها متجددة متقضية ويلزم أيضاً دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الأجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الأمكنة طبيعياً **بل هي حالة غير ملائمة** أي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة على مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فإن تلك الحالة **تترك طبعاً طلباً للملائم** إما في الأين فكالحجر المرمي إلى فوق، وإما في الكيف فكالماء المسخّن قسراً، وإما في الكم فكالذابل ذبولاً مرضياً فإن هذه الحالة المنافرة ما دامت باقيةً كانت الطبيعة محركةً للجسم لتردّه إلى الحالة الملائمة، وتختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فإذا أوصلته الطبيعة إليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء أحد جزئي علتها أعني مقارنة الحالة غير الملائمة. هكذا قالوا.

[٩٦٧] **ويتجه** عليهم أن يقال: **الملائم غايةٌ** مطلوبة **ولا تتصور** الغاية **إلا في الحركة الإرادية** إذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلباً للملائم، وإذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي أن تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة **وفيه إشكال إذ ليست الحركة** الطبيعية **إلى جهة حينئذٍ أولى من** الجهة **الأخرى**.

[٩٦٨] وقد يجاب بأن ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والإرادة. وتلخيصه أن الفعل إذا ترتب عليه أمرٌ ترتباً ذاتياً يسمى غاية له فإن كان له مدخل في إقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضاً بالقياس إليه وعلة

fiile kıyasla gaye illet denir. Bu durumda farkındalığa ihtiyaç duyan şey, gaye değil, gaye illettir. Zira gaye herhangi bir farkındalık olmaksızın meydana gelmiştir. Çünkü bazı mekânların cisimlerin bir kısmına uyumlu olmasında yadırganacak bir şey yoktur. Dolayısıyla cismin kendisiyle uyumlu mekânının dışında olduğu varsayıldığında onun doğası[20] uyumlu mekânına doğru hareketi gerektirir ve bu hareket, farkındalık ve iradeye dayalı irâdî bir talep değil, o mekâna yönelik doğal bir talep olur. Nitelikler, nicelikler ve bunların bir kısmının yalnızca bir kısım cisimlerle uyumlu olduğu hakkında da aynı şeyi söyleriz.

[969] Doğal hareket hakkında söylenen *bu şeylerden bilinir ki irâdî hareketin nedeni, nefis değildir, çünkü* nefis *sâbit* ve sürekli *olup farklılaşmaz.* Bu nedenle tek başına nefis, yenilenen ve sâbitesi bulunmayan hareketin nedeni olamaz. Nefis, nefis sahibi cisimlerin tek bir türünde farklılaşmaz. Oysa irâdî hareket o türde hatta türün bir ferdinde farklılaşır.

[970] *Yine irâdî hareketin nedeni,* nefiste meydana gelen *tümel tasavvur da değildir. Çünkü tümel tasavvurun tikel hareketlere nispeti eşittir.* Tümel tasavvurdan kaynaklanan irade de böyle tümel olup hareketin tikellerine nispeti eşittir. Dolayısıyla nefsin tasavvuru ve iradesi tümel iken o tikellerden hiçbiri nefisten çıkamaz. *Aksine* irâdî hareketin *nedeni,* tikel iradeleri doğuran *tikel tasavvurlardır. Buna göre Bağdat tarafına giden kimsenin her bir adımda tikel tasavvura tâbi tikel bir iradesi vardır.*

[971] Filozoflar demiştir ki bir mekâna yönelik ihtiyârî hareket, o hareketin toplamına ilişkin iradeyi izler. Sonra o hareketin gerçekleştiği mesafede bu mesafenin tikel parçalarına bölünmesini sağlayan tikel sınırlar varsayılabilir. Buna göre hareketli, hareketin toplamına ilişkin iradeden sonra belirli bir sınır tahayyül etme ihtiyacı duyar. Bu tahayyülden tikel bir irade doğar. Bu irade, mesafenin o sınırla bölünen parçasının katedilmesine ilişkindir. Böylece ardı sıra irade ve hareketi getiren tahayyüller peş peşe gelir ve nefisteki iradeler

غائية بالقياس إلى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة إلى الشعور دون الغاية فإنها قد تثبت بلا شعور إذ لا بعد في أن يكون بعض الأمكنة ملائماً لبعض الأجسام فإذا فرض خارجاً عن مكانه الملائم له اقتضت طبيعة الحركة إليه وتكون هذه الحركة طلباً طبيعياً لذلك المكان لا إرادياً موقوفاً على الشعور والإرادة؛ وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الأجسام.

[٩٦٩] **ويعلم من ذلك** الذي مرّ ذكره في الحركة الطبيعية **أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها** يعني أن النفس ثابتةٌ مستمرة فلا تكون وحدها علةً للحركة التي هي متجددة غير ثابتة، والنفس غير مختلفةٍ في نوعٍ واحد من الأجسام ذوات الأنفس مع اختلاف الحركة الإرادية في ذلك النوع بل في فرد منه.

[٩٧٠] **ولا أيضاً هي التصور الكلي** الحاصل للنفس **لأن نسبته إلى الحركات الجزئية سواء** وكذا الإرادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون إلا كلية متساويّة النسبة إلى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وإرادتها الكليتين **بل إنما هي** أي علة الحركة الإرادية**تصوراتٌ جزئية** يترتب عليها إرادات جزئية **فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة إرادة جزئية تابعة لتصورٍ جزئي**.

[٩٧١] قالوا: إن الحركة الاختيارية إلى مكان تتبع الإرادة متعلقةٌ بمجموع تلك الحركة، ثم إن المسافة التي لتلك الحركة يمكن أن تفرض فيها حدود جزئية تتجزأ بها المسافة إلى أجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الإرادة المتعلقة بمجموع الحركة إلى أن يتخيل حدّاً معيناً وتنبعث عنه إرادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد؛ وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للإرادة والحركة فتتصل الإرادات في النفس

ile mesafedeki hareketler bitişir. Tahayyülün kesildiği varsayılacak olsa irade ve hareket de kesilir. Zorlamalı hareketin nedeni ise zorlayıcının hareketlide meydana getirdiği güçtür.

Beşinci Maksat: [Hareket Altı Şeyi Gerektirir]

[972] *Hareket altı şeyi gerektirir. Birincisi,* hareketin *kendisiyle olduğu şey yani hareketin fâil sebebidir.* Çünkü hareket mümkün bir şey olup onun meydana gelmesi için fâil neden gerekir. *İkincisi* hareketin *kendisi için olduğu şey yani hareketin mahallidir.* Zira hareket, bir arazdır ve kendisini taşıyacak bir mahalle ihtiyaç duyar. *Üçüncüsü* hareketin *kendisinde olduğu şey yani* yukarıda anlatılan dört *kategoriden hangi kategoride olduğudur. Dördüncüsü* hareketin *kendisinden olduğu şey yani başlangıçtır. Beşincisi* hareketin *kendisine doğru olduğu şey yani sondur. Bu* yani hareketin bilfiil başlangıç ve sonun bulunmasını gerektirmesi, ancak *doğrusal harekette olur. Feleğin* dairesel hareketinde bilfiil başlangıç ve son *ancak varsayımsal olarak vardır.* Çünkü orada hareketin başı veya sonu olacak bir konum ancak varsayımda olabilir. Nitekim bu, daha önce geçmişti. *Altıncısı, miktar yani zamandır. Çünkü her hareket zorunlu olarak bir zamanda gerçekleşir.* Hareketin bu dört şeyi gerektirmesi bir halden diğer hale tedrîcen intikal olması bakımındandır.

Altıncı Maksat: [Hareketin Birliği Sözü Edilen Altı Şeyin Birliğine Bağlıdır]

[973] Biraz önce *hareketin altı şeyle ilgili olduğunu öğrendin. Buna göre hareketin birliği zorunlu olarak* bu altı şeyin *birliğine bağlıdır*, başka şeye değil. Hareketin *birliği ise daha önce* birlik bahislerinde geçtiği gibi *ya şahsî ya türsel ya da cinsseldir. Dolayısıyla hareketin birliğinin* açıklanması *hakkında üç bahis vardır.*

Birinci Bahis*: Hareketin Şahsî Birliği*

[974] *Şahsî birlikte* hareketin *kendisi için olduğu şeyin bir olması gerekir. Bu bağlamda şahıs bakımından bir olan* arazın *mahalli* de *zorunlu olarak şahıs bakımından birdir. Zira* şahıs bakımından bir olan *araz iki mahalle kâim olamaz.* Yine şahsî birlikte hareketin *bulunduğu şeyin* yani kategorinin *birliği gerekir. Çünkü* tek bir *şey* mesafe katettiği esnada *beraberce istihâle ve büyümeye konu olabilir. Bu durumda* istihâle, büyüme ve mesafe katetmeden *her biri, mahal bir olsa bile* başlı başına *birer harekettir.*

والحركات في المسافة، ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الإرادة والحركة، وأما علة الحركة القسرية فهي القوة التي أحدثها القاسر في المتحرك.

المقصد الخامس

[٩٧٢] الحركة تقتضي أموراً ستة؛ الأول ما به الحركة أي سببها الفاعلي فإن الحركة أمرٌ ممكن الوجود فلا بد لها من علةٍ فاعلية. الثاني ما له الحركة أي محلها فإنها عرض فلا بد لها من محلٍّ تقوم به. الثالث ما فيه الحركة أي المقولة من المقولات الأربع المتقدمة. الرابع ما منه الحركة أي المبدأ. الخامس ما إليه الحركة أي المنتهى وذلك أي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل إنما يكون في الحركة المستقيمة وأما في الحركة المستدير الفلكية فلا يكون ثبوتها إلا بالفرض إذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة أو منتهاها إلا بحسب الفرض كما مرّ. السادس المقدار أي الزمان فإن كل حركة تكون في زمان بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الأمور الأربعة من حيث أنها انتقال من حالةٍ إلى أخرى تدريجاً.

المقصد السادس

[٩٧٣] قد علمت آنفاً أن الحركة متعلقةٌ بأمورٍ ستة فوحدتها متعلقةٌ بوحدتها أي بوحدة هذه الأمور الستة لا بغيرها ضرورةً ووحدتها أي وحدة الحركة كما قد مرّ في مباحث الوحدة إما شخصية أو نوعية أو جنسية ففيه أي في بيان وحدتها ثلاثة أبحاث؛

أحدها في وحدتها الشخصية

[٩٧٤] ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة فإن العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص أيضاً ضرورةً أنه لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد أيضاً في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيها الحركة أعني المقولة إذ الشيء الواحد قد يستحيل وينمو معاً في زمان كونه قاطعاً لمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وإن اتحد المحل وإنما تعددت

Burada hareket mahal birliğine rağmen çoğalmıştır, *zira* hareketin *bulunduğu şey* cins bakımından *farklılaşmış* ve bu farklılık, ilerde geleceği üzere hareketin de cins bakımından farklılığını gerektirmiştir. *Hatta bazen* bir şeye, meyvedeki *ısınma, kararma ve serinleme gibi farklı türden istihâleler ilişebilir.* Bu durumda hareket, bulunduğu şeyin tür bakımından farklılaşması nedeniyle çoğalır. Her ne kadar bu türler tek bir cinse girse de -ki bu cins, duyulur niteliktir- durum böyledir. Hatta şöyle deriz: Mesafe ve mesafe hükmündeki şey, şahıs bakımından farklılaştığında hareket de şahıs bakımından farklılaşır. Çünkü bir mesafedeki hareket, başka bir mesafedeki hareketten kesinlikle farklıdır.

[975] *Bunu* yani hareketin bulunduğu şeyin birliğini *hareketin kendisinden ve kendisine olduğu şeyin birliği izler. Çünkü başlangıç ve son farklılaşırsa hareketin bulunduğu şey zorunlu olarak bir olmaz.* Dolayısıyla hareketin birliği, bulunduğu şeyin birliğine tâbidir. Hareketin bulunduğu şeyin birliğini şart koşmak ise o ikisinin birliğini şart koşmayı gereksiz kılmaktadır. Hareketin şahsî *birliğinde onun bulunduğu şeyin birliğini dikkate almadığımızda onun kendisinden ve kendisine olduğu şeyin birliği yeterli değildir. Çünkü bu ikisi* belirli bir başlangıç ile belirli bir son arasındaki *yolların farklılaşması nedeniyle hareketin çoğalmasına rağmen şahıs olarak bir olabilir. Nitekim cisim bazen aktan boza, kahverengiye, karaya;* bazen *aktan sarıya, yeşile, nil rengine ve karaya;* bazen de *aktan kırmızıya, koyuluğa ve karaya yönelir.* Dolayısıyla her ikisi de belirli olan aktan karaya hareketin bu tarzlarda düşünülmesi mümkündür. Bu durumda hareket, bulunduğu şeyin çoğalması nedeniyle çoğalmakla birlikte başlangıç ve son bir olur. Cisim belirli bir başlangıçtan belirli bir sona bazen doğrusal olarak bazen de döngüsel olarak gittiğinde de durum böyledir. Şu halde ortaya çıktı ki, hareketin kendisinden ve kendisine olduğu şeylerin birliği, hareketin bulunduğu şeyin birliğini dikkate alma ihtiyacını ortadan kaldırmaz. Fakat hareketin bulunduğu şeyin birliğini dikkate almak, o ikisinin birliğini dikkate almayı gereksiz hale getirir.

[976] Bir kimse şöyle diyebilir: Zamanın birliği dikkate alınmadığında ne hareketin bulunduğu şeyin birliği, hareketin kendisinden ve kendisine olduğu şeyin birliğini gerektirir ne de bu ikisinin farklılığı, hareketin bulunduğu şeyin farklılaşmasını gerektirir. Çünkü tek bir cisim tek bir mesafede bazen yükselerek bazen de düşerek hareket eder. Zamanın birliği dikkate alındığında ise o ikisinin birliği, hareketin bulunduğu şeyin de birliğini gerektirir. Hareketin birliğinde

الحركة ههنا مع اتحاده **من حيث اختلف ما فيه** الحركة اختلافاً جنسياً موجباً لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي **بل قد يعرض له** أي للشيء الواحد **أنواع من الاستحالة كالتسخّن والتسوّد والتروّح** في الفاكهة مثلاً فتتعدد الحركة لاختلاف ما فيها بحسب النوع وإن اندرجت تلك الأنواع في جنسٍ واحد هو الكيف المحسوس بل نقول: إذا تعددت المسافة و ما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لأن الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافةٍ أخرى قطعاً.

[٩٧٥] **ويتبع ذلك** أي وحدة ما فيها الحركة **وحدة ما منه وما إليه إذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحداً بالضرورة** فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما **ولا يكفي في الوحدة** الشخصية للحركة **وحدة ما منه وما إليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة** فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين **كما يتوجه الجسم تارةً من البياض إلى الغبرة إلى العودية إلى السواد** وتارةً **منه** أي من البياض **إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد**، وتارةً **منه إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد** فالحركة من البياض إلى السواد المعينين يمكن أن تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحداً مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه، وكذا الحال فيما إذا سلك الجسم من مبدأ معين إلى منتهى معين تارةً على الاستقامة وتارةً على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنياً عن اعتبار وحدتهما.

[٩٧٦] ولقائلٍ أن يقول: إذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزمةً لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزماً لاختلاف ما فيه فإن جسماً واحداً قد يتحرك في مسافةٍ واحدة تارةً صاعداً وتارةً هابطاً، وإذا لوحظت وحدة الزمان كانت وحدتهما مقتضيةً لوحدته أيضاً. **ولا بد** في وحدة الحركة **من**

zaman birliği dikkate alınmalıdır. Çünkü bir zamandaki hareket, başka bir zamandaki hareketten zorunlu olarak farklıdır. Bu, yokun aynıyla iade edilemeyeceği üzerine kuruludur. Zira yokun iade edilebileceği mümkün görülürse bir zamandaki hareketin başka bir zamandaki hareketin aynısı olması mümkündür. Böylece ortaya çıkmaktadır ki hareketin şahsî birliğinde konunun şahıs olarak birliği, zaman birliği ve hareketin bulunduğu şeyin birliği zorunludur. Bunun birliği, o ikisinin birliğinin gereği değildir. Çünkü daha önce geçtiği gibi tek bir cisimde tek bir zamanda istihâle, büyüme ve mesafe katetme gerçekleşir. Bu üçü bir olduğunda başlangıç ve son da bir olur ve hareket, kesinlikle şahıs bakımından bir olur. Şayet mahal ve zaman birliğinin yanı sıra o ikisinin birliği dikkate alınsaydı bu yeterli olurdu ve daha önce işaret ettiğimiz gibi hareketin bulunduğu şeyin bir olması gerekirdi. Fakat bu üç şeyin dikkate alınması, söz konusu dört şeyin dikkate alınmasından evlâdır ve her ikisi de aynı sonuca varmaktadır. Bu sonuç ise şudur: Hareketin şahıs olarak birliği için sözü edilen altı şeyden beşinin bir olması gerekir. Çünkü onlardan herhangi birinin farklılığı, hareketin çoğalmasını gerektirir. Nitekim bu, kapalı değildir.

[977] *Hareket ettiricinin birliğine gelince bu,* hareketin şahıs bakımından bir oluşunda *dikkate alınmaz. Zira bir muharrikin hareket ettirdiği şeyin hareketi kesilmeden önce onu başka bir muharrik de hareket ettirebilir.* Bu iki muharrikten kaynaklanan *hareket,* şahıs olarak *bir olup* mesafenin bitişikliğine paralel olarak *bitişiktir;* o harekette *ne bir kısmının bir muharrike ve bir kısmının da başka* bir muharrike *dayandığı vehminden başka ikiliği gerektirecek bir ayrışma vardır ne de* dayanmanın farklılığı sebebiyle *bilfiil parçalanma ve bölünme vardır.* Nitekim feleğin hareketi kendinde bitişik olmasına rağmen, ona doğuşlar, batışlar ve azimutlar bakımından vehmî bölünmeler ilişir. Halbuki bu, onun şahsî birliğini ortadan kaldırmaz.

[978] Eğer şöyle denirse: Şayet ikinci muharrikin bir eseri yoksa o, muharrik olamaz. Eğer onun bir eseri varsa bu eser, birinci muharrikin eserinin aynısı olması durumunda meydana gelmiş bir şeyin meydana getirilmesini ve iki müessirin şahıs bakımından bir olan eserde bir araya gelmesini gerektirir; aynısı olmaması durumunda ise iki eser yani iki hareket farklılaşmış demektir. Biz şöyle deriz: Biz, iki eserin birbirinden başka olduğu şıkkını tercih ediyoruz. Ama bu, bitişiksel şahsî birliği iptal etmez.

وحدة الزمان إذ الحركة في زمان غير الحركة في زمانٍ آخر ضرورةً وذلك بناء على أن المعدوم لا يعاد بعينه فإنه لو جوّز إعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمانٍ آخر فظهر أنه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه، وليست وحدته لازمةً لوحدتهما لما مرّ من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسمٍ واحد في زمانٍ واحد، وإذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى أيضاً وكانت الحركة واحدةً شخصية قطعاً، ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما أشرنا إليه إلا أن اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الأربعة والمآل فيهما واحد وهو أنه لا بد في تشخص الحركة من وحدة أمورٍ خمسة من تلك الستة لأن اختلاف واحدٍ منها أي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى.

[٩٧٧] **وأما وحدة المحرك فلا عبرة به** في كون الحركة واحدة شخصية **فإن المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة** الصادرة عنهما **واحدة** شخصية **متصلة** اتصال المسافة **ولا تميز** في تلك الحركة **يوجب الاثنينية** فيها **غير ما يتوهم من استناد بعضها إلى محرك والبعض إلى** محركٍ **آخر ولا تجزيء فيها بالفعل ولا فصل** بسبب اختلاف الاستناد. ألا ترى أن الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية.

[٩٧٨] فإن قيل: المحرك الثاني إن لم يكن له أثر لم يكن محركاً وإن كان له أثر فإن كان أثره عين أثر المحرك الأول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثرٍ واحدٍ شخصي، وإن كان غيره فقد تعدد الأثران أعني الحركتين. قلنا: نختار أن الأثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية.

İkinci Bahis: *Hareketin Türsel Birliği*

[979] *Kapalı değildir ki türsel birlikte dikkate alınan şey, şahsî birlikte dikkate alınanların bir kısmıdır.* Bunun nedeni şudur: Şahıs, bir kısım somutlaştırıcı kayıtlarla birlikte türdür. Türsel birlikte dikkate alınan *bu* birlikler, *hareketin bulunduğu şeyin* birliği, *hareketin kendisinden olduğu şeyin* birliği *ve hareketin kendisine olduğu şeyin birliğidir.* Kuşkusuz bu üç durum, tür bakımından bir olduğunda hareket de tür bakımından birleşir ve tür bakımından farklılaştıklarında hareket de tür bakımından farklılaşır. *Zira* hareketin *kendisinde olduğu şey,* tür bakımından *farklılaşsaydı* hareketin kendisinden ve kendisine olduğu şeyler bir olsa bile o farklı türlerde gerçekleşen hareketlerin *her biri hareketin bir türü olurdu.*

[980] Bunun nitelikteki örneği, cismin harekete bazen aktan başlayıp sarıya, kırmızıya, boza ve karaya gitmesi; bazen de aktan, fıstık yeşiline, yeşile, nil rengine ve karaya gitmesidir. Zira burada hareketin kendisinde olduğu şey, tür bakımından farklıdır. Başlangıç ve sonun tür bakımından bir oluşuyla birlikte hareket de böyledir.

[981] Mekânda oluştaki örneği, cismin her ikisi de belirli başlangıç ve sondan bazen doğrusal bazen de dairesel olarak hareket etmesidir. Zira dairesel olan ile doğrusal olan, ilişenler bakımından değil, mahiyet bakımından farklıdır. Dolayısıyla bunlar üzerinde gerçekleşen hareketler de böyledir. Hareket, kendisinden ve kendisine olduğu şeyler bir olmakla birlikte kendisinde olduğu şeyin farklılığı nedeniyle tür bakımından farklılaştığına göre bu ikisinin farklılığına ilaveten kendisinde olduğu şeyin farklılığı nedeniyle tür bakımından farklılaşması evlâdır. *Buna örnek, kararma ve ısınmadır.* Kuşkusuz kararma ve ısınma, kendilerinde bulunan üç şeyin farklılığı nedeniyle mahiyetçe farklıdır. *Aynı şekilde hareketin kendisinden ve kendisine olduğu şey de böyledir.* Çünkü bu ikisi tür bakımından farklılaştığında *hareketin kendisinde olduğu şey bir olsa bile* hareketin mahiyeti farklılaşır. *Buna örnek,* mekânsal harekette *yükselme ve inmedir ve* niteliksel harekette *ısınma ve soğumadır.* Bu iki örnekten her birindeki iki hareket kendisinde gerçekleştikleri şeyin birliğine rağmen başlangıç ve sonlarının türce farklı olması nedeniyle mahiyetçe farklıdırlar.

ثانيها أي ثاني الأبحاث في وحدتها النوعية،

[٩٧٩] ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وذلك لأن الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهي أي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه و وحدة ما منه و وحدة ما إليه فإن هذه الأمور الثلاثة إذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع، وإذا تنوّعت كانت الحركة متنوعة إذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك الأنواع المختلفة نوعان من الحركة وإن اتحد ما منه وما إليه.

[٩٨٠] أما في الكيف فمثل أن يأخذ الجسم في الحركة تارةً من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد، وأخرى من البياض إلى الفستقية إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد فإن ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع، وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع.

[٩٨١] وأما في الأين فمثل أن يتحرك الجسم من مبدأ إلى منتهى معينين تارةً على الاستقامة وأخرى على الاستدارة فإن المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما، وإذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما إليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضماً إلى اختلافهما كان أولى كالتسود والتسخن فإنهما مختلفان بالماهية لاختلاف الأمور الثلاثة فيهما وكذلك ما منه وما إليه فإنهما إذا اختلفا بالنوع اختلفت ماهية الحركة وإن اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة الأينية وكالتسخّن والتبرّد في الحركة الكيفية فإن الحركتين في كل واحدٍ من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه.

[982] Eğer şöyle denirse: "Başlangıç ve sonun türce farklı olduğu ikinci örnekte açıktır. Çünkü sıcaklık, soğukluktan mahiyetçe farklıdır. Oysa birinci örnekte durum böyle değildir. Çünkü iki başlangıç arasındaki farklılık, ancak ikisinden birine üstte olma ve diğerine altta olma iliştiği dikkate alındığında olur. Bu ise mahiyet farklılığını gerektirmez." Biz şöyle deriz: Üstte ve altta olma, her ne kadar mahiyetçe farklı değillerse de, başlangıç ve son olmak bakımından farklıdırlar. Bu ikisi ise zıtlık yoluyla birbirlerine mukâbildirler. Hareketin mahiyet bakımından farklılığı için bu kadarı yeterlidir. *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de böyle denilmektedir.

[983] Hareketin türsel birliğinde *muharrikin birliği dikkate alınmaz.* Çünkü türce farklı şeyler, aynı türden sonucu vermekte ortak olabilir. *Bunun nedeni daha önce geçen* şu *gerekçedir*: Tür bakımından bile olsa muharrikin çoğalması, hareketin şahsında çoğalmayı gerektirmez. Muharrikin türce farklılığı harekette *şahıs farklılığını gerektirmediğine göre* bu farklılığın *tür farklılığını gerektirmemesi evlâdır.* Çünkü tür farklılığını gerektiren her şey, zorunlu olarak şahıs farklılığını da gerektirir ama bunun tümel döndürmesi doğru değildir. *O halde zorla yukarı atılan taşın hareketi veya ateşin doğası gereği yukarı doğru hareketi, böyle olmaları bakımından* yani o ikisinin biri zorlayıcı diğeri doğa olmak üzere türce farklı iki muharrike dayanması bakımından *türce farklılaşmaz.* Aksine o iki hareket, mahiyette ortaktırlar.

[984] Yine türsel birlikte hareketin *kendisi için olduğu şeyin birliği* de dikkate *alınmaz. Zira* mahallin mutlak olarak farklılığı mahalle yerleşenin şahıs bakımından farklılığını gerektirse de *mahallin türce farklılığı, mahalle yerleşen şeyin de türce farklılığını gerektirmez. Buna göre insanın* karalığı *ile eşeğin karalığı türce birdir.* Aynı şekilde hareketin kendisinde, kendisine ve kendisi için olduğu şeyler farklılaşmadığı takdirde insan ve eşeğin hareketleri de böyledir. Bunun nedeni şudur: Hareketin hatta mutlak olarak arazın konuya nispeti, bunların mahiyetinin dışında bir şeydir. Dolayısıyla iliştikleri şeylerin farklılığı, onların farklılığını gerektirmez.

[985] *Zaman birliği de dikkate alınmaz. Çünkü zaman tek bir tür olup hakikati değişmez.* Bu nedenle hareketin tür bakımından birliğinde zamanın türsel birliğini dikkate almanın hiçbir yararı yoktur. Ama hareketin şahıs bakımından bir oluşunda zamanın şahsî birliğinin dikkate alınması bunun aksinedir. *Eğer zamanın türlere ayrıldığı* ve mahiyetçe farklı olduğu *varsayılırsa bu durumda zaman,*

[٩٨٢] فإن قيل: تنوّع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فإن السخونة مخالفةٌ بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الأول لأن الاختلاف بين المبدأين إنما هو باعتبار أن عرض لأحدهما الفوقية وللآخر التحتية و ذلك لا يوجب اختلافاً في الماهية. قلنا: إنهما وإن لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد، وهذا القدر كافٍ في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية.

[٩٨٣] ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لأن الأمور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوعٍ واحد من الأثر و لما مرّ من أن تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً في الحركة بحسب الشخص وإذ لا يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة فالنوع أولى بأن لا يوجبه ذلك الاختلاف لأن كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكسٍ كلي فحركة الحجر إلى العلو قسراً و حركة النار إليه طبعاً لا تختلف بالنوع من حيث هما كذلك أي من حيث استنادهما إلى محرّكين مختلفين بالنوع أعني القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية.

[٩٨٤] ولا عبرة أيضاً بوحدة ما لها الحركة فإن تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال وإن كان تعدد المحل مطلقاً يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الإنسان و سواد الحمار نوعٌ واحد وكذا حركتهما إذ لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما إليه وذلك لأن إضافة الحركة بل العرض مطلقاً إلى الموضوع أمرٌ خارجٌ عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المعروضات موجباً لاختلافهما.

[٩٨٥] ولا بوحدة الزمان لأنه نوعٌ واحد لا تختلف حقيقته فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية، وإن قدّر تنوعه واختلافه بالماهية فهو عارضٌ

hareketin ilişeni ve miktarıdır. *İlişenlerin* türce *farklılığı,* onların iliştikleri şeylerde *türsel farklılığı gerektirmez.* Nitekim ilişilenlerin türce farklılığı, ilişenlerin türce farklı olmasını gerektirmez.

Üçüncü [Bahis: Hareketin Cins Bakımından Birliği]

[986] *Cins bakımından birlikte dikkate alınan birlikler, türsel birlikte dikkate alınanların bir kısmıdır.* Çünkü tür, cinsi türleştiren bir kısım kayıtlarla birlikte cinstir. *Bu ise yalnızca hareketin olduğu şeyin birliğidir. Dolayısıyla her bir cinste gerçekleşen hareket, bir hareket cinsidir.* Dolayısıyla bütün mekânsal hareketler yüksek cinste birdir. Niteliksel ve niceliksel hareketler de böyledir. Hareketlerin cinsleri, onların gerçekleştiği *cinslerin tertibine bağlı olarak sıralanır.* Buna göre nitelikteki hareket, duyulur niteliklerdeki hareketin üstündeki cinstir. Duyulur niteliklerdeki hareket, görülenlerdeki hareketin üstündeki cinstir. Bunlar ise renklerdeki hareketin üstündeki cinstir. Sıralama böylece şahsî hareketlerde son bulan türsel hareketlerde sona erer.

Yedinci Maksat: [Hareketlerin Zıtlığı]

[987] *Hareketlerin bir kısmı* zıt değilken bir kısmı *zıttır.* Tekâbül bahislerinde *öğrenmiştin ki zıtlık ancak son cins altına giren* gerçek *türler arasında olabilir. Buna göre intikal, istihâle ve büyüme gibi farklı cinsteki hareketler, birbirine zıt değildir.* Çünkü bunlar, tek bir zamanda tek bir konuda bir araya gelen cinslerdir. *Her ne kadar bunların bir araya gelmesi bazen imkânsız olsa da bunun nedeni mahiyetleri değildir* yani bu imkânsızlık mahiyetlerine dayanmaz, aksine dış sebeplere dayanır. Dolayısıyla farklı cinsten hareketler arasında zıtlık yoktur. *Zıtlık ancak* son cinste ortak olan *cinsteş hareketler arasındadır. Bu, istihâlede, kararlama ve ağarma gibidir.* Bu ikisi, renklerdeki hareketin altına giren iki tür olup konuda ortaktır. Bunlar arasında ikisinden biriyle sararma, kızarma ve başkaları arasında olduğundan daha çok farklılık vardır. Bu ise en uçtaki farklılıktır. Zıtlığın anlamı da bundan ibarettir. *Nicelikte büyüme ve erime ile genleşme ve yoğunlaşma gibidir.* Zira büyüme ve erimeden her biri,

للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات، كما أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها.

ثالثها

[٩٨٦] الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لأن النوع هو الجنس مع قيود منوّعة له، وإنما هو وحدة ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنسٍ جنس من الحركة فالحركات الأينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية، وتترتب أجناس الحركات بحسب ترتب الأجناس التي تقع تلك الحركات فيها فالحركة في الكيف جنسٌ هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة، وهي جنسٌ فوق الحركة في المبصرات، وهي جنسٌ فوق الحركة في الألوان وهكذا إلى أن تنتهي إلى الحركات النوعية المنتهية إلى الحركات الشخصية.

المقصد السابع

[٩٨٧] الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة. وقد علمت في مباحث التقابل أن لا تضاد إلا بين الأنواع الحقيقية الداخلة تحت جنسٍ أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لأنها أجناسٌ تجتمع في موضوعٍ واحد في زمانٍ واحد؛ وإن امتنع اجتماعها حيناً من الأحيان فلا لماهياتها أي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستنداً إلى ماهياتها بل إلى أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الأجناس وإنما التضاد بين المتجانسة المتشاركة في الجنس الأخير منها أي من الحركات ففي الاستحالة كالتسود والتبيض فإنهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الألوان ومتشاركان في الموضوع، وبينهما من الخلاف ما هو أكثر مما بين أحدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد إلا ذلك، وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فإن لكل واحدٍ من النمو والذبول

doğada sınırlıdır ve onlar bu sınıra yönelirler. Aralarında son derece farklılık vardır. Dolayısıyla bu ikisine yönelik iki hareket arasında da son derece farklılık vardır. Genleşme ve yoğunlaşmada da durum böyledir. Çünkü o ikisinden her birinin aşamayacağı bir sınırı vardır. *İntikalde yükselme ve düşme gibidir.* Çünkü yükselme ve düşmeden her birinin bir sınırı vardır ve aralarında son derece farklılık bulunmaktadır. Bizim ayrıntılı olarak anlattığımız şeye yazar şu sözüyle kısaca işaret etti: *Çünkü* bu üç kategorideki *hareketin her bir tarafta belirli bir sınırı vardır, hareket bu sınıra yönelir ve iki taraf arasında son derece farklılık bulunur.* Buna göre karalık ve aklık arasında son derece farklılık vardır. Büyüme ve erime, genleşme ve yoğunlaşma, yükselme ve düşmenin sınırları arasında da durum böyledir. Dolayısıyla iki yöneliş arasında da son derece farklılık vardır. *Konumsal harekette ise zıtlık yoktur.* Çünkü birazdan öğreneceğin üzere dairesel harekette zıtlık bulunmaz.

Sekizinci Maksat: [Hareketlerin Zıtlığının Kaynağı]

[988] *Hareketlerin zıtlığı, gerçekleştikleri şeylerin zıtlığından kaynaklanmaz. Çünkü yükselme ve düşmenin bulundukları şey bir olsa bile bu iki hareket* hiç şüphesiz *zıttır.* Aynı şekilde yol birliği yani hareketin gerçekleştiği şeyin birliği varsayılsa bile karalıktan aklığa doğru hareket, aklıktan karalığa doğru harekete zıttır. *Yine hareketin zıtlığı, muharrikin zıtlığından da kaynaklanmaz. Zira* tek bir doğadan kaynaklanan *iki doğal* hareket *birbirine zıttır.*

[989] Buna göre hava toprağın mekânında bulunduğunda doğası gereği ondan yükselir; ateşin mekânında bulunduğunda ise aynı şekilde doğası gereği ondan iner. Bu yükseliş ile iniş arasında zıtlık vardır, halbuki muharrik birdir. İmâm Râzî'nin *el-Mülahhas*'taki sözünden de açığa çıktığı gibi bu örnek, ancak zıtlıkta son derece farklılık dikkate alındığında doğrudur. *eş-Şifâ* külliyatının *es-Semâ ve'l-âlem* kitabında söylenen şudur: "O iki hareket, bazılarının sandığı gibi birbirine zıt değildir. Çünkü her ikisi de bir uçta son bulmaktadır." Bu sözün, *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de söylenenler doğrultusunda açıklaması şöyledir: İki zıt arasında son derece uzaklık bulunmalıdır. Oysa bu, söz konusu iki harekette yoktur. Çünkü ateşin hareketi ile toprağın hareketi arasındaki uzaklık, havanın merkezden yükselişi ile çevreden düşüşü arasındaki uzaklıktan daha fazladır.

حدّاً محدوداً في الطبع يتوجهان إليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين إليهما، وكذا الحال في التخلخل والتكاثف إذ لكل واحدٍ منهما حدّ لا يتجاوزه، **وفي النقلة كالصاعدة والهابطة** فإن كل واحدٍ من الصعود والهبوط له حدّ محدود وبينهما غاية الخلاف، وإلى ما فصّلناه أشار إجمالاً بقوله: **إذ لها** أي للحركة في هذه المقولات الثلاث **في كل طرف حدّ محدود تتوجه إليه وبين الطرفين غاية الخلاف** فإن السواد والبياض بينهما غاية الخلاف، وكذا بين حدّي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين أيضاً غاية الخلاف، **وأما** الحركة **الوضعية فلا تضادّ فيها** لما ستعرف عن قريب من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها.

المقصد الثامن

[٩٨٨] **تضاد الحركات ليس لتضادّ ما فيه فإن الصاعدة والهابطة ضدّان** بلا شبهة **وإن اتحد ما فيه** هاتان الحركتان، وكذلك الحركة من السواد إلى البياض ضدّ للحركة من البياض إلى السواد وإن فرض وحدة الطريق أعني وحدة ما فيه **ولا لتضاد المحرك لتضاد** الحركتين **الطبيعيتين** الصادرتين عن طبيعةٍ واحدة.

[٩٨٩] فإن الهواء إذا حصل في حيز الأرض صعد عنه طبعاً، وإذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضادّ مع وحدة المحرك. وهذا المثال إنما يصح إذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الإمام في الملخص، والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء أن هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظنّ بعضهم لأنهما تنتهيان إلى طرفٍ واحد. وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية أن الضدين يجب أن يكون بينهما غاية التباعد، ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز

Nasıl olur da o ikisiyle amaçlanan, tek bir durum iken onlar birbirine zıt olabilir! Bu tek durum, havanın suyun üstünde ve ateşin altında olmasıdır.

[990] Ancak bu açıklama, şu eleştiriye açıktır: Bu açıklama, mekânsal hareketlerdeki zıtlığın yalnızca çevreye ulaşan yükselen hareket ile merkeze ulaşan inen hareket arasında olmasını gerektirir. Bu takdirde de taşın zorla yukarı doğru hareketi ile doğası gereği aşağı doğru hareketi arasında zıtlık olmaz. Oysa onlar, bunun aksini söylüyorlar.

[991] Hareketin zıtlığının muharrikin zıtlığından kaynaklanmayacağını gösteren bir diğer husus, tek bir zorlayıcının meydana getirdiği yükselen ve inen *iki zorlamalı hareketin birbirine zıt olmasıdır. Hareketin zıtlığı, hareketlinin zıtlığından da kaynaklanmaz. Çünkü taşın zorlamayla yukarı doğru hareketi ile doğası gereği aşağı doğru hareketi birbirine zıttır.* Oysa hareketli birdir. *Hareketin zıtlığı, zamanın zıtlığından kaynaklanmaz. Çünkü zamanda zıtlık yoktur, zira zamanda türlere ayrılma söz konusu değildir.* Aksine bütün zamanlar, mahiyet bakımından eşittir *ve zamanın* tek *bir konuya peş peşe gelmesi mümkün değildir.* Halbuki iki zıtta tür farklılığı ve bir konuya peş peşe gelme bulunmalıdır. Hareketin zıtlığının zamanın zıtlığından kaynaklanmamasının *bir diğer nedeni, zamanın* hareketin *ilişeni olmasıdır. İlişenlerin zıtlığı ise iliştikleri şeylerin zıtlığını gerektirmez.* Buna göre zamanda zıtlık farz edilseydi bile bu, hareketlerin zıtlığını gerektirmezdi.

[992] Hareketlerin zıtlığı, hareketlerin başlangıç ve sonları olan *uçlarda bulunmaktan da kaynaklanmaz. Çünkü* uçlarda bulunma, *hareket esnasında yoktur.* Buna göre başlangıçta bulunma, *hareketten önce var* ama hareket esnasında yoktur. Sonda bulunma ise *hareketten sonra* meydana gelir. Dolayısıyla hareketlerin zıtlığı, uçlarda bulunma nedeniyle olsaydı var olan hareketler arasında zıtlık olmazdı.

[993] Hareketlerin zıtlığının *nedeni,* uçlardan ve uçlara yani *hareketin kendisinden ve kendisine olduğu şeylerin* her ikisinden *böyle olmaları bakımından yöneliştir.* Böyle olmaları bakımından derken zıt olmalarını kastetmektedir. Yani iki hareketten birinin başlangıcı ve sonunun, diğerinin başlangıcına ve sonuna zıt olmasıdır. Hareketin zıtlığı için yalnızca iki başlangıç arasında zıtlık bulunması yeterli değildir. Çünkü karalıktan

وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار.

[٩٩٠] ويرد عليه أنه يلزم منه أن لا يكون تضاد في الحركات الأينية إلا بين الصاعدة الواصلة إلى المحيط والهابطة الواصلة إلى المركز فلا تكون حركة الحجر قسراً إلى فوق وحركته طبعاً إلى تحت متضادتين مع أنهم صرّحوا بخلافه.

[٩٩١] و لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسرٍ واحد ولا لتضاد المتحرك لأن حركة الحجر قسراً إلى فوق وطبعاً إلى تحت متضادتان مع أن المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فإنه لا تضاد فيه أي في الزمان إذ لا تنوع فيه بل الأزمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده أي توارد الزمان على موضوعٍ واحد، ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد، ولكونه عطف على قوله فإنه كأنه قيل: ولا لتضاد الزمان، لأنه لا تضاد فيه ولكونه عارضاً للحركة وتضادّ العوارض لا يوجب تضادّ المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضياً لتضاد الحركات.

[٩٩٢] ولا للحصول أي ليس تضاد الحركات للحصول في الأطراف التي هي مبادئ الحركات ونهاياتها لأنه أي الحصول في الأطراف معدومٌ عند وجود الحركة فإن الحصول في المبدأ يحصل قبلها ويعدم عندها، و الحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لأجل الحصول في الأطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد.

[٩٩٣] بل تضاد الحركات للتوجه من الأطراف وإليها أعني بحسب ما منه و ما إليه جميعاً من حيث هما كذلك أي من حيث أنهما متضادان أعني أن يكون مبدأ إحدى الحركتين ضدّاً لمبدأ الأخرى ومنتهاها ضدّاً لمنتهاها، وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فإن الحركة من السواد إلى

kırmızılığa doğru hareket, aklıktan kırmızlığa doğru harekete zıt değildir. Yine hareketin zıtlığında iki son arasındaki zıtlık da yeterli değildir. Çünkü kırmızlıktan aklığa doğru hareket, kırmızılıktan karalığa doğru harekete zıt değildir. Bunun nedeni, son derece farklılığın bulunmamasıdır. "Böyle olmaları bakımından" kaydı dikkate alınmıştır, çünkü bunun dikkate alınması gerekir. *Zira iki* harekette hareketin kendisinden ve kendisine olduğu *şeyler, aralarında zıtlık bulunmasına rağmen, zât* ve mahiyet *bakımından farklılaşabilir. Buna örnek, karalık ve aklıktır.* Zira birinciden ikinciye hareket, ikinciden birinciye harekete zıttır. Çünkü bunların başlangıçları bizzat zıttır ve sonları da böyledir. *Yahut* hareketin kendisinden ve kendisine olduğu şeyler arasında *zıtlık olmamasına rağmen o ikisi zât* ve mahiyet *bakımından farklılaşabilir. Buna örnek, karalık ve kırmızılıktır.* Kuşkusuz karalık ve kırmızılık, son derece uzaklık şartı yerine gelmediğinden zıt olmadıkları halde mahiyetçe farklıdırlar. Yine bunların birinden diğerine doğru hareket ile bunun aksi yöndeki hareket arasında zıtlık yoktur. *Yahut* iki harekette hareketin kendisinden ve kendisine olduğu şeyler, zâtları bakımından değil, *bir ilişenleri bakımından farklılaşırlar* ve bu ilişen açısından zıt olurlar. *Buna örnek, merkez ve çevredir. Çünkü merkez ve çevre, ikisinden birine feleğe son derece yakın olma ve diğerine ise son derece uzak olmanın iliştiği basît bir cismin iki parçası* yani noktasıdırlar ve bu iki ilişen bakımından zıttırlar. *Bununla birlikte hakikatleri aynıdır.* Onların bir araz nedeniyle zıtlığı, yükselen ve inen hareketlerin bizzat zıtlığına sebep olmuştur. Zira yükselen ve inen hareketler, tek konuda birleşmeleri imkânsız olan iki olumlu anlam olup aralarında son derece farklılık vardır. Birbirinin mukâbili olan iki yönde gerçekleşen iki hareketin durumu da böyledir. Bazen şöyle denir: Doğrusal harekette zıtlık ancak yükselen ve inen hareketler arasında olabilir. Düşünmelisin!

[994] *Bazen* hareketin başlangıcı ile sonu gerek mahiyet gerekse mahiyetin gereği olan bir ilişen bakımından *kesinlikle farklılaşmaz. Aksine ikisinden birinin* hareketin *başlangıcı ve diğerinin de sonu olması denk gelmiştir.* Bu durumda bu sondan o başlangıca doğru başka bir hareket farz edildiğinde bu hareket, birinciye zıt olmaz. Çünkü iki başlangıç ve iki son arasında ne bizzat ne de bilaraz zıtlık vardır.

[995] Eğer şöyle dersen: Başlangıç ve son kavramları arasında, ilerde dikkat çekeceğimiz gibi, zıtlık tekâbülü vardır. Dolayısıyla onların zâtları arasında da söz konusu ilişen bakımından zıtlık vardır. Bu durumda iki hareket, yükselen ve inen hareketlerde geçen açıklamaya benzer şekilde zıt olurlar. Ben şöyle derim: Kuşkusuz bu iki ilişenin onların zâtında bulunması, hareketin varlığından sonra gelir. Dolayısıyla da bu iki ilişenin zıtlığı,

الحمرة لا تضاد الحركة من البياض إلى الحمرة، ولا التضاد بين المنتهيين فقط فإن الحركة من الحمرة إلى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة إلى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف. وإنما اعتبر قيد الحيثية إذ لا بد من اعتباره **فإنهما** أي ما منه وما إليه في الحركتين **قد يختلفان بالذات** والماهية **مع التضاد** بينهما **كالسواد والبياض** فالحركة من الأول إلى الثاني تضاد الحركة من الثاني إلى الأول لأن مبدأهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما **أو دونه** أي دون التضاد **كالسواد والحمرة** فإنهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد أيضاً بين الحركة من أحدهما إلى الآخر وعكسها، **أو بالعرض** أي يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه أيضاً **كالمركز والمحيط لأنهما جزءان** أي نقطتان **من جسمٍ بسيط عرض لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه** وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين **مع تساويهما في الحقيقة** وصار تضادهما بالعرض سبباً لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فإنهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوعٍ واحد وبينهما غاية الخلاف، وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين، وقد يقال: لا تضاد في الحركة المستقيمة إلا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل.

[٩٩٤] **وقد لا يختلفان أصلاً** أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارضٍ لازم **بل يتفق أن صار أحدهما مبدأً** لحركة **والآخر منتهى** لها فإذا فرض حركة أخرى من هذا المنتهى إلى ذلك المبدأ لم تكن مضادةً للأولى إذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض.

[٩٩٥] فإن قلت: بين مفهومي المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سننبّه عليه فبين ذاتيهما تضادٌّ بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس ما مرّ في الصاعدة والهابطة. قلتُ: لا شك أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخرٌ عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علةً لتضاد

iki hareketin zıtlığının nedeni olamaz. Çevreye yakınlık ve uzaklık ise böyle değildir. Çünkü bu ikisi, daha önce öğrendiğin gibi, hareketin varlığını önceler ve iki hareketin zıt olmalarını gerektirir.

[996] *Bu* ikisinden birinin başlangıç, diğerinin ise son olmakla nitelenmesi, *bazen doğrusal harekette olduğu gibi bilfiil olur.* Çünkü doğrusal hareketin bilfiil başlangıç olmakla nitelenen bir başlangıcı ve aynı şekilde bir sonu vardır. Bazen de o nitelenme *dairesel harekette olduğu gibi sadece varsayımsal olur. Çünkü* felekte olduğu gibi dairesel olarak hareket eden cisimde *varsayılan her parça, iki açıdan dönüşün başlangıcı ve sonu olur.* Zira her bir parçadan hareket, aynıyla o parçaya harekettir. Dolayısıyla da dairesel hareketin başlangıç ve sonu salt varsayımladır. *Ayrıca onda* yani dönen şeyde *ayrışma yoktur* ki dönüşün bilfiil başlangıç ve sonu olsun. *Ayrışma yalnızca ona ilişen paralellik, varsayım veya* doğuşlar ve batışlar gibi *başka bir şeyle olur.* Bunlardan hiçbiri ise dışta ayrışmayı gerektirmez. Orada bir yönden başlangıç ve bir yönden son olacak bilfiil bir noktanın bulunması ise dairesel hareketin şartı değildir. Aksi halde feleğin dairesel hareketi imkânsızlaşırdı. Çünkü noktanın bilfiil varlığı ancak kesme sebebiyle olabilir. Bu ise onlara göre felek hakkında imkânsızdır. Aksine dairesel hareketin gerçekleşmesi için noktanın yakın kuvve halinde olması yeterlidir.

[997] Burada bir bahis vardır: Dairesel hareket, konumsal harekettir. Dolayısıyla onun başlangıç ve sonu özel bir konumdur. Nitekim niteliksel hareketin başlangıç ve sonu da özel bir niteliktir. Bir cismin sâkin olduğu sonra da kendi etrafında hareket ettiği varsayıldığında hareketin kendisinden başladığı konum, onun başlangıcı olur. Cismin ikinci kez durduğu varsayıldığında hareketin kesildiği konum, onun sonu olur. Bu konum, ister birinci konuma mümâsil olsun ister muhalif olsun fark etmez. O halde dairesel olarak hareket eden şeyin, tıpkı doğrusal olarak hareket eden şeyde olduğu gibi, bilfiil başlangıç ve sonu var demektir. Evet, filozofların feleklerin hareketleri hakkındaki görüşlerinde olduğu üzere, dairesel hareketin ezelî ve ebedî olduğu varsayıldığında daha önce dikkat çektiğimiz gibi orada bilfiil başlangıç ve son olmayacaktır. Oysa doğrusal hareket için böyle bir varsayımda bulunmak mümkün değildir. Zira doğrusal harekette boyutlar sonludur ve dönme ve sapmayla hareket kesilir. Dolayısıyla onun daima bilfiil başlangıç ve sonu olmalıdır. Evet, bir cismin

الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فإنهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت.

[٩٩٦] **وذلك** أي اتصاف أحدهما بكونه مبدأً والآخر بكونه منتهى **قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة** فإن لها مبدأً متصفاً بالمبدئية بالفعل ولها منتهى كذلك، **و** قد يكون ذلك الاتصاف **بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فإن أي جزءٍ فرضت** على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك **يكون مبدأً للدور ومنتهىً له باعتبارين** إذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة إلى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة إلا بمجرد الفرض **ولا تمايز فيه** أي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل **إلا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك** من الشروق والغروب، وليس شيء منها موجباً للتمايز الخارجي، وليس من شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأً من وجه ومنتهىً من وجه وإلا امتنعت حركة الفلك بالاستدارة إذ لا وجود للنقطة بالفعل إلا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة.

[٩٩٧] وههنا بحث وهو أن الحركة المستديرة حركةٌ وضعية فيكون مبدؤها وكذا منتهاها وضعاً مخصوصاً، كما أن مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيفٌ مخصوص فإذا فرض أن جسماً كان ساكناً ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأً لها، وإذا فرض سكونها ثانياً كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهىً لها سواء كان مماثلاً للوضع الأول أو مخالفاً له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة. نعم إذا فرض أن المستديرة أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبّهناك عليه فيما سلف، ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الأبعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائماً من مبدأ ومنتهى بالفعل. نعم إذا فرض أن جسماً تحرك على

bir daire çevresinde bir dönüşü tamamlayıncaya kadar hareket ettiği varsayıldığında onun başlangıç ve sonu, zât bakımından bir, itibar bakımından farklı olur. Fakat bu, terminolojide mekânsal hareket olup yalnızca dil bakımından dairesel harekettir.

[998] *Uyarı: Başlangıç ve son ikilisinden biri diğerine nispet edildiğinde bunların mukâbilliği zıtlık mukâbilliği olur.* Kastedilen başlangıç ve sonun zâtı değil, birer ilişen olan kavramlarıdır. Bu iki kavram arasında olumsuzlama-olumlama, yokluk-meleke -çünkü bu iki mukâbillik vücûdîdir- ve tezâyüf mukâbilliği yoktur. *Bu ikisi, başlangıç ve sona sahip olan şeye yani harekete nispet edildiğinde onun mütezâyifi olurlar. Bu durumda o ikisinden her biri ile o* başlangıç ve sona sahip *şey arasında tezâyüf mukâbilliği vardır.* Çünkü başlangıç, başlangıç sahibi şeyin başlangıcı ve başlangıç sahibi şey de bir başlangıç sebebiyle başlangıç sahibidir. Son ve sonlunun durumu da böyledir. *Fakat başlangıç ve son arasında tezâyüf yoktur. Dolayısıyla sonsuz bir başlangıç veya başlangıçsız bir son düşünülebilir.* Çünkü başlangıcı olan ama sonu olmayan veya sonu olan ama başlangıcı olmayan bir hareket olabilir. Dolayısıyla başlangıç ile son arasında ne düşünce ne de varlıkta eşitlik vardır. O halde aralarında tezâyüf yoktur.

[999] *Eğer şöyle denirse: Bir cisim* bir hareketin *hem başlangıcı hem de sonu olabilir. Nasıl olur da* bu ikisi tek bir konuda bir araya geldikleri halde aralarında *zıtlık* bulunduğu düşünülebilir. *Ben şöyle derim: Başlangıç ve son* kavramları, ilk olarak *cisme ilişmezler* ki bir konuda birleştikleri söylensin. *Aksine* onlar, cisimlerde bulunan *uçlara* ilişirler. Bir *uç ise* tek bir hareketin *başı ve sonu olamaz. Böyle bir şey, ancak varsayımda ve iki zamanda olur.* Zira tek bir doğrusal hareket hakkında onun başlangıç ve sonunun tek bir uç olduğu düşünülemez. Dairesel harekete gelince onun başlangıç ve sonu tek bir varsayımsal noktadır. Fakat bu nokta aynı anda o iki sıfatla nitelenmez. Dolayısıyla o, zât bakımından bir olsa bile itibarda ikidir. Bu ise onun hareketin başlangıcı ve sonu olmasında yeterlidir. Yazarın fasla "uyarı" adını vermesinin nedeni şudur: Başlangıç ve son kavramları ile bunların nispet edildiği şeyde düşünmek, onlar hakkında söylenenleri tasdik etmek için yeterlidir.

Hareketlerin zıtlığı, başlangıç ve sonun zıtlığından kaynaklanır ilkesinin bir uzantısı:

[1000] *Demişlerdir ki doğrusal hareket, dairesel harekete zıt değildir.* Aksi halde bu, doğrusal ve döngüsel hareketin uçlarının zıtlığının sebebi olur. Oysa bu, yanlıştır. *Çünkü her doğrusal hareket,*

محيط دائرة حتى تمّم دورة كان مبدؤها ومنتهاها واحداً بالذات مختلفاً بالاعتبار إلا أن هذه حركة أينيةٌ في الاصطلاح مستديرةٌ بحسب اللغة.

[٩٩٨] **تنبيه؛ المبدأ والمنتهى** أي هذان المفهومان العارضان لا ذاتاهما **إذا نسب أحدهما إلى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد** لا السلب والإيجاب والعدم والملكة لأنهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره **وإذا نسبا إلى ما له المبدأ والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه** أي بين ما له المبدأ والمنتهى **تقابل التضايف** فإن المبدأ مبدأ لذي المبدأ، وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ، وكذا حال المنتهى وذي المنتهى **وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس** لجواز أن يعرض حركة لها بداية بلا نهاية، أو نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف.

[٩٩٩] **فإن قيل: قد يكون جسم** واحد **مبدأ** لحركة **ومنتهى** لها أيضاً **فكيف** يتصور **التضاد** بينهما مع اجتماعهما في موضوعٍ واحد. **قلت: هما** أعني مفهومي المبدأ والمنتهى **غير عارضين للجسم** عروضاً أولياً حتى يقال: إنهما يجتمعان فيه **بل** هما عارضان **للأطراف** الحاصلة في الأجسام **ولا يكون طرف** واحد **مبدأ ومنتهى** لحركةٍ واحدة **إلا بالفرض وفي زمانين** إذ لا يتصور في حركةٍ واحدة مستقيمة أن يكون مبدؤها ومنتهاها طرفاً واحداً، وأما المستديرة فإن مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين في آنٍ واحد فهي وإن كانت واحدةً بالذات إلا أنها اثنتان في الاعتبار وذلك كافٍ لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها، وإنما وسم الفصل بالتنبيه لأن التأمل في مفهومي المبدأ والمنتهى وما نسبا إليه كافٍ للتصديق بما ذكر فيه.

فرع على ما مرّ من أن تضاد الحركات أنما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى

[١٠٠٠] **قالوا**: الحركة **المستقيمة لا تضاد** الحركة **المستديرة** وإلا كان ذلك سبب تضاد أطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل **إذ كل مستقيمة** فإنها

bir çizgi üzerine gerçekleşir. Bu çizgi, *bilkuvve sonsuz kavislerin hipotenüsüdür.* Eğer doğrusal hareket, dairesel harekete zıt olsaydı şahıs olarak bir olan doğrusal hareketin, tür bakımından farklı sonsuz sayıda zıtları -ki bunlar, doğrusal hareketin sonundan başına kadar vehmedilen dairesel hareketlerdir- olurdu. Oysa bu, yanlıştır. *Çünkü* daha önce zıtlık bahislerinde geçtiği üzere *birin zıddı, birdir.* Yine o çizgiye zıt bir kavis varsayıldığı her durumda orada dışbükeyi birinciden daha büyük başka bir kavis bulunur. Dolayısıyla bu kavis, zıt olmaya birinciden daha layık olur. Şu halde o kavislerden hiçbiri, dairesel harekete zıt değildir ve doğrusal hareket de onlardan herhangi birine zıt olamaz.

[1001] Şöyle denemez: Dairesel hareketlerdeki dairenin doğası, birdir. Bu durumda onlar, aralarındaki ortak doğaları bakımından doğrusal hareketlerden farklı ve ona zıttır. Çünkü biz şöyle diyoruz: Salt dairenin dış dünyada varlığı yoktur. Dışta var olan yalnızca belirli bir dairesel olandır ve belirli dairesellerden hiçbiri ise öğrendiğin gerekçeden dolayı zıtlığa daha layık değildir. Salt dairenin dışta bulunması imkânsız olduğundan onun doğrusalın peşinden aynı konuya gelmesi de imkânsızdır. Dolayısıyla ona zıt değildir.

[1002] Doğrusal ile dairesel hareketler arasında zıtlık bulunmadığına dair zikredilen gerekçeye *benzer gerekçeden ötürü bir dairesel hareket, diğer dairesel harekete zıt değildir.* Çünkü hareketler arasındaki zıtlık, onların başlangıç ve sonlarının zıtlığından kaynaklanır. Eğer daireseller arasında zıtlık olsaydı bir dairesel hareketin türce farklı sonsuz zıtları bulunurdu. Zira *bir daireselin iki ucu, sonsuz dairelerin* yani kavislerin *iki ucu olabilir.* Çünkü sonsuz kavislerin iki uçta ortak olması mümkündür. Eğer dairesel dairesele zıt olsaydı bir daireselin sonsuz zıtları bulunurdu ve bu zıtlar, o daireselin sonundan başına yönelen daireseller olurdu. Oysa bu yanlıştır. *Tevâlî yönündeki* hareket *ile onun tersi yönündeki harekete*[21] *gelince bunlardan her biri diğerinin yaptığını yapar. Fakat* mesafenin *iki yarısında dönüşümlü olarak yaparlar.* Çünkü tevâlî üzerinde yengeçten oğlağa bükülenin mesafesi, aslan, başak, terazi, akrep ve yay olur. Tevâlî üzerinde olmadan yengeçten oğlağa bükülenin mesafesi ise ikizler, öküz, koç,

واقعة على خط هو وترٌ لقسيٍّ غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضدّاً للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة إلى مبدئها وذلك باطل إذ ضد الواحد واحد كما مرّ في مباحث التضاد، وأيضاً كل قوسٍ تفرض ضدّاً لذلك الخط فهناك قوسٌ أخرى أعظم تحدّباً من الأولى فتكون هذه بالضدية أولى فليس شيء من تلك القسي ضدّاً للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدّاً لشيءٍ منها.

[١٠٠١] لا يقال: طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادّةً لها؛ لأنّا نقول: لا وجود للاستدارة المجردة إنما الموجود في الخارج ما هو مستديرٌ معين ولا شيء من المستديرات المعينة أولى بالمضادة لما عرفت، ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدّاً له.

[١٠٠٢] ولا تضاد المستديرة المستديرة لنحو ذلك الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فإن التضاد بين الحركات لتضاد مبادئها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرةٍ واحدة أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لأن طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر أي لقسي غير متناهية فإنه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضدّاً للمستديرة لكان لمستديرةٍ واحدة أضداد بلا نهاية هي المستديرات الموجهة من منتهى تلك المستديرة إلى مبدئها وهو باطل، وأما الحركة إلى التوالي و الحركة إلى خلافه فكل من هاتين الحركتين تفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين من المسافة على التبادل فإن المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي تكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان إلى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل

balık ve kovadır. Buna göre o ikisinden her biri, bükülmede diğerinin yaptığının bir benzerini yani yengeçten uzaklaşan ve diğer yarımda oğlağa ulaşan hareketi yapmıştır. Oğlaktan yengece yükselenin durumunu da bunlara kıyasla. Zira o, sözü edilen bükülmenin tersidir. Felek, parçaları birbirine benzeyen basît bir cisim olduğundan iki yarım, mahiyet bakımından birbirine eşittir. Aynı şekilde uçlar ve sonlar da mahiyetçe eşittir. Bu bakımdan bunlardan hiçbiri dairesel hareketlerin zıtlığının sebebi olamaz ve dolayısıyla birbirine zıt olamazlar.

[1003] Yazar şöyle dedi: *Bundaki şu sorun kapalı değildir: İki yarımdaki hareket, mesafe bir olmakla beraber, farklıdır.* Yani onların söyledikleri sadece şuna delâlet etmektedir: Tevâlî doğrultusunda hareket ile onun tersine hareketin dönüşümlü iki yarımdaki durumları düşünüldüğünde bunlar, birbirinin benzeri olup başlangıç ve sonda bir olurlar. Dolayısıyla bu açıdan aralarında zıtlık olduğu düşünülemez. Kuşkusuz söz konusu iki hareketin iki yarımdan her birindeki durumları düşünüldüğünde birbirlerinden farklı hatta birbirlerine zıt olurlar. Çünkü yengeçten oğlağa bükülenin tevâlî üzerindeki hareketi, oğlaktan yengece yükselenin tevâlînin tersine hareketine zıttır. Çünkü her ne kadar varsayımsal olsalar da iki başlangıç ile iki son arasında mesafe birliği bulunmakla beraber tıpkı yükselen ve inen doğrusal hareketlerde olduğu gibi zıtlık vardır. Aynı şekilde oğlaktan yengece tevâlî üzerinde ve yengeçten oğlağa tevâlînin aksi yönde bükülenlerde de durum böyledir. Evet, o ikisinde dönüşün tamamı düşünüldüğünde mesafe birleşir; tek bir nokta, hem o ikisine başlangıç hem de son olur; ikisi arasındaki farklılık o noktadan ve o noktaya yönelmesi bakımından olur.

[1004] *el-Mülahhas*'ta şöyle denilmektedir: "Böylesi bahisler, lafzîdir. Çünkü iki zıtla kastedilen, bir mahalde bir anda birleşmesi imkânsız olan her iki vücûdî anlam ise doğrusal hareket, dairesel harekete zıt olur. Yine dairesel hareketler de birleşmenin imkânsızlığından ötürü birbirine zıttır. Şayet iki zıtla kastedilen, bu anlamın yanı sıra hareketin kendisinden ve kendisine olduğu şeylerin bilfiil mevcut ve zıt şeyler olması ise bu takdirde ne doğrusal ve dairesel hareketler arasında ne de dairesellerin kendi arasında zıtlık vardır."

والحوت والدلو فقد فعل كلٌّ منهما في الانحدار مثل فعل الآخر أعني الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة إلى الجدي لكن في النصف الآخر وقِسْ على ذلك حال الصعود من الجدي إلى السرطان فإنه على عكس الانحدار المذكور، ولما كان الفلك جسماً بسيطاً متشابه الأجزاء كان النصفان متساويين في الماهية، وكذلك الأطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سبباً لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة.

[١٠٠٣] قال المصنف: **ولا يخفى ما فيه من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة** يعني أن ما ذكروه إنما يدل على أن الحركة إلى التوالي والحركة إلى خلافه إذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد، ولا شك أنه إذا اعتبر حالهما في كل واحدٍ من النصفين معاً كانتا متخالفتين بل متضادتين فإن حركة المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي مضادةً لحركة الصاعد من الجدي إلى السرطان على خلاف التوالي للتضاد بين المبدأين والمنتهيين، وإن كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدي إلى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي. نعم إذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطةً واحدة مبدأً ومنتهى لهما معاً وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها وإليها.

[١٠٠٤] وذكر في الملخص أن أمثال هذه المباحث لفظية لأنه إن أريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعةً واحدة في محلّ واحد كانت الحركة المستقيمة مضادةً للمستديرة وكانت المستديرات أيضاً متضادةً لامتناع الاجتماع، وإن أريد مع ذلك أن يكون ما منه وما إليه أموراً موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذٍ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستقيمات والمستديرات.

Dokuzuncu Maksat: [Hareketin Kendisi Nicelik Değildir]

[1005] *Hareketin kendisi nicelik değildir.* Çünkü hareket nicelik kategorisinden değil, nisbî kategorilerdendir. *Aksine hareket, bilaraz niceliktir ve ona* arazî nicelik sebebiyle *üç tür bölünme ilişir. Bu bölünmelerin birincisi, mesafe bakımındandır. Çünkü hareket, mesafeye örtüşür.* Zira mekânsal hareket, mesafeye örtüşür. Adeta hareket mesafeye yerleşmiştir. Mesafe ise -bölünmeyen parçanın nefyinden ötürü- bölünür. Bu durumda hareket de mesafenin bölünmesiyle bölünür. *Buna göre mesafenin yarısına kadar hareket, mesafenin tamamına kadar hareketin yarısıdır. İkinci bölünme, zaman bakımındandır. Çünkü zaman, harekete ilişir.* Dolayısıyla hareket, ilişeninin bölünmesiyle bölünür. *Buna göre bir saatin yarısındaki hareket, bir saatteki hareketin yarısıdır.* Hareketin zaman bakımından bölünmesi, *mesafe bakımından bölünmesinden başkadır. Çünkü bu ikisi hızlılık ve yavaşlık bakımından farklılaşabilirler.* Zira o ikisinin mesafede ve mesafe bakımından bölünmede bir olduğu varsayılsa zamanlarının ve zaman bakımından bölünmenin farklı olması gerekir. O ikisinin zamanda ve zaman bakımından bölünmede bir oldukları varsayılsa mesafede ve mesafe bakımından bölünmede farklı olurlar. *Üçüncü bölünme, hareketli bakımındandır. Zira* hareket eden şey cisimdir ve cisim de bölünebilir. Şüphesiz *cisim hareket ettiğinde onun varsayılan parçaları da hareket eder. Her bir parçadaki hareket ise, diğer parçadaki hareketten başkadır.* Dolayısıyla hareket de mahalli gibi varsayımsal olarak bölünmüştür. *Cisme* dışta *bir bölünme iliştiğinde her bir parçada bilfiil hareket meydana gelir.* O halde hareket, hem farazî hem de dıştaki fiilî bölünmede mahallini izler. Hareketin bu durumu, cisimdeki karalığa benzer. Zira karalık, sözü edilen iki bölünmede de cismi izler. Mesafe bakımından bölünmenin ancak mekânsal harekette düşünülebileceğine fakat zaman bakımından bölünmenin bütün hareketleri kuşattığına dikkatini çekmiştik. Hareket eden şey bakımından bölünme ise mekân boyuttan ibaret görülmesi durumunda bütün hareketleri kuşatır. Fakat mekân yüzeyden ibaret görülürse kuşkusuz cismin parçaları ya bitişiktir ya da temas halindedir. Her iki durumda da parçalar ya mekânlarından kesinlikle ayrılamazlar ya da bir kısım parçalar, bütünün mekânının parçaları olan mekânlarından ayrılırlar ve dolayısıyla da mekânlarını bütünüyle terk etmiş olmazlar, bu ne nedenle de hareketli değildirler.

المقصد التاسع

[١٠٠٥] الحركة ليست كمّاً فإنها من المقولات النسبية لا من مقولة الكمّ بل هي كمٌّ بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلاثة أنواع من الانقسام؛ الأول بحسب المسافة لانطباقها فإن الحركة الأينية منطبقةٌ على المسافة كأنها حالّة فيها، والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزّأ فتنقسم الحركة بانقسامها فالحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى كلها الثاني بحسب الزمان لأنه عارضٌ لها فينقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة، وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة إذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة فإنه إذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه، وإذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في الساعة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فإن الجسم هو المتحرك وهو قابلٌ للقسمة، ولا شبهة في أنه إذا تحرك الجسم تحركت أجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر فقد انقسمت الحركة أيضاً انقساماً فرضياً كمحلها فإذا عرض له أي للجسم انفصالٌ خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعةٌ لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فإنه يتبعه في هذين الانقسامين، وقد نبّهناك على أن الانقسام بحسب المسافة إنما يتصور في الحركة الأينية، وأما الانقسام بحسب الزمان فشاملٌ للحركات كلها، وكذا الانقسام بحسب المتحرك إذا جعل المكان عبارة عن البعد، وأما إذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن أجزاء الجسم إما متصلة أو متماسّة، وعلى التقديرين فهي إما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً، أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاءٌ لمكان الكل فهي غير مفارقة أمكنتها بالكلية فلا تكون متحركة.

Onuncu Maksat: [Zâtî ve Arazî Hareket]

[1006] *Hareketle nitelenen şeyde ya hareket gerçekten meydana gelir ya da gelmez.* Yani hareket ya başka bir şeye ilişmesi aracılığı olmaksızın doğrudan o şeye ilişir ya da onunla birlikte bulunan şeyde meydana gelir ve bu şey, hareketin doğrudan iliştiği o şeye bağlı olarak hareketle nitelenir. *İkincisine bilaraz hareketli* denir ve onun hareketine "arazî hareket" adı verilir. *Buna örnek, gemiye binmiş kişidir.*

[1007] Kâtibî şöyle demiştir: "Bu örnek sorunludur. Çünkü hareket bir mekândan diğerine yönelişle birlikte intikaldir. Gemiye binen kimse ise böyle intikal etmektedir ve dolayısıyla bizzat hareketlidir. Fakat bir mekândan diğerine intikal, bütün parçalarıyla birinciden başkadır denirse durum değişir ve bu takdirde gemiye binmiş kimse bilaraz hareketli olur. Çünkü geminin yüzeyi değil, hava değişmektedir."

[1008] Bunun cevabı açıktır. Zira gemiye binmiş kimsede yöneliş yoktur, aksine o, gemiye bağlı olarak yönelişle nitelenir. Sonra bilaraz hareket eden şey, kabın hareketiyle hareket eden süt örneğinde olduğu gibi bazen hareketi kabul eder bazen de intikal eden cisimlere yerleşmiş sûret ve arazlarda olduğu gibi hareketi kabul etmez. Ancak bedenle birlikte nefis gibi gerek cisim gerek cisme yerleşmiş bir şey olmayanlara gelince bunlar hareketle nitelenmez. Nitekim, nefis bedenin hareketine bağlı olarak hareket etmekle nitelenmez.

[1009] *Birincisine ise* bizzat hareketli denir ve bunun hareketine zâtî hareket adı verilir. Bunun hareketi üç kısma ayrılır. Çünkü *hareketin ilkesi ya başkasındadır ya da ondadır. Onda olması durumunda ya şuurla birliktedir ya da şuurla birlikte değildir. Birinci kısım, zorlamalı harekettir.* Hareketin ilkesinin o hareketin bilincinde olduğu *ikinci kısım, iradî harekettir. Üçüncü kısım ise doğal harekettir.* Buna göre *bitkisel hareket doğaldır. Nabzın hareketi de böyledir.* Çünkü bu iki hareketin ilkesi, hareketlide mevcuttur ama hareketli, kendisinden çıkan bu hareketin farkında değildir. *Doğal hareketin yükselen ve inen* kısımlarından ibaret *olduğunu veya* şuursuz *bidüziye olduğunu düşünen kimse yanılmıştır.* Çünkü doğal hareket yükselen ve inen kısımlarıyla sınırlı olduğu takdirde daha önce meyil bahislerinde geçtiği gibi nabzın hareketi ile bitkisel hareket doğal hareketin dışında kalmaktadır. Doğal hareket şuursuz bizdüziye olması durumunda da söz konusu iki hareket onun dışında kalır.

المقصد العاشر

[١٠٠٦] ما يوصف بالحركة إما أن تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيءٍ آخر، أو لا بل تكون الحركة حاصلةً في شيءٍ آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء. والثاني يقال له: إنه متحركٌ بالعرض وتسمى حركته حركةً عرضية كراكب السفينة.

[١٠٠٧] قال الكاتبي: في هذا المثال نظر لأن الحركة هي الانتقال من مكانٍ إلى آخر مع التوجه، والراكب منتقل كذلك فيكون متحركاً بالذات اللهم إلا أن يعتبر الانتقال من مكانٍ إلى آخر مغاير للأول بجميع أجزائه فحينئذٍ يكون الراكب متحركاً بالعرض لأن الهواء متبدلٌ دون سطح السفينة.

[١٠٠٨] وجوابه ظاهر إذ لا توجه في الراكب بل إنما يوصف به تبعاً للسفينة، ثم إن المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالدرّة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والأعراض الحالة في الأجسام المنتقلة، وأما ما لا يكون جسماً ولا حالاً فيه كالنفس مع البدن فإنها لا توصف بالحركة تبعاً لحركة البدن.

[١٠٠٩] والأول يقال له: إنه متحركٌ بالذات وتسمى حركته حركةً ذاتية وتنقسم حركته إلى ثلاثة أقسام لأنه إما أن يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية أو يكون مبدأ الحركة فيه إما مع الشعور أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الإرادية أو لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض لأن مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة أي حصرها فيهما إذ تخرج عنها حينئذٍ حركة النبض كما مرّ في مباحث الميل والحركة النباتية، أو جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة بلا شعور إذ يخرج عنها حينئذٍ هاتان الحركتان أيضاً.

[1010] Onlardan kimisi hareketi arazî ve zâtî olarak iki ayırmış ve zâtîyi de altı kısma taksim etmiştir. Çünkü muharrik güç, hareket eden şeyin dışında ise hareket zorlamalı olur; dışında değilse ya hareket basît yani tek bir tarzda olur ya da tek bir tarzda olmayıp bileşik olur. Basît hareket, ya iradeyle ya da iradesiz olur. İradeyle olan, feleğin hareketidir; iradesiz olan ise doğal harekettir. Bileşik hareketin kaynağı ya hayvânî güçtür ya da değildir. İkincisi bitkisel harekettir. Birincisi ise ya hareketin farkındalığıyla birliktedir ya da farkındalıkla birlikte değildir. Farkındalıkla birlikte olan, hayvânî iradeyle yapılan harekettir. Farkındalıksız olan ise nabzın hareketi gibi teshîrî harekettir.

On Birinci Maksat: [Hareket ya Hızlı ya da Yavaştır]

[1011] *Hareket* başka bir harekete kıyaslandığında *ya hızlı ya da yavaştır. Hızlı hareket,* başka bir mesafeye *eşit bir mesafeyi onun zamanından daha az zamanda kateden harekettir.* Hızlı hareket, miktarı *daha çok* mesafeyi *eşit* zamanda *katetmeyi gerektirir.* Yani iki hareketin mesafede eşit olduğu farz edildiğinde hızlının zamanı daha az olur ve zamanda eşit oldukları farz edildiğinde hızlının mesafesi daha çok olur. Şu halde bu iki özellik, hızlı hareketin iki eşit gereğidir. Bundan dolayı hızlı hareket bunların her biriyle tarif edilmiştir. Hızlı hareketin daha uzun mesafeyi daha az zamanda katetmesi yetersiz bir özelliktir. *Yavaş hareket ise bunun tersidir. Buna göre yavaş hareket, eşit* mesafeyi *daha çok* zamanda veya *daha az* mesafeyi *eşit* zamanda *kateder.* Bazen daha az mesafeyi daha çok zamanda kateder fakat bu özellik, yavaş hareketi kuşatmaz. Her *yavaşlık,* hareketler arasına *sükûnların girmesi nedeniyle değildir. Aksi halde atın hareketi* çok hızlı olduğu farz edildiğinde *duyumsanmazdı. Oysa bu sonucun yanlışlığı açıktır. Sonuç ile sebep arasındaki gereklilik ilişkisinin açıklaması şöyledir: Yavaşlık yalnızca* hareketler arasına *sükûnların girmesiyle olsaydı hızlılık ve yavaşlığın farklılığı, araya giren sükûnların* azlık ve çoklukta farklılığı *bakımından olurdu. Buna göre bir at çok hızlı koştuğunda* mesela atın yarım günde elli fersah koştuğu farz edildiğinde *onun bu hareketi, az olmayacak ölçüde kuşatıcı feleğin hareketinden daha yavaş olur.* Çünkü kuşatıcı felek, aynı zaman diliminde dönüşünün dörtte birini tamamlar. Bu miktar ise atın hareketinin mesafesinden tahayyül edilemeyecek ölçüde fazladır. Bu takdirde atın *sükûnlarının*

[١٠١٠] ومنهم من قسم الحركة إلى عرضية وذاتية، والذاتية إلى ستة أقسام لأن القوة المحركة إن كانت خارجةً عن المتحرك فالحركة قسرية، وإن لم تكن خارجة عنه فإما أن تكون الحركة بسيطة أي على نهجٍ واحد وإما مركّبة لا على نهجٍ واحد، والبسيطة إما أن تكون بإرادة وهي الحركة الفلكية أو لا بإرادة وهي الطبيعية، والمركّبة إما أن يكون مصدرها القوة الحيوانية أو لا والثانية الحركة النباتية، والأولى إما أن تكون مع شعورٍ بها وهي الحركة الإرادية الحيوانية أو لا مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض.

المقصد الحادي عشر

[١٠١١] الحركة إذا قيست إلى حركةٍ أخرى فهي إما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية لمسافةٍ أخرى في زمانٍ أقل من زمانها ويلزمها أي الحركة السريعة أن تقطع الأكثر أي المسافة التي مقدارها أكثر في الزمان المساوي يعني أنه إذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة أقل، وإذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة أكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرّفت بكل واحدٍ منهما، وأما قطعها لمسافةٍ أطول في زمانٍ أقصر فخاصةٌ قاصرة، وإما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوي من المسافة في الزمان الأكثر أو تقطع الأقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة أقل في الزمان الأكثر لكنه غير شامل لها، وليس البطء أي ليس كل بطء لتخلل السكنات بين الحركات وإلا لم يحس بحركة الفرس وإن فرضت سريعة جداً واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فإذا عدا فرس أشدّ عدو كما إذا قدّر أنه عدا من أول اليوم إلى منتصفه خمسين فرسخاً كانت حركته هذه أبطأ من حركة المحدد بنسبةٍ غير قليلة لأنها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائدٌ على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به وتكون حينئذٍ زيادة سكناته أي سكنات

kuşatıcı feleğin hareketlerinden fazlalığı, kuşatıcı feleğin hareketinin atın hareketlerinden fazlalığı gibidir. Çünkü atın sükûnlarının sayısı, hiç kuşkusuz, kuşatıcı feleğin hareketinin fazlalıkları sayısına eşittir. Kuşatıcı feleğin hareketinin atın hareketlerinden *bu* fazlalığı *ise milyon kezdir.* Dolayısıyla atın sükûnlarının feleğin hareketlerinden fazlalığı da milyon kezdir. *Bu durumda o çok sükûnlardaki o az hareketler,* o azlığı kaplayan bu çokluk gibi *belirmez.* Dolayısıyla da bu hareketin kesinlikle duyumsanmaması gerekir. Oysa bu kesinlikle yanlıştır. Çünkü biz atın hareketlerini duyumsuyoruz ama onun sükûnlarından hiçbirini duyumsamıyoruz.

[1012] *Bil ki parça görüşünü çürütme amacı güden ve* hızlılık ve yavaşlıkta farklı *iki hareketin birbirini gerektirmesi üzerine kurulmuş* altı *delil -nitekim bu delilleri anlatarak bölümü bitireceğiz- bunun* yani yavaşlığın sükûnların araya girmesiyle sınırlı olduğunun *yanlışlığına delâlet etmektedir.* Dolayısıyla burada söz konusu delillerle istidlâl edilebilir. *Özetle bu* yavaşlığın, araya girme nedeniyle olduğu *bahsi, bölünmeyen parça bahsine dayalı olup onun uzantılarından biridir. O yanlışsa bu da yanlış ve doğruysa bu da doğrudur.*

[1013] Altı *delilden biri şudur: Biz bir odunu yere diktiğimizde güneş doğu ufkunda olduğunda gölge batı tarafına* uzun *düşer. Bu* gölge güneşin irtifaının artmasına bağlı olarak *güneş irtifaının zirvesine ulaşıncaya kadar azalmaya devam eder. Güneş* bir miktar *yükseldiğinde şayet gölge durur* da hiç azalmazsa bu, *ikinci ve üçüncüde de mümkündür.* Bu takdirde *güneş dönüşünü tamamladığı halde gölgenin olduğu gibi kalması mümkündür.* Oysa bu yanlıştır. *Şayet* gölge *bir cüz hareket ederse* güneş bir cüz hareket ettiğinde ne bu iki cüzün miktarda eşit olması ne de gölgenin cüzünün daha büyük olması mümkündür aksine gölgenin cüzünün daha küçük olması gerekir. Bu takdirde de *güneşin* irtifa yönündeki *her bir hareketi karşısında gölgenin* eksilme yönündeki *bir hareketi olur ve eksilme hareketi,* miktar bakımından irtifa hareketinden *daha azdır.* Bu durumda gölgenin hareketi, sükûnların girmesi söz konusu olmaksızın, daha yavaştır. *O halde hızlılık ve yavaşlığın sükûnlar araya girmeksizin gerçekleştiği ortaya çıkmıştır.*

[1014] Onların "gölge olduğu gibi kaldığı halde güneşin bir cüz hareket etmesi mümkün olsaydı bu, bütün için de mümkün olurdu" sözlerinde sorun bulmak mümkündür. Durum böyle olunca *gölge olduğu gibi kaldığı halde dönüşün tamamlanması mümkündür. Zira bu* yani gölge olduğu durumda kalmakla birlikte dönüşün tamamlanması *bize göre mümkündür.* Çünkü mevcutların

الفرس على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته لأن عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة، وأنه أي زيادة حركة المحدد على حركاته ألف ألف مرة فتكون زيادة سكناته على حركاته أيضاً ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة أصلاً وهو باطلٌ قطعاً لأنّا نحسّ بحركاته ولا نحسّ بشيءٍ من سكناته.

[١٠١٢] واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطء وهي ستة كما ستنتهي النوبة إليه أي إلى ذكرها تدل على بطلان هذا يعني كون البطء منحصراً في تخلل السكنات فيجوز أن يستدل بها ههنا. وبالجملة فهذا البحث وهو كون البطء للتخلل مبنيٌّ على بحث الجزء وفرعٌ من فروعه يدور معه صحة وبطلاناً.

[١٠١٣] منها أي من تلك الدلائل الستة أنّا إذا غرزنا خشبةً في الأرض فإذا كانت الشمس في أفقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي طويلاً ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس إلى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع أي إذا ارتفع الشمس مقداراً إن وقف الظل ولم ينتقص أصلاً جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز حينئذٍ أن تتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل، وإن تحرك الظل جزءاً كلما تحركت الشمس جزءاً يمكن أن يكون هذان الجزءان متساويين في المقدار ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل وجب أن يكون أصغر وحينئذٍ كان بإزاء كل حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص أقل من الحركة الاتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل أبطأ بلا تخلل سكون فثبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكنات.

[١٠١٤] ويمكن المضايقة في قولهم: لو جاز أن تتحرك الشمس جزءاً والظل بحاله لجاز في الكل، وإذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فإن ذلك أي إتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائزٌ عندنا لأن جميع

tamamı herhangi bir zorunluluk ve zorunlu kılma olmaksızın doğrudan yüce Allah'a dayanır. *Bu* durumun yani dönüş tamamlandığı halde gölgenin olduğu gibi kalmasının *yokluğuna âdet hükmeder. Ancak bize göre bunda herhangi bir imkânsızlık yoktur ve* güneş ve gölgenin *bu* hareketi, *Fâil-i Muhtâr'a dayalıdır.* Dolayısıyla güneşin hareketinin dönüş tamamlanıncaya kadar var olması ama bununla birlikte gölgenin hareketinin hiç var olmaması mümkündür. Fakat yüce Allah'ın âdeti, bunun aksine cereyan edegelmiştir. O halde sizin imkânsız olduğunu söylediğiniz şey imkânsız değildir, aksine âdetin hükmünce yoktur.

[1015] Söz konusu istidlâlin reddi hakkında *söylediklerimizden "hareketin illeti mesafenin başından sonuna değin devam etmektedir ve dolayısıyla hareket de böyledir" delilinin cevabı da bilinir.* Yani onlar sükûnların harekete girmesinin yanlışlılığını şöyle delillendirmiştir: Mesela taşın ister zorlamalı ister doğal olsun hareketinin illeti, mesafenin başından sonuna değin varlığını sürdürür. Hava da hiçbir farklılık olmaksızın yarılmayı kabul eder. Dolayısıyla o hareketin, hiç şüphesiz feleğin hareketinden daha yavaş olmakla birlikte, araya herhangi bir duraklama ve bir kısım mekânlarda herhangi bir sükûn girmeksizin devam etmesi zorunludur. Şu halde yavaşlığın sükûnlar araya girmeden gerçekleştiği ortaya çıkmıştır. Bunun cevabı şudur: Bize göre o hareket, Fâil-i Muhtâr'a dayalıdır, zorlayıcı veya doğaya değil. Bu durumda taşın bir mekânda hareket etmesi ve diğerinde durması ama bu iki mekânın hareket ve sükûnu kabulde eşit olması mümkündür.

[1016] *Uyarı: Hızlılık ve yavaşlık farklılığı, tür bakımından farklılık değildir. Çünkü tek bir hareket, bir harekete nispetle hızlı, diğerine kıyasla yavaştır.* Bununla birlikte her iki hareketin mahiyeti birdir ve aralarında farklılık yoktur. *Ayrıca hızlılık ve yavaşlık, artma ve eksilmeyi kabul eder.* Zira tek bir mesafenin hızlılık ve yavaşlıkta farklı hareketlerce katedilmesi mümkündür. Dolayısıyla hızlılık ve yavaşlık hareketlerin fasılları değildir. Çünkü fasıllar artma ve eksilmeyi kabul etmez.

On İkinci Maksat: [Filozoflara Göre Yavaşlığın Sebebi]

[1017] Filozoflar şöyle demiştir: *Yavaşlığın doğal hareketlerdeki sebebi* mesafedeki *yarılan şeyin direnmesidir. Bu şeyin kıvamı ne kadar kalın olursa* doğaya *direnci daha şiddetli olur* ve hareketin yavaşlığını daha güçlü

الموجودات مستندة إليه تعالى ابتداءً بلا وجوب ولا إيجاب والعادة هي القاضية بعدمها أي عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع إتمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهي أي حركة الشمس والظل تستند إلى الفاعل المختار فيجوز أن توجد حركة الشمس إلى تمام الدورة ولا توجد معها حركة الظل أصلاً إلا أن عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال بل هو معدومٌ بقضاء العادة.

[١٠١٥] ومنه أي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب قولهم: علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها فكذا الحركة يعني أنهم استدلّوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بأن علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة إلى آخرها والهواء قابلٌ للانخراق بلا تفاوت فوجب أن تستمر تلك الحركة من غير أن يتخللها توقفٌ وسكون في بعض الأحياز مع كونها أبطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات. والجواب أن تلك الحركة عندنا مستندةٌ إلى الفاعل المختار لا إلى القاسر أو الطبيعة فجاز أن يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون.

[١٠١٦] تنبيه؛ الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافاً بالنوع فإن الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة إلى أخرى مع أن ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها ولأنهما أي السرعة والبطء قابلان للاشتداد والتنقص فإن المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء فلا يكونان فصلين للحركات لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقّص.

المقصد الثاني عشر

[١٠١٧] قال الحكماء: علة البطء إما في الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعةً للطبيعة وأقوى في

bir şekilde gerektirir. *Buna örnek, havayla birlikte sudur.* Buna göre taşın suda yere inmesi havada inmesinden daha yavaştır. *Zorlamalı ve irâdî hareketlerde yavaşlığın sebebi, doğanın* ya tek başına *direnmesi veya yarılanın direnmesiyle birlikte direnmesidir.* Doğanın tek başına direnmesi şöyledir: *Her ne zaman cisim* miktarca *daha büyük ve* cisimdeki *doğa da daha çok* ve daha büyük *olursa yırtılan,* zorlayan ve iradeyle hareket ettiren *şey bir olsa bile* doğasıyla birlikte bu cisim zorlayıcıya ve iradeyle hareket ettirene karşı *daha şiddetle direnir* ve daha güçlü bir şekilde yavaşlığı gerektirir. Bu nedenle aynı zorlayıcı tarafından aynı mesafeden hareket ettirilen büyük taşın hareketi küçüğün hareketinden daha yavaş olur. Yarılanın direnmesiyle birlikte doğanın direnmesinin örneği ise aynı güçle bazen suda bazen havada atılan ok ve her ikisinde de iradesiyle yürüyen şahıstır. *Bazen ikisinden biri diğerinden daha fazla direnir de dengelenirler.* Yani daha büyük cismin doğasının direnci, daha küçük cismin doğasının direncinden daha çoktur. Dolayısıyla yarılan daha küçük cismin direncinin, yarılan daha büyük cismin direncinden o nispette daha büyük olduğu farz edildiğinde doğa bakımından olan farklılık giderilir, iki cisim bileşik engel hususunda dengelenir ve harekette eşitlenirler. Buna örnek, aynı zorlayıcının büyük cismi havada ve küçük cismi de direnci havanın direncinden daha fazla olan suda daha büyük cismin doğasındaki fazlalık miktarınca hareket ettirmesidir.

On Üçüncü Maksat:
[İki Doğrusal Hareket Arasında Bir Sükûn Var mıdır?]

[1018] Aristoteles ve takipçileri gibi *bir kısım filozoflar ile Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî şu görüşe varmışlardır: Yükselen ve inen gibi her iki doğrusal hareket arasında bir sükûn vardır.* Buna göre taş zorla yükseldiği, sonra da döndüğünde yükseliş ile iniş arasında durmuş olmalıdır. Bunların söylediğinin özü şudur: *Her doğrusal hareket* mutlaka *bir sükûnda sona erer.* Bunun *nedeni* doğrusal *hareketin sonsuza kadar gitmemesidir.* Çünkü boyutlar sonludur. Bu durumda doğrusal ya kesilecektir -ki bu açıktır- ya aynı doğrultuda geri dönecektir ya da başka bir doğrultuya sapacaktır. Her iki durumda da o iki doğrusal hareket arasında bir sükûn bulunmalıdır. Dolayısıyla birinci hareket kesilmiştir. Filozoflardan Platon ve Mu'tezile kelâmcılarının çoğu gibi *başkaları ise bunu men etmiştir.*

اقتضاء بطء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر إلى الأرض في الماء أبطأ من نزوله إليها في الهواء، وإما في الحركات القسرية والإرادية فممانعة الطبيعة إما وحدها و ذلك أنه كلما كان الجسم أكبر مقداراً و كانت الطبيعة السارية فيه أكثر وأعظم كان ذلك الجسم بطبيعته أشد ممانعةً للقاسر والمحرك بالإرادة، وأقوى في اقتضاء البطء. وإن اتحد المخروق والقاسر والمحرك الإرادي ومن ثمة كانت حركة الحجر الكبير أبطأ من حركة الصغير في مسافةٍ واحدة من قاسرٍ واحد أو ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوةٍ واحدة تارةً في الماء وتارةً في الهواء، وكالشخص السائر فيهما بإرادته، وربما عاوق أحدهما أكثر والآخر أقل فتعادلا يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الأكبر أكثر من معاوقة طبيعة الأصغر فإذا فرض أن معاوقة مخروق الأصغر أكثر من معاوقة مخروق الأكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة المركّبة وتساويا في الحركة؛ مثل أن يحرك قاسرٌ واحدٌ الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الأكبر.

المقصد الثالث عشر

[١٠١٨] ذهب بعض الحكماء كأرسطو وأتباعه والجبائي من المعتزلة إلى أن بين حركتين مستقيمتين كصاعدةٍ وهابطة سكوناً فالحجر إذا صعد قسراً ثم رجع فلا بد أن يسكن فيما بينهما. و محصول ما ذكروه أن كل حركةٍ مستقيمة تنتهي البتة إلى سكون وذلك لأنها لا تذهب على الاستقامة إلى غير النهاية فإن الأبعاد متناهية فإما أن تنقطع وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو تنعطف على سمتٍ آخر، وعلى التقديرين لا بد من سكونٍ بين هاتين المستقيمتين فتكون الأولى منقطعة. ومنعه غيرهم كأفلاطون من الحكماء وأكثر المتكلمين من المعتزلة.

[1019] *Bu görüşü kabul eden iki gruptan her birinin bunu ispatta bir yolu vardır. Filozoflar şöyle demiştir: Sona ulaşmak, anlıktır.* Çünkü sona ulaşma, zamansal olsaydı bu zamanın ilk yarısında ulaşma meydana gelmişse ulaşma zamanı, bu yarımdır zamanın bütünü değildir. Oysa bu, varsayılana terstir. Eğer ilk yarımda meydana gelmemişse ikinci yarımda meydana gelmiş demektir ve söz konusu mahzur yeniden belirir. En açığı şöyle demektir: Uzanan mesafenin sonu olan sınır, o uzamda bölünmez. Aksi halde tam olarak sınır olamaz. O halde ona ulaşmak, anlıktır. Çünkü zamansal olsaydı ona ulaşma parça parça olacağından o sınır bölünmüş olurdu. Sonra ulaşmanın bir sebebi vardır ki bu sebep, meyildir. Dolayısıyla bu sebebin ulaşma anında var olması gerekir. Çünkü var olan sebep, sonuç var olduğunda var olmak zorundadır. İşte yazarın şu sözüyle demek istediği budur: *Aynı şekilde onu gerektiren meyil* de hareketin başladığı anda meydana gelmiş ve hareketin sonuna kadar devam etmiş olmakla birlikte o anda mevcuttur. Sondan *dönüş de* ulaşma gibi *anlıktır. Yine onu gerektiren meyil de anlık* olup anda meydana gelmiştir *ve ulaşma anı, dönme anından başkadır. Zira ulaşma ve dönmenin bir araya gelmesi imkânsızdır. Şayet aralarında bir zaman olmasaydı anların peş peşe gelmesi* ve zamanın bunlardan oluşması *gerekirdi. Bu ise yanlıştır.* Çünkü hareketin bölünmeyen parçalardan oluşması ve dolayısıyla mesafenin de bölünmeyen parçalardan birleşmesi gerekir. *İşte o zamanda* gerek sona doğru gerekse sondan *herhangi bir hareket yoktur. Şu halde o, sükûn* zamanıdır.

[1020] *Cevap: Ulaşma,* sona doğru yönelen *hareketin ucu olan bir andadır. Dönme de* sondan dönen *hareketin ucu olan bir andadır. O halde niçin* tek bir an, *iki* hareket arasında hatta iki zaman *arasında ortak bir sınır olmasın!* Zira bir uç, iki şey arasında ortak olabilir. Mesela bir nokta iki çizgi arasında ortaktır. Oysa parça böyle değildir. Bundan dolayı yazar şöyle dedi: *Parça anlamında an zaman demektir.* Bu parça ise *bölünmez. Oysa siz bunu kabul etmiyorsunuz* ki onun, iki hareketin zamanları arasında ortaklığı imkânsız olsun. *Sizin "dönüş anı, ulaşma anından başkadır" sözünüze karşı deriz ki evet,* ikisi arasında başkalık vardır *fakat* başkalık, zât bakımından değildir aksine *ulaşan hareketin zamanının sonu ve dönüş hareketinin zamanının başlangıcı olması bakımındandır.*

[١٠١٩] **وأما المثبتون فلكل من الفريقين في إثباته طريق؛ فقال الحكماء: الوصول إلى المنتهى آني** إذ لو كان زمانياً ففي النصف الأول من ذلك الزمان إن حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض، وإن لم يحصل كان حاصلاً في النصف الثاني ويعود المحذور، والأظهر أن يقال: الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسماً في ذلك الامتداد وإلا لم يكن بتمامه حدّاً فالوصول إليه آني إذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد منقسماً لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً، ثم إن للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه العلة موجودةً في آن الوصول لأن العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول، وهذا هو المراد بقوله: **فكذلك الميل الموجب له** أي هو أيضاً موجودٌ في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره إلى انتهائها **والرجوع** عن المنتهى أيضاً **آني** كالوصول **فكذلك الميل الموجب له آني** أي حادثٌ في آن **وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات** وتركّب الزمان منها **وأنه باطل** إذ يلزم حينئذٍ تركّب الحركة من أجزاء لا تتجزأ فيلزم تركّب المسافة أيضاً منها **فذلك الزمان لا حركة فيه** لا إلى المنتهى ولا عنه **فهو سكون** أي زمان سكون.

[١٠٢٠] **والجواب أن الوصول في آن هو طرف حركة** متوجهة نحو المنتهى **والرجوع في آن هو طرف حركة** منصرفة عنه **فلم لا يجوز أن يكون** آن واحد **حدّاً مشتركاً بينهما** أي بين الحركتين بل بين زمانيهما فإن الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركاً بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال: **وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم** ذلك الجزء **فأنتم لا تقولون به** حتى يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين **قولكم: آن الرجوع غير آن الوصول. قلنا: نعم** بينهما تغاير **لكن** لا بالذات بل **باعتبار كونه منتهىً لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع**.

[1021] Bil ki her iki doğrusal hareket arasında bir sükûn olduğu görüşünü kabul eden filozofların meşhur delili şudur: Sona doğru hareket eden şey, ona ancak bir anda ulaşır. Sona ulaştıktan sonra ondan hareket ettiğinde ise hiç kuşkusuz sondan yine bir anda ayrılmış olur. Bu iki anın birleşmesi mümkün değildir. Aksi halde hem sona ulaşmış hem de ondan ayrılmış olur. O halde iki anın birbirinden zât bakımından başka olması zorunludur ve aralarına herhangi bir zaman girmeksizin, peş peşe gelmeleri imkânsızdır. Zira bu, parça görüşünü gerektirir. Bu zaman ise sükûn zamanıdır. Çünkü orada gerek o sınıra doğru gerekse o sınırdan herhangi bir hareket yoktur.

[1022] İbn Sînâ bu delili şöyle çürütmüştür: Ayrılık, dönüş hareketidir. Dolayısıyla orada iki an vardır. Birincisi dönüşün ve ayrılığın başladığı andır. İkincisi ise hareket eden şeye "son olan o sınırdan ayrılmıştır" denilmesinin doğru olduğu andır. Şayet onlar, ayrılık ile ayrılık zamanının ucunu kastetmişlerse o anın, iki hareketin zamanları arasındaki ortak sınır olması sûretiyle, ulaşma anıyla aynı olduğu şıkkını tercih ederiz. Zira hareketin ucu, kendisinde hiçbir hareket bulunmayan bir şey olabilir. Şayet onlar, ayrılık ile hareket eden şey hakkında "o, döndü ve ayrıldı" demenin doğru olduğu bir anı kastetmişlerse şu şıkkı tercih ederiz: O, ulaşma anından başkadır ve iki an arasında bir zaman bulunmaktadır. Fakat bu zaman sükûnun zamanı değil, hareketin zamanıdır. Bu hareket ise dönüş hareketinin bir kısmıdır. Buna göre dönüş hareketinin gerçekleştiği zamanda varsayılacak her bir an ile dönüşün başlangıç anı arasında dönüş hareketinin bir kısmı bulunmaktadır.

[1023] Sonra İbn Sînâ sükûnun araya girmesinin zorunlu olduğunu delillendirirken, ulaşan meyil ile ayrılık hareketini gerektiren meyli dikkate aldı şu hükme vardı: Bir cisimde bir sınıra ulaşma ve ondan uzaklaşmanın bir araya gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla, yukarıda geçtiği gibi, bunlardan her birinin diğerinin gerçekleştiği andan başka bir anda gerçekleşmesi ve iki an arasında bir sükûn zamanı bulunması zorunludur.

[1024] Yazar Îcî, İbn Sînâ'nın serdettiği bu delili anlattı ve meşhur delile verilen cevabı da bu delile cevap olarak zikretti. Oysa doğru cevap, iki meylin bir araya gelmesinin imkânsızlığını men etmek veya iki anın peş peşe gelebileceğini söylemek yahut ulaşan meylin sürekliliğini men etmek -zira o,

[١٠٢١] واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي أن المتحرك إلى المنتهى إنما يصل إليه في آن، وإذا تحرك عنه بعد كونه واصلاً إليه فلا محالة يصير مفارقاً ومبايناً له في آنٍ أيضاً، ولا يمكن اتحاد الآنين وإلا كان واصلاً إلى المنتهى ومبايناً له معاً فوجب تغايرهما بالذات واستحال تاليهما بلا تخلل زمانٍ بينهما لاستلزامه القول بالجزء، وذلك الزمان زمان سكون إذ لا حركة هناك لا إلى ذلك الحد ولا عنه.

[١٠٢٢] وأبطلها ابن سينا بأن المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان؛ آنٌ يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة، وآنٌ يصدق فيه على المتحرك أنه مفارقٌ مباينٌ لذلك الحد الذي هو المنتهى؛ فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة نختار أن ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بأن يكون حدّاً مشتركاً بين زمان الحركتين فإن طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة أصلاً، وإن عنوا به آناً يصدق فيه على المتحرك أنه راجعٌ مباين نختار أنه مغاير لآن الوصول، وأن بين الآنين زماناً لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فإن كل آن يفرض في زمان وقعت فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع.

[١٠٢٣] ثم أنه أقام الحجة على وجوب تخلل السكون بأن اعتبر الميل الموصل، والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بأن اجتماعهما في آنٍ واحد محال إذ يستحيل أن يجتمع في جسم الإيصال إلى حد والتنحية عنه فوجب أن يكون كلٌّ منهما في آنٍ مغاير لآن الآخر بينهما زمان سكون كما مرّ.

[١٠٢٤] والمصنف قرّر الحجة التي أوردها ابن سينا وأجاب عنها بما هو جوابٌ عن الحجة المشهورة فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين، أو بتجويز تتالي الآنين، أو بمنع بقاء الميل الموصل فإنه علةٌ معدة

hareket gibi ulaşmayı hazırlayan illettir, dolayısıyla ma'lûl kendisi gibi olmasına rağmen onun sürekliliği zorunlu değildir- ya da meylin bir anda meydana geldiğini men edip onun hareket gibi zamanda gerçekleştiğini ileri sürmektir.

[1025] *Ebû Ali el-Cübbâî şöyle demiştir: Kuşkusuz taştaki mücteleb itimâd, zorunlu* itimâda *baskın gelir.* Çünkü yeni meydana gelen, sürekli olandan daha güçlüdür. *Dolayısıyla* mücteleb itimâd, taşı *yukarı kaldırır* ve yarılan havanın sürtünmeleri nedeniyle *zorunlu itimâd mücteleb itimâda baskın gelinceye kadar yavaş yavaş zayıflar ve ardından taş düşer. Kuşkusuz zorunlu itimâdın* müctelebe *baskın gelmesi, ancak ikisinin dengelenmesinden sonra olur. Çünkü* dengelenme araya girmeksizin mağlup, *mağlupluktan bir anda galipliğe geçemez. Dengelenme esnasında ise sükûn zorunludur. Aksi halde müreccihsiz tercih durumu ortaya çıkar.* Zira sâkin olmadığı takdirde hareketli olacaktır. Bu hareket ise iki itimâd arasında denklik ve eşitlik olmasına rağmen ya zorunlu itimâd ya da müceteleb itimâdla olur. Dolayısıyla tamamıyla keyfi olur.

[1026] Cevap şudur: Cübbâî, itimâdın hareket ve sükûnu doğurduğunu kabul etmez. Bu delil, itimâd bahislerinde geçtiği üzere, onun mezhebiyle uyumlu değildir. Ayrıca delil, hayvanlardan çıkan irâdî hareketleri kuşatmamaktadır.

[1027] İki doğrusal hareket arasında sükûn bulunduğunu *reddedenlere gelince* iki fırkadan her birinin bunu reddetmekte bir yolu vardır. *Filozoflar şöyle demiştir:* İki doğrusal hareket arasında sükûn olması gerektiği doğruysa *bir hardal yükseldiği, bir dağ düştüğü ve bunlar* hardalın yüzeyi dağın yüzeyine temas edecek şekilde havada *karşılaştığında* hiç kuşkusuz hardal geri inecektir. Bu takdirde yükselen hareket ile inen hareket arasına sükûn girmesinden ötürü *hardalın durması gerekecektir. Bu ise dağın çarpışmasından dolayı durmasını gerektirir. Zira* cisimlerin *iç içe geçmesi imkânsızdır. Oysa sonuç, zorunlu olarak yanlıştır.* Çünkü her akıl sahibi bilir ki dağ hardalla çarpışmakla havada durmaz.

[1028] *Şöyle cevap verilebilir: Hardal* varsayılan formda *dağla çarpışmaz* ve ona temas etmez *aksine dağın rüzgarıyla geri döner.* Dağın rüzgarı hardala ulaştığında hardal durur, sonra dağa ulaşmadan önce geri döner. *Dolayısıyla* sizin söylediğiniz bu karşılaşma, *imkânsızın varsayılmasıdır ve* dağın durması şeklindeki *imkânsızı gerektirebilir.*

للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها، أو يمنع حدوث الميل في آن بل هو زماني كالحركة.

[١٠٢٥] وقال الجبائي: لا شك أن الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم إذ الحادث أقوى من الباقي فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجاً في الضعف إلى أن يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر، ولا شك أن غلبته على المجتلب إنما تكون بعد التعادل بينهما إذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية إلى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون وإلا لزم الترجيح بلا مرجح إذ لو لم يسكن لكان متحركاً إما بالاعتماد اللازم أو بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكماً محضاً.

[١٠٢٦] والجواب عنه أن الجبائي ليس قائلاً بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مرّ في مباحث الاعتماد مع أنه غير شاملٍ للحركات الإرادية الصادرة عن الحيوانات.

[١٠٢٧] وأما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكلٍّ من الفريقين أيضاً في إنكاره طريق فقال الحكماء: إن صح وجوب السكون بينهما فإذا فرض أنه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك أنه تنزل الخردلة راجعةً وحينئذٍ وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الأجسام واللازم ضروري البطلان إذ كل عاقلٍ يعلم أن الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة.

[١٠٢٨] وقد يجاب بأن الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فإذا وصلت إليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول إلى الجبل فذلك الذي ذكرتموه من تلاقيهما فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل.

[1029] *Mu'tezile demiştir ki* iki hareket arasında *sükûn yoktur. Çünkü zorunlu itimâd bunu gerektirmez. Zira zorunlu itimâd,* sükûnu değil, *inen hareketi gerektir. Yine mücteleb* itimâd da onu gerektirmez. Çünkü mücteleb itimâd, sükûnu değil, *yükselen* hareketi *gerektirir. İtimâddan başka hareket ve sükûnu doğuran bir şey de yoktur.*

[1030] *Cübbâî kendi esası doğrultusunda şöyle cevap verebilir: Biz itimâddan başka doğuran bir şey olmadığını kabul etmiyoruz. Aksine* doğuran şey, önceki *harekettir. Buna göre yükselen hareket,* zorunlu itimâdın galip gelmesi şartıyla inen hareketi gerektirirken *iki itimâdın dengelenmesi şartıyla sükûnu gerektirir.* Bu *daha önce itimâd bahislerinde geçmişti.*

[١٠٢٩] وقالت المعتزلة: لا سكون بين الحركتين إذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فإنه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فإنه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون إلا الاعتماد.

[١٠٣٠] وقد يجيب الجبائي على أصله فيقول: لا نسلم أنه لا مولد غيره

٥ بل المولد هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين، وقد مرّ ذلك في مباحث الاعتماد.

Beşinci Mersad: İzâfet/Görelilik

[1031] Yazar, dördüncü mersadı nisbî kategorilere tahsis ederek kelâmcı ve filozofların görüşlerine göre mekânda oluşun hallerini etraflıca inceledi. Nisbî kategorilerden göreliliği ise müstakil bir mersadda inceledi ve diğer nisbî kategoriler hakkında daha önce üçüncü mevkıfın başında söyledikleriyle yetindi. Zira onlar hakkında incelenecek fazla bahis yoktur. *Bu mersadda* beş *maksat vardır.*

Birinci [Maksat: Göreliliğin/İzâfetin Anlamı]

[1032] *Babalık, başkasına kıyasla düşünülen ve bundan başka hakikati bulunmayan bir nispettir.* Yani babalığın hakikati, başka bir nispete kıyasla düşünülebilen bir nispet olmaktan ibarettir ki bu başka nispet de yine babalığa kıyasla düşünülür. Onun özü, daha önce geçtiği üzere, tekrarlanan nispettir. *Bu, kategorilerden sayılan izâfettir ve gerçek muzâf/göreli olarak adlandırılır. Yine babanın bu ilişene konu olan zâtına da izâfet denir. Aynı şekilde ilişenle birlikte ilişilene de* izâfet denir. *Bu ikisine meşhur muzâf/göreli adı verilir.* Buna göre izâfet lafzı, muzâf lafzı gibi, üç anlama söylenir: Tek başına ilişene, tek başına ilişilene ve bu ikisinden oluşan toplama.

[1033] *Uyarı: Onların "muzâf/göreli, mahiyeti başkasına kıyasla düşünülen şeydir" sözüyle kastedilen şey "kendisini düşünmek, başkasını düşünmeyi gerektirir" demek değildir. Çünkü açık gerekler de böyledir.* Yani açık gerekleri düşünmek de bunları gerektiren şeyleri düşünmeyi gerektirir. Bu durumda ise gerekleri açık mahiyetlerin tamamı, görelinin/muzâfın tarifine girer. *Aksine* o sözle kastedilen, *onun hakikatinin başkasını düşünmeyi gerektirmesi ve dolayısıyla onun düşünülmesinin ancak başkasını düşünmekle gerçekleşmesidir.* Yani görelinin mahiyeti ancak kendisi dışındaki bir şeyin düşünülmesiyle düşünülebilir. Bu başkası, bir nispet olmakla kayıtlanırsa diğer nispetler tarif dışında kalırlar ve *bu* söz, *gerçek göreli ile meşhur görelinin ikinci kısmını yani bileşiği kapsamaya devam eder.* Meşhur görelinin birinci kısmına yani tek başına ilişilen kısmına gelince görelilik bölümünde onunla ilgili herhangi bir amacımız yoktur. *Eğer tarifi yalnızca gerçek göreliye tahsis etmek istersek şöyle deriz:* Yukarıda öğrendiğin şekilde *başkasına kıyasla düşünülüyor olmaktan başka mefhumu bulunmayan şeydir.* Zira bileşik, mesela insan gibi, başka bir şeyi de kuşatır.

المرصد الخامس في الإضافة

[١٠٣١] جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان أحوال الأين على مذهبي المتكلمين والحكماء وأفرد منها الإضافة في مرصد على حدة، واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث إذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة؛

الأول

[١٠٣٢] الأبوة هي المعقولة بالقياس إلى الغير ولا حقيقة لها إلا ذلك أي ليست حقيقتها سوى أنها نسبةٌ معقولة بالقياس إلى نسبةٍ أخرى معقولةٌ بالقياس إلى الأولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مرّ وهي الإضافة التي تعدّ من المقولات وتسمى مضافاً حقيقياً، ويقال لذات الأب المعروضة لهذا العارض: إضافةٌ أيضاً، وكذا يقال: الإضافة للمعروض مع العارض، وهذان يسميان مضافاً مشهورياً فلفظ الإضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان؛ العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركّب منهما.

[١٠٣٣] تنبيه؛ قولهم: المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس إلى الغير، لا يراد به أنه يلزم من تعقله تعقل الغير فإن اللوازم البينة كذلك أي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فتدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به أن يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله إلا بتعقل الغير أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته إلا بتعقل أمرٍ خارجٍ عنها، وإذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب، و يبقى هذا القول يتناول المضاف الحقيقي، والقسم الثاني من المشهوري أعني المركّب وأما القسم الأول منه أعني المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق في مباحث الإضافة فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا: ما لا مفهوم له إلا معقولاً بالقياس إلى الغير على الوجه الذي تحققته فإن المركّب مشتملٌ على شيءٍ آخر كالإنسان مثلاً.

İkinci Maksat: [Görelinin Özellikleri]

[1034] *Görelinin* iki özelliği *vardır. Birincisi, zihin ve dış dünya bakımından varlık ve yoklukta denkliktir. Buna göre iki göreliden biri her ne zaman zihinde ve dışta olsa diğeri de orada olur ve* ikisinden biri *her ne zaman* dışta veya zihinde *olmasa diğeri de olmaz.*

[1035] *Eğer şöyle denirse:* Zaman bakımından *önce ve sonra hakkında ne dersin?* Çünkü bu ikisi mütezâyıftır ama bununla birlikte zamansal öncenin, önce olduğu açıdan zamansal sonrayla beraber varlığı yoktur. Aynı şekilde sonranın da önceyle beraber varlığı yoktur. *Şöyle deriz: Önce ve sonradan hakiki olan yalnızca zihinde vardır.* Zira ve öncelik ve sonralık, aklın öncenin zâtını sonranın zâtına kıyaslandığında düşündüğü iki itibârî durumdur. Dolayısıyla bu ikisinden ve bunların iliştikleri şeyden oluşan toplam da itibârîdir. Şu halde burada iki mütezâyif dışta herhangi bir varlığa sahip olmayıp yalnızca zihinde vardır *ve her ikisi de beraberce zihindedir.* Bu bakımdan iki hakiki ve keza dikkate alınan iki meşhur arasındaki denklik olduğu gibi kalmaktadır. *O ikisinin iliştiği şeyler ise* tek başlarına alındıklarında *bazen birbirinden ayrılabilir. Buna örnek, köle ve efendi, baba ve oğul*, önce ve sonradır. Fakat biz, daha önce dikkatini çektiğimiz gibi, tek başına ilişilenin zâtı hakkında konuşmuyoruz.

[1036] *İkinci* özellik, *nispette denklik bulunmasının zorunluluğudur.* Nispetteki denklik *in'ikâs olarak adlandırılır* ve "ikinci özellik, in'ikâs zorunluluğudur" denir. *İn'ikâs,* iki göreliden *her birinin diğerine göreli olması bakımından diğerine göreliliğine hükmetmektir.* Yani iki göreliden her birinin zâtı, diğerine göreli olması ve biri diğerine nispet edilmesi bakımından alındığında bu nispetin tersine dönerek diğerinin de ona nispet edilmesi gerekir. *Buna göre baba oğlun babası olduğu gibi oğul da babanın oğludur. Bu açıyı dikkate aldık* ve "ona göreli olması bakımından" dedik *çünkü* bu açı dikkate alınmadığında *in'ikâs zorunlu olmaz. Zira sen "bu, bir insanın babasıdır" dediğinde bunun bir babanın insanı olması gerekmez.* Özetle bu özellik, meşhur anlamıyla göreliye yani baba-oğul,

المقصد الثاني

[١٠٣٤] للمضاف خواص أي خاصتان؛ الأولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد الآخر فيه، وكلما عدم أحدهما في أحدهما عدم الآخر فيه.

[١٠٣٥] فإن قيل: فما قولك في المتقدم والمتأخر بحسب الزمان فإنهما متضايفان مع أن المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدماً مع المتأخر الزماني، وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم. قلنا: لا وجود للحقيقي منهما إلا في الذهن فإن التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل إذا قاس ذات المتقدم إلى ذات المتأخر فيكون المجموع المركّب منهما ومن معروضهما أيضاً اعتبارياً فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معاً فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين المعتبرين باقٍ بحاله، وأما معروضاهما إذا أخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والأب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبّهناك عليه.

[١٠٣٦] الخاصة الثانية؛ وجوب التكافؤ في النسبة ويعبّر عنه أي عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس ويقال: الخاصة الثانية وجوب الانعكاس وهو أن يحكم بإضافة كل من المضافين إلى صاحبه من حيث كان هو مضافاً إليه يعني أنه إذا أخذ ذات كل واحدٍ من المضافين من حيث أنه مضايفٌ لصاحبه ونسب أحدهما إلى الآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر إليه أيضاً فكما أن الأب أبو الابن فالابن ابن الأب؛ وإنما اعتبرنا الحيثية وقلنا: من حيث كان مضافاً إليه لأنه إذا لم يراعِ هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فإنك إذا قلت: هذا أبٌ لإنسان لم يلزم أن هذا إنسانٌ لأب. والحاصل أن هذه الخاصة إنما هي للمضاف المشهوري أعني المعروض المأخوذ من حيث أنه معروضٌ لعارضه كالأب والابن،

bilen-bilinen, aşık-maşuk gibi ilişeninin ilişileni olması bakımından alınan ilişilene aittir. Böylece iki meşhur göreliden biri diğerine nispet edildiğinde bu nispetin döndürülmesi gerekir. Hakiki göreliye gelince onda nispet yoktur ki in'ikâs düşünülsün. Çünkü "babalık oğulluğun babalığıdır" sözünün hiçbir anlamı yoktur. Söz konusu açının dikkate alınmasında akıl sahibi kimse için buna işaret vardır. İyi düşün!

[1037] *Bazen in'ikâs kuralının gözetilmesi zor olabilir. Özellikle de görelinin diğer taraftan ismi bulunmadığında böyledir. Buna örnek kanattır.* Kanat, iki mütezâyiften birinin göreliliğiyle birlikte alınmış adıdır. Ama diğer görelinin yani kuşun böyle bir ismi yoktur. Bu nedenle kanat kuşun kanadıdır denilir ama kuş, kanadın kuşudur denilmez. *Bu durumda* eğer burada in'ikâs kuralını gözetmek istersen *diğer taraftaki göreliyi, nispete delâlet eden bir lafızla birlikte -mesela kanatlı lafzıyla- düşün.* Zira bu takdirde in'ikâs zorunlu olur. İn'ikâs yolunu bilmenin istisnasız kuralı şudur: İki taraftan her birinin vasıflarını toplarsın ve bakarsın: Bunlar içinde bulduğun hangi vasıf diğerlerini eleyip onu bıraktığında ikisi arasında görelilik devam ediyorsa ve onu kaldırıp onun yerine başkasını koyduğunda o görelilik devam etmiyorsa o vasıf hakiki göreliliktir. Ardından iki taraftan her birini, hakiki görelilikle birlikte alınmış olması bakımından ona delâlet eden bir lafızla -bu lafız ister basît ister bileşik olsun fark etmez- ifade ettiğinde ve ikisinden birini diğerine nispet ettiğinde o nispet kesinlikle aksolur.

Üçüncü Maksat: *[Görelilik Müstakil Bir Varlığa Sahip Değildir]*

[1038] *Göreliliğin müstakil bir varlığı yoktur.* Yani onun ayrışmış bir varlığı yoktur ki kendi başına taayyünü düşünülebilsin. Aksine göreliliğin varlığı, şeylere eklenen bir durum olmaktan ibarettir. *Dolayısıyla görelilik, başkasına eklenişinin meydana gelmesi* ve özelleşmesine *bağlı olarak meydana gelir* ve özelleşir. *Bu* yani göreliliğin eklenmeye tâbi olarak meydana gelmesi, *bazen göreliliğin eklendiği şey ile görelilik birlikte alınarak anlaşılır.* Dolayısıyla görelilik, eklenilen ve eklenmenin belirginleşmesine bağlı olarak belirginleşir. *Fakat bu* şekilde alınan görelilik *kategori değildir* aksine kategori ve onun iliştiği şeyin birleşmesinden oluşan bir durumdur. *Bazen de göreliliğin özel eklenmeyle birlikte* eklendiği o şeye ilişen *mukayyet bir şey olarak alınmasıyla anlaşılır. Bu, göreliliğin türlere ayrılması ve meydana gelmesidir.*

والعالم والمعلوم، والعاشق والمعشوق حتى إذا نسب أحد المشهوريين إلى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة، وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس إذ لا معنى لقولك: الأبوة أبوة البنوة، وفي قيد الحيثية إشارة إلى ذلك لمن كان له قلب فتذكر.

[١٠٣٧] **وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما إذا لم يكن له** أي للمضاف **من الجانب الآخر اسم كالجناح** فإنه اسمٌ لأحد المتضايفين مأخوذاً مع إضافته، وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال: الجناح جناح الطير، ولا يقال: الطير طير الجناح، وإن شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا **فاعتبره** أي المضاف **من الطرف الآخر بلفظٍ دالٍّ على النسبة كذي الجناح** فإنه يجب الانعكاس حينئذٍ، والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع أوصاف كل واحدٍ من الطرفين وتنظر فيها فأيّ وصفٍ وجدته بحيث إذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت الإضافة بينهما، وإذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبقَ تلك الإضافة فذلك الوصف هو الإضافة الحقيقية فإذا عبّرت عن كل واحدٍ من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الإضافة الحقيقية سواء كان لفظاً مفرداً أو مركّباً، ونسبت أحدهما إلى الآخر انعكست تلك النسبة قطعاً.

المقصد الثالث

[١٠٣٨] **الإضافة لا تستقل بوجودها** أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها بل وجودها أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء **فيكون تحصلها** وتخصصها **تبعاً لتحصل لحوقها للغير** وتخصصه، **ويفهم ذلك** أي تحصلها تبعاً للحوق **تارةً بأن يؤخذ الملحوق والإضافة معاً** فتتعين الإضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق **وليس ذلك** المأخوذ على هذا الوجه **هو المقولة** بل هو أمرٌ مركّبٌ من المقولة ومن معروضها، **وتارةً بأن تؤخذ الإضافة مقروناً بها اللحوق الخاص كشيءٍ واحد مقيد** عارض ذلك الملحوق **وهذا تنوع الإضافة وتحصلها**

Bu bağlamda benzerlik/müşâbehet, -ki bu, nitelikte birlik ve uyuşmadır- birleşen ve uyuşan *nitelikten başka bir şeydir. Buna göre birliği* ve uyuşmayı *nitelikte olması bakımından düşündüğümüzde o,* mutlak *göreliliğin bir türü olur.* Bu tür, niteliğe eklenmesi bakımından meydana gelmiştir. Aynı şekilde eşitlik/müsâvât ve mümâselette de durum böyledir.

[1039] *Sonra görelilik, bir tarafta gerçekleştiğinde* ister şahsî ister türsel olsun bu tarafın gerçekleşmesine bağlı olarak *diğer tarafta gerçekleşir.* Gereğin çelişiğinin gerektirenin çelişiğini gerektirmesi sebebiyle *bunun gereği şudur: Görelilik bir tarafta belirsiz olduğunda diğer tarafta da belirsiz olur. Buna göre* belirsiz *yarım,* belirsiz *katın mukâbilindedir. Bu yarım ise bu katın mukâbilindedir.* Böylece ortaya çıkar ki iki göreliden herhangi biri gerçekleşmiş ve belirgin olarak bilindiğinde diğeri de böyle bilinir. Fakat *bu,* yarım olmak ve kat olmak gibi hakiki *göreliliğin kendisini elde ettiğimizde böyledir. Eğer onun* yalnızca *konusunu elde etmişsek onun mukâbili olan göreliyi elde etmemiz gerekmez. Bu durumda başın elde edilmesi ve bu baş haline gelmesi, başı olan kimsenin belirginleşmesini gerektirmez.* Yani baş olmak, özel bir organa, baş sahibine kıyasla, ilişen bir göreliliktir. Bu organa belirli bir cevher olması bakımından ulaşıldığı ve o organ, bu baş haline geldiğinde bundan başa sahip olan şahsın elde edilmesi gerekmez. Evet, hakiki görelilik olan baş olmayı elde ettiğimizde ve o, bu baş olma haline geldiğinde göreliliğin diğer tarafta da oluşması gerekir. Bu durumda baş ve baş sahibi, belirginleşirler.

Dördüncü Maksat: Göreliliğin Kısımları

[1040] *Görelilik* çeşitli açılardan *bir kısım taksimlere konu olur. Birincisi şudur: Göreliliğin ya iki tarafı aynıdır ya da farklıdır. İki tarafın aynı olmasına örnek, komşuluk* ve kardeşlik *iken farklı olmasına örnek, baba ve oğuldur.* Kuşkusuz babalık ve oğulluk, mahiyetçe farklıdır. *Farklı olan ya sınırlıdır ya da* sınırlı *değildir. Sınırlının örneği, kat ve yarımdır.* Zira tek bir şeyin katı olmak, birçok şeye kıyasla değil, tek bir başka şeye kıyasla olur. Yarım olmak da böyledir. *Sınırlı olmayanın örneği ise daha az ve daha çoktur.* Kuşkusuz tek bir şeyin daha azı olmak, çeşitli şeylere kıyasla olabilir. Daha çok olmak da böyledir.

فالمشابهة وهو الاتحاد والموافقة في الكيف غير الكيف المتحد الموافق فإذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من حيث أنه في الكيف كان نوعاً من الإضافة المطلقة متحصلاً بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة.

[١٠٣٩] ثم الإضافة إذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة أيضاً على حسب تحصيل الطرف الأول شخصياً كان أو نوعياً ويلزمه بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم أنها إذا كانت في طرف مطلقة أي غير محصلة ففي الطرف الآخر مطلقة أيضاً فالنصف المطلق في مقابلة الضعف المطلق، وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف فظهر أن أي المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن هذا إذا حصلنا نفس الإضافة الحقيقية كالنصفية والضعفية، وأما إذا حصلنا موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له رأس يعني أن الرأسية إضافة عارضة بعضوٍ مخصوصٍ بالقياس إلى ذي الرأي فإذا حصلنا ذلك العضو من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس؛ نعم إذا حصلنا الرأسية التي هي الإضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب أن تتحصل الإضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذٍ.

المقصد الرابع

[١٠٤٠] تلحق الإضافة تقسيمات من وجوه؛ الأول إما أن تتوافق الإضافة من الطرفين كالجوار والأخوة وإما أن تتخالف كالابن والأب فإن البنوة والأبوة متخالفتان في الماهية، والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف فإن ضعفية شيء واحد تكون القياس إلى واحدٍ آخر لا إلى أمور كثيرة وكذا النصفية، أو لا محدود كالأقل والأكثر فإن أقلية شيء واحد قد تكون بالقياس إلى أشياء متعددة وكذا الأكثرية.

[1041] *İkincisi şudur: Görelilik, bazen iki göreliden her birinde* var olan *bir sıfat nedeniyle veya* sadece *birinde bulundan bir sıfat nedeniyle olabileceği gibi bazen de kesinlikle* hakiki *bir sıfat nedeniyle olmayabilir. Her birinde var olan bir sıfat nedeniyle olmasının örneği, aşktır. Kuşkusuz aşk, aşığın idrakine ve maşukun güzelliğine aittir.* Buna göre aşıklık ile maşukluktan her biri, mahallinde bulunan bir sıfat nedeniyle mahallinde bulunur. *Sadece birinde bulunan bir sıfat nedeniyle olmasının örneği, bilen olmaktır. Bilen olmak, bilinende değil bilende bulunan bilgi sıfatı nedeniyledir.* Bilinen ise kendisinde bulunup onun bilinen olmakla nitelenmesini gerektiren bir sıfat olmaksızın bilinen olmakla nitelenir. *Aksi halde yokun da bilinen olması nedeniyle* mevcut *bir sıfatı olurdu. Kesinlikle hakiki bir sıfat nedeniyle olmayan göreliliğin örneği ise sağ ve soldur.* Çünkü sağdaki sağda olmasını sağlayan hakiki bir sıfata sahip değildir. Soldaki de böyledir.

[1042] *Üçüncüsü: İbn Sînâ demiştir ki neredeyse görelilik, galip, hakim ve engel gibi denklik; kesme ve kırma gibi etki ve edilgi; bilgi ve haber gibi taklit; komşuluk, benzerlik*, mümâselet ve eşitlik *gibi birlik kısımlarıyla sınırlıdır.*

[1043] Bil ki İbn Sînâ'nın *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de nakledilen sözü şöyledir: "Göreliler neredeyse şu kısımlarla sınırlıdır: Denklik, fazlalıkla olanlar, etki ve edilgiyle olanlar, kaynağı kuvveden olanlar ve taklitle olanlar. Fazlalıkla olanlar ya niceliktendir -ki bu açıktır-, ya da gâlip, hakim ve engel gibi kuvvedendir. Etki ve edilgiyle olanlar, baba ve oğul ile kesen ve kesilen gibidir. Taklitle olanlar, bilgi ve bilinen ile duyum ve duyumsanan gibidir. Zira bilgi, bilinenin yapısını ve duyum da duyumsananın yapısını taklittir." Fakat bunlar, İbn Sînâ'nın takdirini kuşatmamaktadır. Kitaptaki denklik lafzının fazlalık lafzıyla değiştirilmesi durumunda iki naklin anlam bakımından uyuşacağını gözden kaçırmayasın. Çünkü bu takdirde yazarın "birlikle" sözü, denkliğin yerini alacaktır. Duyum yerine haberin geçmesinde ise herhangi bir mahzur yoktur, zira haber de haber verilenin yapısını taklit etmektir.

[1044] *Dördüncüsü: Görelilik bütün kategorilere ilişebilir.* Hatta "ilk" gibi yüce Tanrı'ya da ilişebilir. *Buna göre görelilik, baba ve oğul örneğinde olduğu gibi cevhere,* miktarlardan *küçük ve büyük*

[١٠٤١] الثاني أنه قد تكون الإضافة لصفةٍ موجودة في كل واحدةٍ من المضافين كالعشق فإنه لإدراك العاشق وجمال المعشوق فكل واحدةٍ من العاشقية والمعشوقية إنما ثبت في محلها بواسطة صفةٍ موجودة فيه أو لصفةٍ في أحدهما فقط كالعالمية فإنها لصفةٍ موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم فإنه متصفٌ بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها وإلا فللمعدوم بكونه معلوماً صفةً موجودة وقد لا تكون الإضافة لصفةٍ حقيقية أصلاً أي في شيءٍ من الطرفين كاليمين واليسار إذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامناً وكذلك المتياسر.

[١٠٤٢] الثالث؛ قال ابن سينا: تكاد الإضافة تنحصر في أقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع، وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر، وفي المحاكاة كالعلم والخبر، وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة والمساواة.

[١٠٤٣] واعلم أن المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرةً في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة؛ فأما التي بالزيادة فإما من الكمّ وهو ظاهر وإما من القوة كالغالب والقاهر والمانع، وأما التي بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع، وأما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس؛ على أن ذلك لا يضبط تقديره، ولا يلتبس عليك أنه لو بدّل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى إذ يكون حينئذٍ قوله: وفي الاتحاد، قائماً مقام المعادلة وأما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لأن الخبر أيضاً حكاية هيئة المخبر عنه.

[١٠٤٤] الرابع؛ الإضافة قد تعرض للمقولات كلها بل للواجب تعالى أيضاً كالأول فالجوهر كالأب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير

ve sayılardan *az ve çok örneğinde olduğu gibi niceliğe, daha sıcak ve daha soğuk örneğinde olduğu gibi niteliğe, daha yakın ve daha uzak örneğinde olduğu gibi göreliye, daha yüksek ve daha alçak örneğindeki gibi mekânda oluşa, daha önce ve daha yeni örneklerindeki gibi zamanda oluşa, daha eğri ve daha doğru örneğindeki gibi konuma, daha örtük ve daha çıplak örneğindeki gibi sahipliğe, daha keskin örneğindeki gibi etkiye ve ısınma bakımında daha güçlü örneğindeki gibi edilgiye ilişir.*

[1045] *Beşincisi: Göreliliğin bazen iki taraftan da ismi olur.* Yani iki tarafın her biri bakımından o tarafa özgü özel bir ismi olur. Buna örnek, babalık ve oğulluktur. *Bazen iki taraftan* yalnızca *birinde ismi olur.* Buna örnek, ilk olmaktır. *Bazen de* iki tarafın herhangi birine özel bir adı *olmaz.* Buna örnek ise kardeşliktir.

[1046] *Altıncısı: Bazen göreliliğin kendisi ve konusuna bir isim verilir.* Bu isim ister âlim gibi türemiş olsun ister kanat gibi türemiş olmasın *tazammun yoluyla göreliliğe delâlet eder.*

Beşinci Maksat: [Öncelik ve Sonralık]

[1047] *Görelinin kısımlarından biri de öncelik ve sonralıktır. Filozoflar şöyle demiştir: Öncelik beş türlüdür. Birincisi neden olmakta* önceliktir. *Buna örnek, ışık veren şeyin* kendisinden çıkan *ışığı öncelemesidir. Bir diğer örnek, parmağın hareketinin yüzüğün hareketini öncelemesidir. Çünkü akıl parmağın hareketiyle yüzüğün de hareket ettiği ama bunun aksinin olmadığı yargısına varır.* Zira yüzük hareket etti ve de peşisıra parmak hareket etti demek doğru değildir. *Bu* yani parmağın hareketinin yüzüğün hareketini öncelemesi *zaman bakımından değildir. Aksi halde iç içe girme durumu ortaya çıkar.* Zira parmak bir zamanda hareket edip de yüzük o zamanda kesinlikle hareket etmeyip kendi mekânında kaldığında iki cismin birbirine girmesi durumu ortaya çıkar. *Yine bu öncelik, zât bakımından da değildir. Çünkü parmağın hareketinin yüzüğün hareketinden ayrı bir zâtı vardır.* Bu zât, birin ikiye girmesi gibi yüzüğün hareketine girmiş değildir ki parmağın hareketinin yüzüğün hareketinden önceliği zât bakımından öncelik olsun. Açıktır ki bu öncelik, şeref ve mertebe bakımından da değildir. *Aksine* o, neden olmakta önceliktir. *Çünkü* parmağın hareketinin *varlığı kendinde daha tam* ve daha yetkindir. Bundan dolayı yüzüğün hareketinin *varlığını gerektirmiştir.* Bu, tıpkı güçlü ve yetkin ışığın, onun karşısında bulunan şeyde kabiliyeti bakımından zayıf ve yetersiz bir ışığı gerektirmesi gibidir. Bu sebeple ikisi arasında aklî bir sıralanma oluşmaktadır. İşte neden olmakta öncelik budur.

من الأعداد والكيف كالأحرّ والأبرد، والمضاف كالأقرب والأبعد، والأين كالأعلى والأسفل، ومتى كالأقدم والأحدث، والوضع كالأشدّ انحناءً وانتصاباً، والملك كالأكسى والأعرى، والفعل كالأقطع، والانفعال كالأشد تسخّناً.

[١٠٤٥] الخامس؛ قد يكون لها من الطرفين اسم أي يكون لها باعتبار كل واحدٍ من طرفيهما اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة أو من أحدهما فقط كالمبدئية أو لا يكون لها اسم مخصوص بشيءٍ من طرفيها كالأخوة.

[١٠٤٦] السادس؛ قد يوضع لها ولموضوعها معاً اسم فيدل ذلك الاسم عليها بالتضمن سواء كان اسماً مشتقاً كالعالم أو غير مشتق كالجناح.

المقصد الخامس

[١٠٤٧] ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر. قال الحكماء: التقدم على خمسة أوجه؛ الأول التقدم بالعلية كتقدم المضيء على الضوء الفائض منه و تقدم حركة الإصبع على حركة الخاتم فإن العقل يحكم بأنه تحرك الإصبع فتحرك الخاتم ولا عكس إذ لا يصح أن يقال: تحرك الخاتم فتحرك الإصبع، وليس ذلك أي تقدم حركة الإصبع على حركة الخاتم بالزمان وإلا لزم التداخل فإنه إذا تحرك الإصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقياً في حيزه لم يتحرك أصلاً لزم تداخل الجسمين، ولا بالذات فإن حركة الإصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلةً في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدماً ذاتياً، وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو بالعلية لأن وجودها أي وجود حركة الإصبع أتمّ وأكمل في نفسه فأوجب لذلك وجودها أي وجود حركة الخاتم، كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوءاً ضعيفاً ناقصاً فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتب عقلي هو التقدم بالعلية.

[1048] *İkincisi: Zât bakımından önceliktir. Buna örnek, birin ikiden önce oluşudur. Zira ikinin bu bir ile öteki birden ibaret zâtının düşünülmesi ve onun bir zâta sahip olması, söz konusu iki birin zâtıyla gerçekleşir. Bu iki birin ister bir varlığı olduğunu farz edelim ister etmeyelim fark etmez. Hatta bu, onun* kendi olması bakımından *zâtı ve hakikati dikkate alınarak verilen bir hükümdür. Oysa birinci şıkkın durumu böyle değildir.* Çünkü birinci şıkta hüküm, mahiyetin kendinde dikkate alınmasıyla değil, varlık dikkate alınarak verilmektedir.

[1049] Yazarın söyledikleriyle belirginleşen şey şudur: Doğal öncelik adı verilen zât bakımından öncelik, şeyin diğer eksik nedenlerine kıyasla değil, bütününe kıyasla parçasına özgüdür. Oysa filozofların kitaplarında meşhur olan açıklama şöyledir: Bir şey diğerine muhtaç olduğunda muhtaç olunan şey, muhtaç olanın var olması için yeterli ise neden olmakta ondan öncedir. Buna örnek, tesir şartlarını ve engellerin kalkmasını bir araya getirmiş müessirdir. Şayet muhtaç olunan şey, muhtaç olanın var olması için yeterli değilse ondan zât ve doğa bakımından önceldir. Buna göre doğal öncelik, eksik nedenlerin tamamını kuşatmaktadır. Filozoflar zât bakımından önceliği, neden olmakta öncelik ile doğal öncelik arasındaki ortak payda hakkında kullanırlar. Bu ortak payda ise muhtaçlıktan kaynaklanan aklî sıralanmadır ki bu sıralanma, muhtaç olan ile muhtaç olunan arasında peşi sıra olma anlamı veren "fe" edâtını kullanmayı mümkün kılar.

[1050] *Üçüncüsü: Zaman bakımından önceliktir. Buna örnek, Hz. Musa'nın Hz. İsa'dan önce oluşudur. Zira Hz. Musa'nın zâtı ve arazlarından herhangi biri için yalnızca zaman vardır. Bunun anlamı şudur: Hz. Musa bir zamanda var olmuş, sonra o zaman bitmiş ve Hz. İsa'nın var olduğu* başka *bir zaman gelmiştir.* Şu halde buradaki öncelik, doğrudan doğruya zamanın sıfatıdır. *Bunun ilk iki öncelik türünden farklı olduğu açıktır.* Zira ilk iki öncelikten herhangi biri, zamana dönük değildir, aksine birincisi varlık ve ona muhtaçlık bakımından, ikincisi ise şeyin zâtı ve mahiyeti bakımındandır.

[1051] *Dördüncüsü: Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'den önceliği gibi şeref bakımından önceliktir.*

[1052] *Beşincisi: Mertebe bakımından önceliktir. Bu,* öncenin *belirli bir ilkeye daha yakın olmasıyladır. Sıralanma ya aklîdir ya itibârîdir. Aklî olan,* yükselme yoluyla sıralanan *cinsler* ile inme yoluyla sıralanan göreli türlerde *olduğu gibidir.* Çünkü sıralanan bu şeylerden her biri, bir mertebede gerçekleşmiştir ve akıl onun başka bir mertebede gerçekleşmesini imkânsız görür. *İtibârî olan ise*

[١٠٤٨] الثاني؛ التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فإنه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد معاً ولا يتم له أي للاثنين ذات إلا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الأول فإنه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها.

[١٠٤٩] وقد ظهر مما ذكره أن التقدم الذاتي المسمّى بالتقدم الطبيعي مخصوصٌ بجزء الشيء مقيساً إلى كله دون سائر علله الناقصة، والمشهور في كتب القوم أن المحتاج إليه إن كفى في وجود المحتاج كان متقدماً عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه، وإن لم يكفِ كان متقدماً عليه بالذات والطبع، وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملاً للعلل الناقصة كلها. وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلةً على المحتاج.

[١٠٥٠] الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فإنه ليس لذات موسى ولا لشيءٍ من عوارضها إلا الزمان فمعناه أن موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان أولاً وبالذات، ومغايرته للأولين بيّنة إذ ليس شيء منهما راجعاً إلى الزمان بل الأول باعتبار الوجود والاحتياج إليه، والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته.

[١٠٥١] الرابع؛ التقدم بالشرف كما لأبي بكر على عمر رضي الله عنهما.

[١٠٥٢] الخامس؛ التقدم بالرتبة بأن يكون المتقدم أقرب إلى مبدأ معين، والترتب إما عقلي كما في الأجناس المترتبة على سبيل التصاعد والأنواع الإضافية المترتبة على سبيل التنازل فإن كل واحدٍ من هذه الأمور المترتبة واقعٌ في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها أو وضعي وهو أن

önde olanın sonrakinin mertebesinde bulunabilmesi olup *cami saflarındaki sıralanma gibidir. Bu* mertebe bakımından öncelik, öndekinin sonra ve sonrakinin de önce olmasıyla *değişir. Şöyle ki* sen *bir başlangıç belirlersin. Belirleme işine kimi zaman mihraptan başlarsın* ve bu durumda birinci saf, son saftan önce olur. *Kimi zaman da kapıdan başlarsın* ve durum tersine döner. Cinslerin durumlarını da buna kıyasla! Zira sen cevheri başlangıç yaparsan cisim canlıdan önce olur; insanı başlangıç yaparsan durum tersine olur.

[1053] *Kelâmcılar demişlerdir ki önceliğin* sözü edilen beş öncelik türünden farklı *başka bir türü daha vardır. Mesela* dünün bugünden ve bugünün de yarından önce olması gibi *zamanın parçalarının bir kısmının diğerlerinden önce olması, ne neden olmak ne de zât itibariyle önceliktir. Çünkü* zamanın parçaları arasında *birliktelik yoktur ve* imkânsızdır. Oysa bu iki öncelik türünde parçaların bir arada bulunması mümkün hatta zorunludur. *Yine zamanın parçaları arasındaki öncelik şeref ve mertebe bakımından da değildir. Bu açıktır.* Zira mesela dün ve yarın fazilette benzerdir. Zamanın parçaları arasında aklî ve itibârî bir sıralanma yoktur. Hatta deriz ki bir araya gelmenin imkânsızlığı, sözü edilen dört öncelik türünün bulunmadığını tespit etmemiz için yeterlidir. *Yine zamanın parçalarının bir kısmı diğerinden zaman bakımından da önce değildir. Aksi halde* her bir zaman başka bir zamanda olacağından zamanlarda *teselsül ortaya çıkar. Oysa* zaman bahsinde iki delille *bunu çürütmüştük.*

[1054] *Buna şöyle cevap verilmiştir:* Zamanın parçaları arasındaki *bu* öncelik, *zaman bakımından önceliktir* yani önce ve sonranın bir araya gelmediği önceliktir. Zamansal öncelik adını verdiğimiz *bu* öncelik, doğrudan *yalnızca zamana ilişir. Zamandan başkasını zamansal öncelikle nitelediğimizde bu,* doğrudan değil, *dolaylı önceliktir.* Nitekim Hz. Musa'nın Hz. İsa'dan önceliğinde bunu ortaya koymuştuk. *Bu durum, bölünmenin* doğrudan *niceliğe ve nicelik aracılığıyla da başkasına ilişmesi gibidir. Bu ise niceliğin başka bir niceliği olmasını gerektirmez. İşte burada da durum böyledir. Biz zamandan başkasına "öncedir" dediğimizde* bu öncelikle *onun zamanının önce oluşunu kastederiz. Bu, zamanın bir zamanı olmasını gerektirmez.* Daha önce zaman bahislerinde bu meselenin ayrıntısı geçmişti.

يكفي وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك أي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً بما تجعله أنت مبدأً فقد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الأول متقدماً على الصف الأخير، وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وقِسْ على ذلك حال الأجناس فإنك إذا جعلت الجوهر مبدأً كان الجسم متقدماً على الحيوان، وإن جعلت الإنسان مبدأً فبالعكس.

[١٠٥٣] وقال المتكلمون: ههنا نوعٌ آخر من التقدم مغايرٌ للوجوه الخمسة المتقدمة كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الأمس على اليوم، واليوم على الغد فإنه ليس تقدماً بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران واستحالته فيما بين أجزاء الزمان مع أن المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فإن الأمس واليوم مثلاً متشابهان في الفضيلة وليس بين أجزاء الزمان ترتبٌ عقلي ولا وضعي بل نقول: امتناع الاجتماع كافٍ لنا في نفي هذه الأربعة ولا بالزمان وإلا لزم التسلسل في الأزمنة بأن يكون كل زمان في زمانٍ آخر، وقد أبطلنا ذلك بوجهين في مباحث الزمان.

[١٠٥٤] وقد يجاب عنه بأن ذلك التقدم الذي بين أجزاء الزمان هو التقدم بالزمان أعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتأخر وأنه أي هذا التقدم الذي سمّيناه التقدم الزماني لا يعرض أولاً وبالذات إلا للزمان فإذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كما أن القسمة تعرض للكمّ عروضاً ذاتياً فإذا عرضت لغيره كان بواسطة الكمّ وذلك لا يوجب للكمّ كمّاً آخر فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان: إنه متقدمٌ هذا التقدم أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان وقد مرّ في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام.

[1055] *Bu* söylediklerimiz yani önceliğin altıncı türü, *filozoflar ile kelâmcılar arasındaki pek çok görüş ayrılığının temelini oluşturur.* Bunlardan biri şudur: Filozoflar bunun zamansal öncelik kapsamına girdiğini söylediklerinden zamanın kadîm olduğunu iddia ettiler. Zamanın kadîmliği ise hareketin ve hareket eden şeyin kadîm olmasını gerektirir. Zira zaman hâdis olursa onun yokluğu varlığından zamansal olarak önce gelecektir. Bu durumda zamanın yok iken var olması gerekecektir. Kelâmcılar ise bu önceliği başlı başına bir kısım gördüklerinden zamanın yokluğunun varlığını öncelemesini mümkün görmüşlerdir. Onlara göre bu öncelik, zamanın yokluğunun bir zamanı olmaksızın öncenin sonrayla bir araya gelmesinin imkânsız olduğu önceliktir. *Bu temel hakkında iyi düşün* ve onun hakikatini kavra ki, bunun üzerine kurulu sorunlarda ayağın doğru yoldan kaymasın. Başarıya ulaştıran Allah'tır.

[1056] *Bazen filozoflar* önceliğin beş türle *sınırlı olduğuna ilişkin* olumsuzlama ile olumlama arasını kuşatan aklî bir sınırlama değil ama tümevarımsal bir sınırlama olabilecek *bir açıklama bulmaya çalışmışlar ve şöyle demişlerdir: Öncelik ya hakikidir ya itibârîdir. Hakiki öncelikte, sonraki öncekine bir şekilde dayanmalıdır.* Çünkü sonraki, öncekine hiçbir şekilde dayanmıyorsa orada kesinlikle hakiki bir öncelikten bahsedilemez. *Ama bunun tersi doğru değildir.* Çünkü tersi olması halinde kısırdöngü ortaya çıkar. *Buna göre dayanan şey, ya zâtı ya da varlığı bakımından öncekine dayalıdır.* Zâtı bakımından dayanması, sonrakinin zâtının ancak öncekinin zâtıyla tamamlanmasıyla olur. Nitekim yukarıda geçen iki ve birdeki durum böyledir ve bunlar arasında zât bakımından öncelik vardır. Varlığı bakımından dayanması ise sonrakinin zâtının öncekinin zâtına dayanması değil, varlığının öncekinin varlığına dayanmasıdır. Bu iki kısımdır. Çünkü *varlığı bakımından dayanma* ya sonrakinin var olması için *öncekinin yenice yok olması şartıyla birliktedir ya da değildir.* Birincisi zamansal önceliktir. Çünkü sonra gelen zaman parçalarının varlığı, önceki zaman parçalarının varlığına ve yenice yok olmasına dayalıdır. Buna göre önceki zaman parçaları var olmadıkça ve varlığından sonra yok olmadıkça sonrakilerin var olması düşünülemez. Zamansallara gelince daha önce öğrenmiştin ki bunların önceliği, zamanlarının önceliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla önce gelen zamansal, önce olması bakımından, sonrakiyle birlikte olmaz. İkincisi ise sonrakinin var olması için öncekinin yenice yok olmasının şart olmaması, aksine sadece sonrakinin varlığının öncekinin varlığına dayanmasıdır. Bu, neden olmakta öncelik olup tam müessirin önceliği ile ma'lûlün parçaları dışındaki eksik nedenlerin önceliğidir.

[١٠٥٥] **وهذا** الذي ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم **مبنيٌّ لأبحاث كثيرة بين الطائفتين** منها أن الحكماء لما جعلوه راجعاً إلى التقدم الزماني ادّعوا قِدم الزمان المستلزم لقِدم الحركة والمتحرك إذ لو كان حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً زمانياً فيلزم وجود الزمان حال عدمه، والمتكلمون لما جعلوه قسماً برأسه جوّزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدماً يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان **فتأمل فيه** أي في هذا المبنى، وتحقّق حاله كيلا تزلّ قدمك في تلك الأبحاث عن سنن الصواب؛ والله الموفق.

[١٠٥٦] **وربما تكلف الحكماء للحصر** أي حصر التقدم في الأنواع الخمسة **وجهاً** ليس حصراً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات بل هو نوع ضبطٍ للحصر الاستقرائي **فقالوا: التقدم إما أن يكون حقيقياً أو اعتبارياً والأول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم** إذ لو لم يتوقف عليه أصلاً لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعاً **من غير عكس** لئلاّ يلزم الدور **فالمتوقف إما** أن يكون توقفه **بحسب الذات** وذلك بأن لا يتم ذات المتأخر إلا بذات المتقدم كما مرّ في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات، **وإما** أن يكون توقفه **بحسب الوجود** دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لأنه إما أن يكون **مع اشتراطه** أي اشتراط وجود المتأخر **بالعدم الطارئ عليه** أي على المتقدم **أم لا** فالأول هو التقدم الزماني لأن وجود المتأخر من أجزاء الزمان متوقفٌ على وجود المتقدم منها، وعلى عدمه الطارئ عليه فإن المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها، وأما الزمانيات فقد عرفت أن تقدمها راجعٌ إلى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعاً للمتأخر، والثاني هو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى أجزاء المعلول.

[1057] *İkincisi* itibârî önceliktir. Bunda *kendisine nispetin yapılacağı bir başlangıç olmalıdır. Bu* başlangıç, *ya bir yetkinliktir ya da değildir.* Yetkinlik, şeref bakımından önceliktir. Yetkinlik olmayan ise mertebe bakımından önceliktir. Bazen şöyle denir: Şeref bakımından öncelik, mertebe veya zaman bakımından önceliğe racidir. Mertebe bakımından önceliğe raci olmasının nedeni, üstünlük sahibi kimsenin mekânsal mertebelerde önce olabilnesidir. Zaman bakımından önceliğe raci olmasının nedeni ise daha üstün olanın, işlere başlamada daha önce olabilmesidir. Aynı şekilde mertebe bakımından öncelik de zamansal önceliğe racidir. Çünkü onun anlamı, başlangıç noktasından önceye ulaşma zamanının, sonraya ulaşma zamanından önce olmasıdır.

İki Uyarı

[1058] *Birincisi:* Öncelik, şayet geçmişin parçaları arasında düşünülürse şimdiki andan daha uzak olan parça, öncedir. Geleceğin parçaları arasında düşünülürse şimdiye daha yakın olan parça, öncedir. Eğer geçmiş ve geleceğin parçaları arasında düşünülürse bu hususta şöyle denilmiştir: *Çoğunluğa göre geçmiş gelecekten öncedir.* Doğru görüş budur. Çoğunluk *geçmiş ve geleceğin zâtına bakarak* böyle demiştir. Çünkü geçmişin zâtı geleceğin zâtından öncedir. *Kimileri de geçmiş ve geleceğin ilişenlerine bakarak durumu tersine çevirmiştir. Çünkü her zaman ilk başta gelecektir, sonra şimdi sonra da geçmiş haline gelir. Dolayısıyla gelecek olması, zamana geçmiş olmasından önce ilişir.*

[1059] *İkincisi: Öncelik türlerinin tamamı, bir anlamda ortaktır. Bu anlam ise öncenin, sonrada bulunmayan ilave bir duruma sahip olmasıdır. Bu ilave durum, öncenin zât bakımından öncelikte mukavvim* yani sonranın varlığına giren bir parça *olmasıdır. Neden olma bakımından öncelikte var eden olmasıdır. Zamansal öncelikte önce, üzerinden geçen zamanın sonra üzerinden geçen zamandan daha çok olmasıdır. Şeref bakımından öncelikte fazladan yetkinlik olmasıdır. Mertebe bakımından öncelikte başlangıçtan ilkin ona ulaşmaktır.*

[1060] Öncelik ve sonralık kısımları bilindiğinde mukayeseyle beraberlik kısımları da bilinir. Buna göre zamansal beraberlik açıktır. İki şahsın fazilette eşit olması gibi şerefte beraberlik de böyledir.

[١٠٥٧] والثاني أعني التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدأ تعتبر إليه النسبة وذلك المبدأ إما كمال وهو التقدم بالشرف أم لا وهو التقدم بالرتبة. وقد يقال: التقدم بالشرف راجعٌ إلى التقدم بالرتبة لأن صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية أو إلى التقدم بالزمان لأن الأفضل ربما كان أسبق في الشروع في الأمور، وكذلك التقدم بالرتبة راجعٌ إلى التقدم الزماني إذ معناه أن زمان الوصول إليه من المبدأ قبل زمان الوصول إلى المتأخر.

تنبيهان

[١٠٥٨] الأول أن التقدم إن اعتبر فيما بين أجزاء الماضي فكلما كان أبعد من الآن الحاضر فهو المتقدم، وإن اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ما هو أقرب إلى الآن الحاضر فهو المتقدم، وإن اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل: الماضي مقدّمٌ على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وإنما قالوا ذلك نظراً إلى ذاتهما فإن ذات الماضي متقدمةٌ على ذات المستقبل، ومنهم من عكس الأمر نظراً إلى عارضيهما فإن كل زمان يكون أولاً مستقبلاً ثم يصير حالاً ثم يصير ماضياً فكونه مستقبلاً يعرض له قبل كونه ماضياً.

[١٠٥٩] الثاني جميع أنواع التقدم مشترك في معنىً واحد وهو أن للمتقدم أمراً زائداً ليس للمتأخر ففي التقدم الذاتي كونه مقوماً أي جزءاً داخلاً في قوام المتأخر، وفي التقدم العلي كونه موجداً وفي الزماني كونه مضى له زمان أكثر لم يمضِ للمتأخر، وفي الشرفي زيادة كمال، وفي الرتبي وصولٌ إليه من المبدأ أولاً.

[١٠٦٠] وإذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة

Mertebe beraberliği, aynı cins altına giren iki mütekâbil tür ve mihraba yakınlıkta eşit iki şahıs gibidir. Zât bakımından beraberlik, bir mahiyeti aynı mertebede kâim kılan iki parça gibidir. Neden olmakta beraberlik, bir türün iki ferdi olan iki ma'lûlün iki nedeni gibidir. Öncelik, sonralık ve beraberlik lafızlarının sözü edilen beş kısma söylenmesi ise tam eşitlik veya eşit-derecelilik yoluyla anlamsal ortaklıkla veya eşadlılıkla yahut hakikat ve mecaz yoluyladır. Bunda dikkate değer çok fayda yoktur. Allah en iyi bilir.

والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنسٍ واحد وشخصين متساويين في القرب إلى المحراب، والمعية بالذات كجزئين مقوّمين لماهيةٍ واحدة في مرتبةٍ واحدة، والمعية بالعلية كعلّتين لمعلولين شخصيين من نوعٍ واحد، وأما بيان أن إطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الأقسام
ه الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها؛ والله أعلم.

DÖRDÜNCÜ MEVKIF: CEVHERLER

Bu mevkıfte bir giriş ve dört *mersad vardır.*

Giriş: Cevherin *Tarifi*

[1061] İkinci mevkıfın başında zikredilen *taksim ile* üçüncü mevkıfın başındaki *araz tarifinden cevherin tarifini öğrenmiştin.* İkinci mevkıfın başında zikredilen taksime göre cevher, filozoflara göre bir konuda bulunmayan mümkün mevcut iken kelâmcılara göre bizzat yer kaplayan hâdistir. Üçüncü mevkıfın başında zikredilen araz tarifinden de mukâbilini alma yoluyla cevher tarifi ortaya çıkmıştı: Cevher, filozofa göre, dış dünyada var olduğunda bir konuda bulunmayan mahiyet iken kelâmcıya göre bizzat yer kaplayan bir mevcuttur. *Bu bakımdan* cevherin *tarifini* bildiğine güvenerek *burada tekrar etmiyoruz.*

[1062] *Cevherin taksimine gelince bu hususta filozoflar şöyle demiştir: Cevher eğer* başka bir cevhere *yerleşmişse* cisimsel veya türsel *bir sûrettir; eğer* bir sûretin *mahalli ise heyûlâdır; eğer bu ikisinden birleşikse* ya mutlak olarak *cisimdir* ya da cismin bir türüdür. *Aksi halde* yani sözü edilen üç şıktan biri değilse *cevher, yönetme, tasarrufta bulunma* ve hareket ettirme *şeklinde cisimle ilişkiliyse nefistir aksi halde akıldır.* Yazar, cisimle ilişkiyi yalnızca yönetme ve hareket ettirme durumlarıyla sınırladı, çünkü filozoflara göre akıl cisimle tesir yoluyla ilişki kurar.

[1063] Filozofların zikrettiği *bu* taksim, *cevher-i ferdin reddine dayalıdır.* Çünkü cevher-i fert kabul edildiği takdirde ne sûret ne heyûlâ ne de bu ikisinden bileşen şey vardır, aksine orada cevher-i fertlerden birleşik bir cisim vardır. Cevher-i fert reddedildiği takdirde ise *ancak başkasına yerleşenin cevher olabileceği açıklandıktan sonra tamamlanır.* Oysa bu men edilir. Çünkü zâhir şu ki başkasına yerleşen şey, onunla kâim bir araz olur. Dolayısıyla ne başkasına yerleşen bir cevher vardır ne her ikisi de cevher olan yerleşen ile yerleşilen mahalden bileşen şey vardır ne de başka bir cevherin mahalli olan bir cevher vardır. Yine filozofların zikrettiği taksim şu husus da açıklandıktan sonra tamamlanır: *Cisim dışındaki* cevherler, *biri diğerine yerleşmiş iki parçadan oluşmazlar.* Aksi halde

الموقف الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة ومراصد أربعة؛

المقدمة أما تعريفه أي تعريف الجوهر

[١٠٦١] فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه ممكنٌ موجود لا في موضوع عند الحكماء، وحادثٌ متحيز بالذات عند المتكلمين، و علمته أيضاً من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة، وهو أنه عند الحكيم ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وعند المتكلم موجودٌ متحيزٌ بالذات فلا نعيده اعتماداً على علمك به.

[١٠٦٢] وأما تقسيمه فقال الحكماء: الجوهر إن كان حالاً في جوهرٍ آخر فصورةٌ إما جسمية أو نوعية، وإن كان محلاً لها أي للصورة فهيولى، وإن كان مركّباً منها فجسمٌ إما مطلق أو نوع منه وإلا أي وإن لم يكن الجوهر حالاً ولا محلاً ولا مركّباً منهما فإن كان متعلقاً بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس وإلا فعقل وإنما قيّدوا التعلق بالتدبير والتحريك لأن للعقل عندهم تعلقاً بالجسم على سبيل التأثير.

[١٠٦٣] وهذا التقسيم الذي ذكروه بناءٌ أي مبنيٌّ على نفي الجوهر الفرد إذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركّب من جواهر فردة، و على تقدير انتفاء الجوهر الفرد إنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهراً وهو ممنوع فإن الظاهر هو أن الحال في غيره يكون عرضاً قائماً به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركّب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محلٌّ لجوهرٍ آخر، و بعد أن يبين أيضاً أن غير الجسم من الجواهر لا يتركّب من جزئين أحدهما حالٌّ في الآخر وإلا لم يصح أن الجوهر

biri yerleşen diğeri yerleşilen iki cevherden oluşan cevherin cisim olması doğru olmaz. *Halbuki bu iki* açıklamadan *hiçbiri* kesin bir delille *sübût bulmamıştır.* Dahası birinci açıklama, öğrendiğin gibi, zâhire aykırıdır. İkincisi ise kesinlenemez. Çünkü bir başka cevhere mahal olan bir cevherin var olması ve bu iki cevherden hiçbirinin duyusal işareti kabul etmemesi mümkündür. Bu durumda ne o mahal, heyûlâ olur ne mahalle yerleşen şey, sûret olur ne bu ikisinden birleşen şey bir cisim olur.

[1064] *Eğer taksimi bu itiraz yöneltilemeyecek şekilde yapmak istesek şöyle deriz: Cevher ya üç boyutludur ya da değildir. Üç boyutlu olan cisimdir. Üç boyutlu olmayan ise ya cismin bir parçasıdır* ya da değildir. Cismin bir parçası olması durumunda *eğer* cisim *onunla bilfiil oluyorsa sûrettir aksi halde maddedir. Cismin parçası olmaması durumunda şayet cisimde tasarrufta bulunuyorsa nefistir aksi halde akıldır.* İşte bu, bütün kısımların sayıldığı kuşatıcı bir taksimdir. Bu taksimde cevherin gerek başka bir şeye yerleşmesi gerekse cismin biri yerleşen diğeri yerleşilen iki cevherden oluşması dikkate alınmamıştır. Fakat bu da cevher-i ferdin reddine dayalıdır. Çünkü cisim, cevher-i fertten bileştiği takdirde onda yalnızca bir araya gelmiş cevherler bulunur; bu cevherlerin bir kısmı sûret ve bir kısmı da madde olmaz. Parçaların bir araya gelmesiyle oluşan hey'ete gelince bu, cismin hakikatinin dışında olup onun bir gereğidir.

[1065] Bu taksim de şu eleştiriye açıktır: Cismin bir parçası olmayan ve cisimde tasarrufta bulunmayan şeyin bir akıl olması zorunlu değildir, aksine nefsin yahut aklın bir parçası olabilir.

[1066] *Kelâmcılar şöyle demiştir: Bütün cevherler, mekânlıdır* yani duyusal işareti bizzat kabul eder. *Nitekim daha önce* kelâmcıların soyut cevherleri reddettiği ve onların imkânsızlığına hükmettikleri *geçmişti.* Bu takdirde mekânlı *ya* bir veya daha çok yönde *bölünebilir ya da* kesinlikle bölünmez. *Bölünebilen,* Eş'arilere göre *cisimdir. Bölünemeyen ise cevher-i ferttir.* Kelâmcılara göre cevher bu iki kısımla sınırlıdır ve cisim en az iki cevher-i fertten oluşur.

المركّب من جوهرين حالٌّ ومحلٌّ هو الجسم، **ولم يثبت شيء منهما** أي من هذين البيانين ببرهان مع أن الأول مخالفٌ للظاهر كما عرفت، والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلاً لجوهرٍ آخر، ولا يكون شيء منهما قابلاً للإشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركّب منهما جسماً.

[١٠٦٤] **ولو أردنا إيراده** أي إيراد التقسيم **على وجهٍ لا يتوجه عليه هذا الإشكال** يعني الإشكال المذكور بقوله: إنما يتم، إلى آخره. **قلنا: الجوهر إما له الأبعاد الثلاثة فجسم** والمراد أن الجوهر إما جسم **أو لا** وإذا لم يكن جسماً **فإما جزؤه** وإما ليس كذلك فإن كان جزؤه **فإن كان** الجسم **به** أي بذلك الجزء حاصلاً **بالفعل فصورة وإلا فمادة، وإن لم يكن جزءاً** منه **فإن كان متصرّفاً فيه فنفس وإلا فعقل** فهذا ترديدٌ حاصرٌ لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركّب الجسم من جوهرٍ حال وجوهر محل، لكنه أيضاً مبنيٌّ على انتفاء الجوهر الفرد فإن الجسم إذا تركّب منه لم يكن فيه إلا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة، وأما الهيئة الاجتماعية فخارجةٌ عن حقيقة الجسم لازمةٌ لها.

[١٠٦٥] ويتجه عليه أن ما ليس جسماً ولا جزءاً له ولا متصرّفاً فيه لا يجب أن يكون عقلاً بل جاز أن يكون جزءاً للنفس أو العقل.

[١٠٦٦] **وقال المتكلمون: لا جوهر إلا المتحيز** أي القابل بالذات للإشارة الحسية **كما مرّ** من أنهم نفوا الجواهر المجرّدة وحكموا باستحالتها وحينئذٍ **فإما أن يقبل** المتحيز **القسمة** سواء كانت في جهةٍ واحدة أو أكثر **وهو الجسم** عند الأشاعرة، **أو لا يقبلها** أصلاً **وهو الجوهر الفرد** فعندهم أن الجوهر منحصرٌ في هذين القسمين، وأن أقل ما يتركّب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة.

İki Uyarı

[1067] *Birinci Uyarı: Cisim* Eş‘arîlerin *çoğunluğuna göre* birbiriyle telif olmuş *iki parçanın toplamıdır,* parçaların her biri değildir. *Kâdî Bâkıllânî* ve takipçilerine *göre* cisim *söz konusu iki parçadan her biridir. Çünkü cisim,* biz Eş‘arîlerin ittifakıyla *telifin kendisiyle kâim olduğu şeydir. Telif ise ashâbımızın usûlüne göre bir araz olup iki parçayla kâim olmaz. Çünkü* şahıs bakımından *bir* araz, *çokla kâim olmaz.* Buna göre telife girmiş iki cevherden her biriyle başlı başına bir telifin kâim olması gerekir. Dolayısıyla iki parça, tek bir cisim değil, iki cisimdir. *Bu,* Âmidî'nin vehmettiği gibi, hem kendi parçaları arasında telif bulunana hem de başkasıyla birlikte telif edilmiş olana cisim dendiğine dönük *lafzî bir tartışma değildir. Aksine* bu anlama ilişkin bir tartışma olup *şu husustadır: Cisimde* cevher-i fertler olan *parçalardan başka, Mu‘tezile'nin söylediği gibi bitişiklik ve teliften ibaret bir şey var mıdır* yok mudur? Çoğunluk olduğu görüşüne varmış ve şöyle demiştir: Cisim, iki parçanın toplamıdır. Kâdî Bâkıllânî ise ikinci şıkkı savunmuş ve parçalardan her birinin cisim olduğuna hükmetmiştir. Bu sözdeki zorlama sana gizli değildir.

[1068] *İkinci Uyarı: Cevher-i ferdin şekli yoktur.* Bu hususta kelâmcılar görüş birliği içindedir. *Çünkü şekil, bir ya da daha çok sınırın kuşatma hey'etidir. Bunlardan birincisi küre, ikincisi çokgendir. Bu ise ancak parçalı bir şeyde düşünülebilir. Çünkü sınır, sondur. Son ise ancak sonluya nispetle düşünülür.* Dolayısıyla orada kaçınılmaz olarak iki parça bulunacaktır. *Sonra Kâdî Bâkıllânî şöyle demiştir: Cevher-i fert hiçbir şekle benzemez. Çünkü müşâkele, şekilde birliktir. Şekli olmayan şey, nasıl olur da başka bir şeyle şekildeş olur.* Bu, kelâmcıların görüş birliği ettiği ilkenin bir uzantısı olarak açıktır. Cevher-i ferdin şekli bulunmadığında görüş birliğine varanlar arasında *Kâdî Bâkıllânî'den başka kelâmcılar onun benzerliği hususunda görüş ayrılığına düştüler.* Bunların bir kısmı şöyle dedi: *Cevher-i fert, küreye benzer. Çünkü* tıpkı kürenin tarafları farklılaşmadığı gibi *onun tarafları farklılaşmaz.* Eğer çokgene benzeseydi onun muhtelif tarafları olurdu ve dolayısıyla da bölünürdü. Bazıları da şöyle dedi: Cevher-i fert, *dörtgene benzer. Çünkü herhangi bir aralık kalmaksızın ondan cisim oluşmaktadır.* Bu ise ancak dörtgene benzediği takdirde olabilir. Zira küresel şekil, diğer çokgenler

تنبيهان

[١٠٦٧] الأوّل الجسم عند الجمهور من الأشاعرة مجموع الجزئين المتألفين لا كل واحدٍ منهما، وعند القاضي وأتباعه أن الجسم هو كل واحدٍ من الجزئين لأنه أي الجسم هو الذي قام به التأليف اتفاقاً منّا، والتأليف عرضٌ لا يقوم بجزئين على أصول أصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب أن يقوم بكل واحدٍ من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك بنزاع لفظي راجع إلى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أي فيما بين أجزائه الداخلة فيه، أو يطلق على ما هو مؤلفٌ مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاعٌ في أمرٍ معنوي هو أنه هل يوجد ثمة أي في الجسم أمر موجود غير الأجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة أو لا يوجد فالجمهور ذهبوا إلى الأول فقالوا: الجسم هو مجموع الجزئين، والقاضي إلى الثاني فحكم أن كل واحدٍ منهما جسم، ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف.

[١٠٦٨] الثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لأنه أي الشكل هيئة إحاطة حدٍّ واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء فإن الحد هو النهاية ولا تعقل النهاية إلا بالنسبة إلى ذي نهاية فيكون هناك لا محالة جزءان، ثم قال القاضي: ولا يشبه الجوهر الفرد شيئاً من الأشكال لأن المشاكلة هي الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا ظاهرٌ تفريعاً على ما اتفقوا عليه، وأما غيره أي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلافٌ فيما يشبه من الكرة أي قال بعضهم: هو يشبه الكرة إذ لا تختلف جوانبه كما أن الكرة لا تختلف جوانبها، ولو كان مشابهاً للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسماً، و من المربع أي قال بعضهم: يشبه المربع إذ يتركّب منه الجسم بلا خلوّ الفرج وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابهاً للمربع لأن الشكل الكروي وسائر المضلّعات وما

vb.lerinde bu durum ancak aralıkla gerçekleşir. Bazıları şöyle demiştir: Cevher-i fert *üçgene benzer. Çünkü üçgen, çokgen şekillerin en yalınıdır.*

[1069] *Âmidî şöyle demiştir:* "Kelâmcıların ittifak ettiği cevher-i ferdin şekilsiz olduğu görüşü sorunludur. Zira *bütün kelâmcılar, cevher-i ferdin yüzeyden bir payı olduğunda görüş birliğine varmıştır. Bu durumda onun kesinlikle bir sonu* yani onu kuşatan bir sınır *vardır.* Öyleyse onun bir şekli de vardır. Çünkü onu kuşatan sınır eğer bir ise o, küredir; birden çoksa çokgendir."

[1070] Allah rahmet eylesin yazar şöyle dedi: *Bu açıklama sorunludur. Çünkü biz cevher-i ferdin bir sonu olduğunu kabul etmiyoruz. Bu kabul edilse bile onun sonlu oluşundan son tarafından kuşatılmış olması gerekmez* ki küre veya çokgen olsun. *Aksi halde onda bir kuşatan ve bir de kuşatılan farz edilir ve o, bölünür. Onlar "cevher-i ferdin yüzeyden bir payı vardır" sözleriyle belki "onun bir hacmi vardır" demek istemişlerdir.* Bundan dolayı cismin hacmi, cevher-i fertlerin artmasıyla artar. *Aksi halde* yani sözleri bu anlama yorulmadığı takdirde *bu, cevher-i ferdin gerçekte olmasa da vehimde* bile olsa *bölündüğünü söylemektir.* Zira bir alanı bulunan şeyde kaçınılmaz olarak bir şeyin değil de başka bir şeyin varsayılması mümkündür. Bu durumda cevher-i fertte vehmî bir bölünme olacaktır ki bu, onların görüşlerine aykırıdır.

يشبهها لا يتأتّى فيها ذلك إلا بفرج، و من المثلث أي قال بعضهم: يشبه المثلث لأنه أبسط الأشكال المضلعة.

[١٠٦٩] قال الآمدي: ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظورٌ فيه و ذلك لأنه اتفق الكل على أن له حظّاً من المساحة فله نهاية أي حدّ يحيط له قطعاً فإذاً له شكل لأن الحد المحيط به إن كان واحداً فهو كروي، وإن كان متعدداً فمضلّع.

[١٠٧٠] قال المصنف رحمه الله: وفيه نظر لأنّا لا نسلم أن له أي للجوهر الفرد نهاية، وإن سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية أن تحيط به النهاية حتى يكون كروياً أو مضلّعاً وإلا انفرض فيه محيطٌ ومحاط فانقسم. وأما قولهم: له حظٌّ من المساحة، فلعلهم أرادوا به أن له حجماً ما ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه وإلا أي وإن لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه ولو وهماً لا فعلاً فإن ما له مساحة أمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم.

Birinci Mersad: Cisim

Bu mersadda iki fasıl vardır.

Birinci Fasıl: Cismin Hakikati ve Dış Parçaları

Bu fasılda sekiz maksat vardır.

Birinci Maksat: Cismin Tanımı ve Tarifi

[1071] Cisim lafzı *filozoflar tarafından* lafız *ortaklığıyla iki anlama söylenir. Bu anlamlardan birincisine doğal cisim denir. Çünkü o, doğaya nispet edilmiş olarak doğa ilminde incelenir. Doğa ise eserlerin ilkesidir* yani bulunduğu cisimlerin eserlerinin fail nedenidir. Doğal cisim *şöyle tarif edilmiştir: "Kendisinde dik açılarda kesişen üç boyut varsayılması mümkün cevherdir." Mümkün dedik çünkü doğal cisimde* dik açılarda kesişen üç boyutun olması bir yana *bilfiil boyutların bulunması bile zorunlu değildir. Çizginin* çoğu cisimde *bilhassa kürede varlığı yoktur. Yüzey her ne kadar* boyutlarda *sonluluk zorunlu olduğundan cismin varlığının gereğiyse de cismin mahiyetinin gereği değildir. Zira* bütün yönlerde *sonsuz bir cisim farz etmek mümkündür. Bu, onu cisimlik hakikatinden çıkarmayacağı gibi cisim olmayan bir cisim tasavvuru da olmaz.* Cismin mahiyetinin gereği olmadığına göre cismin onunla tanımlanması da doğru değildir.

[1072] Sözün özü şudur: Cismin tanımında varlık değil, varsayım dikkate alınmıştır. Çünkü dik açılarda kesişen boyutlar, küpte olduğu şekilde var olabileceği gibi küre, silindir ve konide olduğu şekilde bilfiil var olmayabilir. Dolayısıyla cismin cisimliği onda var olan boyutlar bakımından değildir. Çünkü doğal cisimlik olduğu gibi kaldığı halde boyutlar ortadan kalkabilir. Yazar varsayım imkânıyla yetinmiştir, zira cisimliğin dayanağı, bilfiil boyutların varsayılması değil ki cisim, boyutlar varsayılmadığında doğal olmaktan çıksın. Aksine cisimliğin dayanağı, ister varsayılsın ister varsayılmasın sadece varsayma imkânıdır.

المرصد الأول في الجسم

وفيه فصول أي فصلان؛

الفصل الأول في بيان حقيقته وأجزائه الخارجية

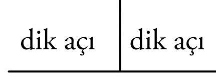
وفيه مقاصد ثمانية؛

الأول في حدّه ومعرّفه

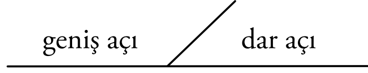
[١٠٧١] ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين؛ أحدهما يسمى جسماً طبيعياً لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوباً إلى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار أي هي علةٌ فاعليةٌ لآثار ما هي فيه من الأجسام، وعرّف الجسم الطبيعي بأنه جوهرٌ يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة, وإنما قلنا: يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه أي في الجسم الطبيعي أبعاد بالفعل فضلاً عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، أما الخط فلا وجود له في كثيرٍ من الأجسام سيما في الكرة، وأما السطح وإن كان لازماً لوجوده لوجوب التناهي في الأبعاد فليس لازماً لماهيته إذ يمكن فرض جسم غير متناهٍ في جميع الجوانب ولا يكون ذلك مخرجاً له عن حقيقة الجسمية ولا تصوراً لجسم لا جسم وإذ ليس لازماً لماهيته لم يصح تعريفه به.

[١٠٧٢] وتلخيص الكلام أن يقال: إنما اعتبر في حدّه الفرض دون الوجود لأن الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودةً فيه بالفعل كما في الكرة والأسطوانة والمخروط المستديرين، وإن كانت موجودةً فيه كما في المكعب مثلاً فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها، واكتفى بإمكان الفرض لأن مناط الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسماً طبيعياً لعدم فرض الأبعاد فيه بل مناطها مجرّداً مكان الفرض سواء فرض أو لم يفرض.

[1073] *Dik açının anlamı şudur: Bir çizgi diğer çizgi üzerine iki taraftan birine kesinlikle sapmadan dikey olarak çizilir de onun iki yanında iki eşit açı meydana gelirse bu iki açıdan her biri dik açı olur. Şöyle:*

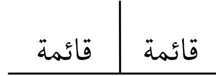


Eğer üzerine çizilen çizgi iki taraftan birine saparsa açılardan biri küçük, diğeri de büyük olur. Küçük olana dar açı, büyük olana da geniş açı derler. Şöyle:

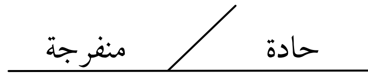


[1074] Cisimde kesişen üç *boyut varsayımının tasviri şöyledir: Cisimde nasıl olursa olsun herhangi bir boyut* yani yönü belirsiz bir boyut *farz ederiz.* Bu boyut çizgi veya yüzey olabilir. Fakat cismin tarifinde dik açının geçmesi çizginin farz edilmesine münasiptir. *Bu boyut uzunluktur. Sonra* kalan iki yön için de *istediğimiz herhangi bir yönde birinciyle diklemesine kesişen başka bir boyut farz ederiz. Bu, genişliktir. Sonra bu ikisiyle kesişen üçüncü bir boyut farz ederiz.* Bu üçüncünün ilk ikisiyle kesişmesi, ilk ikisinden her birine nispetle ondan dört dik açı meydana gelecek şekildedir. *Bu* üçüncü boyut *belirlidir ve onun yalnızca bir yönde olduğu düşünülebilir.* Çünkü birincinin aksine onun farz edilmesi için tek bir yön ortaya çıkmıştır. Oysa birinci üç yönde farz edilebilirdi. İkinci ise iki yönde farz edilebilirdi. Nitekim yazar şu sözüyle buna işaret etti: *Bu derinliktir. Bu kayıt* yani üç boyutun dik açılarda kesişmesi, *cismi* başkalarından *ayrıştırmak için zikredilmemiştir. Aksine onun mahiyetini tahkîk etmek için zikredilmiştir. Zira* birbiriyle kesişen *üç boyutu kabul eden cevher ancak böyle olabilir* ki bu da boyutların dik açılarda kesişmesidir. Birbiriyle kesişen üç *boyutu bundan başka şekilde kabul eden şey, yüzeydir.* Zira yüzeyde birbiriyle dik açılarda kesişen iki boyut varsayılabilir ama ilk iki boyutla kesişen üçüncü bir boyut varsaymak mümkün değildir. Yüzeyde üçüncü boyut ilk ikisiyle ancak dar ve geniş bir açıda kesişebilir. *Oysa cevher yüzeyi içermemektedir.* Dolayısıyla bu kayıt, bazılarının vehmettiği gibi, yüzeyden sakınmak amacını gütmemektedir.

[١٠٧٣] ومعنى الزاوية القائمة أنه إذا قام خط على خط عموداً عليه لا ميل له إلى أحد الطرفين أصلاً حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدةٍ منهما قائمة هكذا



وإذا كان مائلاً إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والأخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا



[١٠٧٤] وتصوير فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة في الجسم أن نفرض فيه بعداً ما سواء كان خطّاً أو سطحاً لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط كيف اتفق أي لا يتعين لفرضه جهة وهو الطول، ثم نفرض بعداً آخر في أي جهةٍ شئنا من الجهتين الباقيتين مقاطعاً له بقائمة وهو العرض، ثم نفرض بعداً ثالثاً مقاطعاً لهما بحيث يحصل منه بالنسبة إلى كلٍّ من الأولين أربع قوائم أي على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث متعينٌ لا يتصور غير واحد إذ قد تعين لفرضه جهةً واحدة بخلاف الأول فإنه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة، والثاني إذ يمكن فرضه على وجهين كما أشار إليه بقوله: وهو العمق. وهذا القيد أعني كون تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة لم يذكر لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فإن الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة لا يكون إلا كذلك وهو أنه يمكن فيه أن يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل أبعاداً ثلاثة متقاطعة لا على هذا الوجه إنما هو السطح فإنه يمكن أن يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم، ولا يمكن أن يفرض فيه بعدٌ ثالث مقاطعٌ للأولين إلا على حادة ومنفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازاً عنه كما توهمه بعضهم.

[1075] Bu kimse adına şöyle bir mazeret beyan edilmiştir: Muʿtezile cismin, cevher-i fertlerden bileşen çizgilerden bileşen yüzeylerden bileştiği görüşünü savunmuştur. Bu durumda onlara göre yüzey, bir cevher olmaktadır. Cismin böyle olmadığı ve yüzeyin de araz olması gerektiği henüz açığa çıkmadığından vazgeçildiğini varsayarak ondan sakındı. İyi düşün!

[1076] *Burada bir takım kuşkular vardır. Genel olarak tarifin* tarif oluşu *hakkında iki kuşku vardır. Birincisi: Tanım,* mutlak cismin bir parçası olan *heyûlâ için de doğrudur.* Çünkü sözü edilen boyutlar, cisimlik sûreti aracılığıyla heyûlâda da varsayılabilir. Boyutların varsayılması ise vasıtalı ve vasıtasız olmaktan daha geneldir.

[1077] *Biz şöyle deriz:* Heyûlâ kendinde boyutların varsayılabilmesine elverişli değildir. Aksine *heyûlâ, cisimlik* sûretini *kabul eder, cisimlik sûreti de* varsayılan *boyutları* kabul eder. Tanımın ibaresinden ilk anlaşılan şey, cevherin zâtı dikkate alındığında boyutları varsaymanın mümkün olduğudur. Dolayısıyla tanım, vasıtalı olanı içermemektedir. Şayet "bu durumda tanım, tek başına cisimlik sûreti için doğrudur" dersen ben şöyle derim: Bunun herhangi bir mahzuru yok. Çünkü cisim, ilk bakışta, yönlerde uzanan bu cevherdir yani cisimlik sûretidir. Bu cevherin başka bir cevherle kâim olup olmadığına gelince bu sâbit değildir. Sâbit olsa bile ancak yönlerde uzanan ve varlığı zorunlu olarak bilinen bu cevherin durumları hakkında incelikli bir düşünmeyle sâbit olabilir. Halbuki burada maksat onun tarifidir.

[1078] *İkinci* kuşku: Bu tanım, *vehim hakkında da doğrudur.* Bundan dolayı vehmedilen *hayalî* boyutlara *matematiksel cisim* adı verilir. Bu durumda matematiksel cismin mahalli olan vehim, sözü edilen boyutları kabul edecektir. Oysa vehim, cisim değildir, aksine cisimsel güçlerden biridir.

[1079] *Biz şöyle deriz:* Cevherin boyut varsayımını kabul etmesiyle *kastedilen, bunu dış varlıkta kabul etmesidir.* Nitekim akla gelen ilk anlam budur. Öte yandan bu kuşku, ancak vehim bir cevher olduğu zaman yöneltilebilir. Bu kuşku şöyle de giderilebilir: Vehimde boyutların varsayılabilmesi, onun zâtına nispetle değil, vehmedilen boyutlar sebebiyledir.

[١٠٧٥] واعتذر له بأن المعتزلة ذهبوا إلى أن الجسم مركّبٌ من السطوح المركّبة من الخطوط المركّبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهراً؛ ولما لم يتبين بعد أن الجسم ليس كذلك وأن السطح يجب أن يكون عرضاً احترز عنه على تقدير التنزّل فتأمل.

[١٠٧٦] **وههنا شكوك؛ فعلى مطلق التعريف** أي على كونه معرّفاً **شكّان؛ الأول الحد صادقٌ على الهيولى** التي هي جزءٌ للجسم المطلق إذ يمكن فرض الأبعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وإمكان فرضها أعمّ من أن يكون بواسطة أو بغير واسطة.

[١٠٧٧] **قلنا**: ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الأبعاد فيها بل **هي تقبل** الصورة **الجسمية و** الصورة **الجسمية** تقبل **الأبعاد** المفروضة، والمتبادر من عبارة الحد إمكان فرض الأبعاد نظراً إلى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة. فإن قلت: فالحد صادقٌ على الصورة الجسمية وحدها. قلنا: لا بأس بذلك لأن الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات أعني الصورة الجسمية، وأما أن هذا الجوهر قائمٌ بجوهرٍ آخر فمما لا يثبت لو ثبت إلا بأنظارٍ دقيقةٍ في أحوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه.

[١٠٧٨] الشك **الثاني** هذا الحد **يصدق على الوهم** ولذلك تسمى الأبعاد **التخييلية** الموهومة **جسماً تعليمياً** فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلاً لفرض الأبعاد المذكورة مع أنه ليس بجسم بل قوةٌ من القوى الجسمانية.

[١٠٧٩] **قلنا**: **المراد** بقبول الجوهر فرض الأبعاد **قبوله** إياه **في الوجود الخارجي** كما يتبادر إلى الفهم؛ على أن هذا الشك إنما يتوجه إذا كان الوهم جوهراً، ويندفع أيضاً بأن إمكان فرض الأبعاد فيه ليس بالنظر إلى ذاته بل بسبب الأبعاد المتوهمة.

[1080] *Tarifin* resmin mukâbili olan *tanım oluşu hakkında da iki kuşku vardır. Birincisi: Cevherin* altındakilerin *cinsi oluşu, sâbit değildir. Nitekim bunu kategorilerde öğrenmiştin. Bazen şöyle denir: Cevher* altındakilerin *cinsi değildir. Aksi halde onun türleri* araz olan fasıllarla değil, *cevher olan fasıllarla ayrışırdı. Çünkü cevherin arazla kâim olması imkânsızdır. Ayrıca fasıllarda teselsül ortaya çıkardı.* Zira cevher, onların faslı olurdu, çünkü varsayılan budur. O takdirde o fasılların da başka cevher olan fasılları bulunurdu. Böylece cevher olan türlerin hakikatini bilmenin imkânsız olması gerekirdi. *Nitekim* bu *daha önce varlık bahsinde* cevabıyla birlikte *geçmişti.* Cevap şudur: Cevherin cevher türlerinin cinsi olması,[22] o türlerin fasıllarının da cinsi olmasını gerektirmez. Nitekim diğer cinslerde durum böyledir.

[1081] *Bazen "Cevher, bir konuda bulunmayan mevcuttur." denilir. Bu tarifte iki özellik zikredilmektedir* ki bunların hiçbiri, herhangi bir hakikatin zâtî özelliği değildir. Birincisi *varlıktır. Varlık, mevcutların bir ilişenidir, hatta* dıştaki şeylerin bir parçası olmaları imkânsız olan *ikinci mâkullerdendir.* İkincisi ise *cevherin bir konuda bulunmamasıdır. Bu özellik, bir yokluk olup dışta var olanların bir parçası olmaya elverişli değildir. Bunlara şöyle cevap verilmiştir: Bu, cevherin tanımı değil, resmidir.* Nitekim yüksek-basît cinsler kesinlikle tanımlanamazlar. Dolayısıyla cevheri tarif etmek üzere söylenenler, onun mahiyetinin dışındadır. Bu nedenle de onun cins olmamasından onların da cins olmaması gerekmez.

[1082] *İkinci* kuşku: *"Boyutları kabul etme" kavramı* ve yine onun farklı bir ifadesi olan "kendisinde üç boyutun varsayılabilmesi" kavramı, *ademî bir durumdur.* Dolayısıyla dışta gerçekleşmiş hakikatlerden biri olan cismin zâtî bir faslı olmaya elverişli değildir. Bu nedenle zikredilen tarif, cevherin tanımı olamaz. *Aksi halde* bu kavramın doğru olarak söylendiği *zâtla kâim bir arazdır.* Yani "kabul eden" kavramı ademî bir durum olmayıp da mevcut bir durum olması halinde bir arazdır, çünlü arazlar arasında bulunan nispetler kabilindendir. *Bu durumda* o zât, *bu arazı kabul edecektir ve söz, onun bu arazı kabul etmesine taşınır ve teselsül ortaya çıkar.* Özetle "kabul eden" kavramı, dışta var olan bir şey olması durumda ona dahil olan kabul etme durumu da böyle olacaktır. Oysa bu kavram, kendi başına var olmayan, bilakis başkasıyla var olan bir nispettir. Bu takdirde onun var olmasını sağlayan o başkası, söz konusu kabul etme durumunu kabul eden olacaktır. Dolayısıyla söz, bu ikinci kabul etmeye taşınır ve bu böyle sonsuza dek gider.

[١٠٨٠] وعلى كونه حدّاً مقابلاً للرسم شكّان أيضاً؛ الأول لم تثبت جنسية الجوهر لما تحته كما عرفته في المقولات، وربما يقال: ليس الجوهر جنساً لما تحته وإلا لامتازت أنواعه بفصولٍ جوهرية لا بفصولٍ عرضية لامتناع تقوّم الجوهر بالعرض، ولزم التسلسل في الفصول لأن الجوهر يكون جنساً لها لأنه المفروض فلها فصولٌ أخرى جوهريةٌ أيضاً فيلزم امتناع تعقّل كنه الأنواع الجوهرية كما مرّ ذلك في الوجود مع جوابه وهو أنه ليس يلزم من كون الجوهر جنساً لأنواع نفس الجواهر أن يكون جنساً لفصول تلك الأنواع كما أن سائر الأجناس كذلك.

[١٠٨١] وربما قيل: الجوهر هو الموجود لا في موضوع ففيه قيدان ليس شيء منهما ذاتياً لشيءٍ من الحقائق. الأول الوجود وأنه عارضٌ للموجودات بل هو من المعقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزءاً للأمور العينية، و الثاني كونه لا في موضوع وأنه عدمٌ لا يصلح جزءاً للموجودات الخارجية. وأجيب عنه بأن ذلك رسمٌ للجوهر لا حد كيف والأجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد أصلاً فما ذكر في تعريفه أمرٌ خارجٌ عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها.

[١٠٨٢] الشك الثاني مفهوم القابل للأبعاد وكذا مفهوم ما يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة على اختلاف العبارات أمرٌ عدمي فلا يصلح أن يكون فصلاً ذاتياً للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدّاً له وإلا أي وإن لم يكن مفهوم القابل أمراً عدمياً بل كان أمراً موجوداً فعرض أي فهو على ذلك التقدير عرضٌ لكونه من قبيل النسب التي هي من الأعراض قائمٌ بالذات أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فتكون تلك الذات قابلة له وينقل الكلام إلى قابليتها له ويتسلسل. والحاصل أن مفهوم القابل إذا كان أمراً موجوداً في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه أيضاً كذلك، وهي نسبةٌ لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلاً لتلك القابلية فينقل الكلام إلى القابلية الثانية وهكذا.

[1083] *Şöyle denemez: İmkansız olan, müessirlerdeki* yani illetlerdeki *teselsüldür.* Çünkü müessirlerin zorunluda sona ermesi gerekir. *Oysa bu, eserlerde* yani ma‘lûllerde *bir teselsüldür.* Çünkü ikinci kabul etme hali, birinci kabul etme halinin bir sonucudur. Zira nispet, zorunlu olarak iki tarafının sonucudur. O halde söz konusu teselsül imkânsız değildir. *Çünkü* daha önce *öğrendiğin gibi teselsülün bu türü,* yani teselsül eden şeylerin doğal veya vaz‘î olarak sıralanmış bir şekilde beraberce var olmaları, hem *filozoflara* hem de *kelâmcılara göre geçersizdir.*

[1084] *Bazen bu* ikinci kuşkuya *şöyle cevap verilir: Kabul etme, bir nispettir ve "kabul eden" kavramının doğru olarak yüklendiği zâttan başkadır. Oysa bu, cismin bir parçasıdır.* Yani sizin söyledikleriniz, kabul etmenin dışta var olmadığına ve yine "boyutları kabul eden" kavramının dışta herhangi bir varlığa sahip olmadığına, dolayısıyla da cismin faslı olamayacağına delâlet etmektedir. Bunu kabul ediyoruz. Fakat bizim iddiamız, cismin faslının "kabul eden" kavramı değil, bu kavramın doğru olarak yüklendiği şey olduğudur.

[1085] Bu cevap, şöyle reddedilmiştir: Tarifte zikredilen şey, kabul eden kavramıdır. Oysa siz, onun fasıl olmadığını kabul ettiniz. Dolayısıyla tarif, tanım olamaz. Yine kabul eden kavramının yüklendiği şey, ya cismin zâtıdır ya da cismin fertleridir. Cismin zâtı olması durumunda tanımlananın faslı değil, ta kendisi demektir. Cismin fertleri ise hiç kuşkusuz onun fasılları değildir.

[1086] Sonra yazar, birinci kuşkuda sözü edilen teselsülün giderilmesini sağlayacak ve aynı zamanda ikinci kuşkuya verilen cevabın hakikatini açıklığa kavuşturacak bir hazırlık açıklaması yapıp şöyle dedi: *Şimdi, daha önce sana öğrettiğimiz cins ve faslın birleşmesinin keyfiyetini hatırlama* ve farkında olma *zamanıdır. Buna göre cins ve fasıl arasındaki fark, yalnızca zihindedir. Cins belirsiz bir durum olup* onun kendinde belirginleşmesi ve meydana gelmesi söz değildir. Aksine cins, ancak zihinde kendisine eklenen *fasılla meydana gelir* ve belirginleşir. *Faslın tasavvuru,* cinsten ibaret olan *bu belirsiz şeyin sûretinin bir tür olarak meydana getirilmesinden ibarettir. Fasıl, belirsiz bir şey değildir ki başka bir fasılla meydana gelsin de faslın da bir faslı olsun* ve böylece, onların söylediği gibi, fasıllarda teselsül ortaya çıksın. *Yine* cismin faslı *bir araz olan* "boyutları kabul eden" *kavramının kendisi de değildir. Fakat* cismin faslı, boyutları *kabul eden şeyin özelliğidir.* Bu

[١٠٨٣] **لا يقال: الممتنع هو التسلسل في المؤثرات** أي العلل لوجوب انتهائها إلى الواجب **وهذا تسلسلٌ في الآثار** أي المعلولات لأن القابلية الثانية معلولةٌ للقابلية الأولى ضرورة أن النسبة معلولةٌ للمنتسبين فلا يكون ممتنعاً **لأنك قد علمت** فيما مرّ **أن هذا النوع من التسلسل** وهو أن تكون الأمور المتسلسلة موجودةً معاً مترتبةً ترتباً طبيعياً أو وضعياً **باطلٌ عند الحكماء والمتكلمين** بلا خلاف.

[١٠٨٤] **وقد يجاب عنه** أي عن الشك الثاني **بأن القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه أنه قابل الذي هو ذات، وهذا هو الجزء للجسم** يعني أن ما ذكرتم يدل على أن القابلية ليست موجودةً في الخارج، وكذا مفهوم القابل للأبعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلاً للجسم وهو مسلم؛ لكنّا ندّعي أن فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه.

[١٠٨٥] وقد ردّ هذا الجواب بأن المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بأنه ليس فصلاً فلا يكون حدّاً. وأيضاً ما صدق عليه مفهوم القابل إما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله، وإما أفراده ولا شك أنها ليست فصولاً له.

[١٠٨٦] ثم أن المصنف مهّد كلاماً يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الأول، وتتضح به أيضاً حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال: **والآن أوان أن تتذكر** وتتنبّه **لما قد علمناه من كيفية تركّب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما إلا في الذهن، وأن الجنس أمرٌ مبهم** لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل إنما يتعين **ويتحصل** في الذهن **بالفصل** الذي ينضم إليه، **وتصوّر الفصل هو تحصيل صورة المبهم** الذي هو الجنس **نوعاً، والفصل ليس مبهماً ليتحصل بفصلٍ آخر فيكون للفصل فصل** فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه، **ولا هو نفس المفهوم** أي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الأبعاد **الذي هو العرض** على تقدير كونه موجوداً **لكن** فصل الجسم هو **خصوصية الأمر الذي هو قابل** للأبعاد، وتلك

özellik, dışta cinsiyle birleşiktir. Biz bu özelliği yalnızca bir ilişeni bakımından bilebildiğimizden -ki bu ilişen de “kabul eden” kavramıdır- bu özelliği faslın yerine koyduk. Nitekim fasılların hakikati bilinmediğinde ilişenleri, onların yerine ikame edilir. Bunun onların sözlerindeki meşhur örnekleri, düşünen, duyumsayan ve iradeli hareket eden fasıllarıdır. Biz “kabul eden yüklemesine konu olan” sözüyle cismin zâtını değil, bilinmeyen o özelliği kastediyoruz. Bu, onların söylediklerinin tasviridir. Burada bir şey kaldı: İlişen, faslın yerine ikame edildiğinde o tarif, hakiki tanım olur mu olmaz mı?

[1087] Cisim lafzının iki anlamından *ikincisine “ta‘limî cisim” adı verilir. Çünkü bu anlamıyla cisim,* bitişik ve ayrık niceliğin hallerini inceleyen *ta‘limî yani matematik ilimlerde incelenir. Bu ilimlere, ta‘lîm/öğretim* ve riyâzete/eğitime *nispetle ta‘lîmî ve riyâzî ilimler denir, zira filozoflar* çocukların nefislerini eğitmek için *öğretim* ve eğitimlerine *bu ilimlerle başlıyorlardı. Çünkü bunları* kavramak *daha kolaydır.* Zira bunlar, tutarlı ve düzenli bilgiler olup vehim onlar hakkında akılla çekişmez, aksine uyuşur. Bu nedenle de onlarda kesinlikle hata olmaz. Bunlar arasında, nadir olmakla birlikte, görüş ayrılığına konu olanlar ise lafızlardan ve lafızların anlamlarını gereği gibi düşünmemekten kaynaklanır. Kuşkusuz öğretimde en iyi ve en uygun yol, anlaşılması daha kolay ve çabuk olanla başlamaktır. Böylece, zihinler usanmaz, aksine onun sayesinde daha zor olanı kavramaya güç yetirir. Zira idrak, ruhun gıdasıdır. *Söz konusu ilimlerin kanıtları da kesindir ve* nefis bu kanıtlara alıştığında bu kanıtlar *nefse* şeylerin idrakinde *bir meleke verir ki nefis bu kesinlik olmadan ikna olmaz.* Eğer orada kesinliğin meydana gelmesi mümkünse maksada ulaşılmış demektir. Şayet zannî ilimlerde olduğu gibi mümkün değilse nefis daha güçlü zanna ulaşmaya çalışır. Çünkü daha güçlü zan, onun alıştığı kesinliğe daha yakındır.

[1088] *Matematiksel cismi şöyle tanımlamışlardır: “O, dik açılarda kesişen üç boyutu kabul eden bir niceliktir.” “Dik açılarda kesişen” ilavesi burada* matematiksel cismi, nicelik cinsine giren yüzeyden *ayrıştırmayı amaçlamaktadır. Eğer cismin iki anlamını tek bir resimde toplamayı isteseydik cevheri ve niceliği zikretmeden “O,* dik açılarda kesişen boyutlar varsayımını *kabul edendir.” derdik.* Zira bu kavram, doğal ve matematiksel cisim arasında ortaktır.

الخصوصية متحدةٌ بجنسه في الخارج؛ ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية إلا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل أقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها إذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالإرادة على ما هو المشهور في كلامهم، ولم نرد بقولنا: ما صدق عليه، أنه قابل ذات الجسم ولا أفراده بل تلك الخصوصية المجهولة. هذا تصوير ما ذكره وبقي هنا شيء وهو أنه إذا أقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدّاً حقيقياً أو لا.

[١٠٨٧] وثانيهما أي ثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة إلى التعليم والرياضة فإنهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لأنها أسهل إدراكاً لكونها علوماً متسقةً منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلطٌ أصلاً، والمخالفات فيها على ندرتها إنما تكون راجعةً إلى الألفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي، ولا شك أن الأحسن والأولى في التعليم أن يبتدأ بالأسهل الأقرب إلى الأذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على إدراك ما هو أصعب فإن الإدراك غذاءٌ للروح، ودلائلها أيضاً يقينية تفيد النفس إذا اعتادت بها ملكة أن لا تقنع في إدراك الأشياء دونه أي دون اليقين فإن أمكن هناك تحصيل اليقين فذاك وإن لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الأقوى لأنه أقرب إلى ما اعتادت به.

[١٠٨٨] وعرّفوه بأنه كمٌّ قابلٌ للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، والقيد الأخير ههنا للتمييز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم. ولو أردنا أن نجمعهما أي المعنى الأول والثاني في رسمٍ واحد قلنا: هو القابل لفرض الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فإن هذا المفهوم مشتركٌ بين الجسم الطبيعي والتعليمي.

[1089] Cismin tarifi ve değişik anlamları hakkında yaptığımız *bu açıklama, filozoflara göredir. Kelâmcılara gelince bizim [Eş'arîler] cisim hakkındaki görüşümüzü öğrenmiştin:* "Cisim, yer kaplayan ve tek bir yönde bile olsa bölünmeyi kabul eden şeydir." *Mu'tezile ise şöyle demiştir: "Cisim, uzun, geniş ve derin olandır."*

[1090] *Filozoflar demiştir ki, bu tanım yanlıştır. Çünkü* tanımdan ilk anlaşılan şey, cisimde söz konusu boyutların bilfiil bulunduğu ve bunun cisimliğin dayanağını oluşturduğudur. Oysa hiç kuşkusuz *cisim, kendisinde bilfiil boyutlar bulunduğu için cisim değildir. Bunun nedeni daha önce geçmişti.* Buna göre kürede olduğu gibi çizgi bazen cisimde bilfiil bulunmaz ve yüzey ise cismin mahiyetinin değil, varlığının gereğidir. *Ayrıca bir mumu alıp da mesela onun uzunluğunu ve genişliğini birer karış yaptığımızda, sonra da uzunluğunu yarım metre ve genişliğini iki parmak yaptığımızda onun boyutları değişmiştir. Oysa mumun cisimliği* olduğu gibi *durmaktadır.* Dolayısıyla bilfiil var olan boyutlar, cisimliğin gereği ve cismin kendileriyle tarifine elverişli değildir.

[1091] Filozofların mum hakkında yaptıkları *bu açıklama, onların* bitişik *niceliği kabul etmelerine* ve cismin bitişik ve kendinde bir olup bilfiil bölünme barındırmamasına *dayalıdır. Fakat* bizim ve Mu'tezile'nin düşündüğü gibi *bölünmeyen parça* ve cismin bölünmeyen parçadan oluştuğu *görüşüne göre* mumda daha önce bulunmayan *hiçbir şey meydana gelmemiş ve* daha önce bulunan hiçbir şey *ortadan kalkmamıştır. Aksine* mumda var olan *parçalar, uzunluktan genişliğe* yahut genişlikten uzunluğa *intikal etmiştir. Ya da şöyle deriz:* Onların "uzun, geniş ve derin" sözleriyle *kastedilen, cisimde uzunluk, genişlik ve derinlik varsaymanın mümkün olduğudur. Nitekim "cisim, bölünendir" denir ve bununla* onda bilfiil bölünmenin bulunduğu değil, *onun bölünmeyi kabul ettiği kastedilir.* Bu takdirde sözkonusu tanım, filozofların zikrettiği tanıma döner ve filozofların dile getirdiği sorun da ortadan kalkar.

[1092] *Sonra Mu'tezile* o tanımda görüş birliği etmelerinin ardından *cismin en az* kaç atomdan *bileşeceği hakkında görüş ayrılığına düşmüştür. Nazzâm cismin ancak ve ancak sonsuz parçalardan bileşebileceğini ileri sürmüştür.* Onun görüşü *ilerde anlatılacak* ve de çürütülecektir. *Cübbâî demiştir ki* cisim en az *sekiz parçadan oluşur. Şöyle ki, iki parça konulur ve uzunluk oluşur. Bu iki parçanın yanına* başka *iki parça konur ve genişlik oluşur. Bu* dördü *üzerine* başka

[١٠٨٩] فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدّد معناه إنما هو عند الحكماء، وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه وهو أن الجسم وهو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهةٍ واحدة. وقالت المعتزلة: هو الطويل العريض العميق.

[١٠٩٠] قال الحكماء: هذا الحد فاسد لأن المتبادر منه أن الجسم توجد فيه هذه الأبعاد بالفعل وأنها مناطٌ لجسميته، ولا شك في أن الجسم ليس جسماً بما فيه من الأبعاد بالفعل لما مرّ من أن الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وأن السطح لازمٌ لوجوده لا لماهيته، وأيضاً فإذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبراً وعرضها شبراً ثم جعلنا طولها ذراعاً وعرضها إصبعين مثلاً فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد وجسميتها باقيةٌ بعينها فلا تكون الأبعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لأن يعرف بها الجسم.

[١٠٩١] وهذا الذي ذكروه في الشمعة بناءٌ منهم على إثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلاً واحداً في نفسه لا مفصل فيه بالفعل، وأما على الجزء وتركّب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انتقلت الأجزاء الموجودة فيها من طولٍ إلى عرض أو بالعكس، أو نقول: المراد بقولهم: الطويل العريض العميق أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال: الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل؛ وحينئذٍ يرجع إلى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي أوردوه عليه.

[١٠٩٢] ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في أقل ما يتركّب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام: لا يتألف الجسم إلا من أجزاء غير متناهية، وسيأتي تقرير مذهبه وإبطاله أيضاً. وقال الجبائي: يتألف الجسم ويتحصل من ثمانية أجزاء لا من أقل منها وذلك بأن يوضع جزءان فيحصل الطول، و يوضع جزءان آخران على جنبيه فيحصل العرض، و توضع أربعة أخرى فوقها أي فوق

dört parça konur *ve derinlik oluşur. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf demiştir ki* cisim *üç parça üzerine üç parçanın konulması sûretiyle* en az *altı parçadan* oluşur.

[1093] *Doğrusu* cismin *dört parçadan oluşmasının mümkün olduğudur. Şöyle ki, iki parça konur ve parçalardan birinin yanına* üçüncü *bir parça konur. Bu parçanın da üzerine başka bir parça konur.* Böylece üç boyut meydana gelir. *Bütün durumlarda iki veya üç parçadan oluşan şey, onlara göre ne cevher-i ferttir ne de cisimdir. İster iki* münferid veya üç münferid *parçadan oluşmayı mümkün görsünler isterse görmesinler fark etmez.* Özetle onlar tek bir yönde bölünene çizgi; iki yönde bölünene yüzey adını verirler. Çizgi ve yüzey, onlara göre, cevher-i fert ile cisim arasında vasıta iken bize göre cisme dahildir.

[1094] *Tartışma lafızla ilgili* olup cisim lafzının tek bir yönde bile olsa bölünen bileşik şeye mi yoksa üç yönde bölünen bileşik şeye mi söyleneceğinden kaynaklanmaktadır. *Bu nedenle tartışmayı* anlama ilişkin *faydalı* bahislere *taşıyoruz.* Sonra yazar, bir kısım kelâmcılardan nakledilen tariflerin yanlışlığına işaret ederek şöyle dedi: *Cisim* Mu'tezile'den *Sâlihiyye'nin söylediği gibi "kendi başına var olan" değildir. Yine bir kısım Kerrâmîlerin dediği gibi "var olan" değildir. Hişâm'ın dediği gibi "şey" de değildir. Bu sözler yanlıştır.* Çünkü birincisi Yüce Yaratıcı ve cevher-i fertle bozulmakta; ikincisi hem bu ikisiyle hem de arazla bozulmaktadır. Üçüncü ise her üçüyle bozulmaktadır. Ayrıca bu tariflerde başka bir bozukluk daha vardır. *Zira bunlar, dilin desteklemediği* bilakis dile aykırı *sözlerdir. Çünkü "Zeyd, Amr'dan daha cisimlidir." denildiğinde bundan irilik, boyutların genişliği ve parçaların telifi bakımından daha büyük olduğu kastedilir.* Buna göre cisim lafzı dilde terkîp ve telif bildirir. Oysa bu sözlerde böyle bir bildirim söz konusu değildir.

İkinci Maksat: [Cisim Arazların Toplamı Değildir]

[1095] *Mu'tezile'den Nazzâm ve Neccâr'ın aksine cisim bir araya gelmiş arazların toplamı değildir.* Nazzâm ve Neccâr, cevherlerin mutlak olarak bir araya gelmiş arazlardan ibaret olduğunu düşünmüşlerdir. Bu yanlıştır. *Zira daha önce öğrenmiştin ki araz,* ister bir tane olsun *isterse ulaşabileceği en üst sınırda* bulunacak şekilde çok sayıda *olsun kendi başına var olamaz. Dolayısıyla arazın*

الأربعة الأولى فيحصل العمق. وقال العلاف: يتحصل الجسم من ستة لا من أقل منها وذلك بأن توضع ثلاثة على ثلاثة.

[١٠٩٣] والحق أنه يمكن تحصل الجسم من أربعة أجزاء بأن يوضع جزءان وبجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك تتحصل الأبعاد الثلاثة؛ وعلى جميع التقادير فالمركّب من جزئين أو ثلاثة ليس جوهراً فرداً ولا جسماً عندهم سواء جوّزوا التأليف منهما أي من جزئين منفردين أو من ثلاثة منفردة أم لا. وبالجملة فالمنقسم في جهةٍ واحدة يسمّونه خطّاً وفي جهتين سطحاً وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم، وداخلتان في الجسم عندنا.

[١٠٩٤] والنزاع لفظيٌّ راجعٌ إلى إطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهةٍ واحدة أو على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث فنعدوه إلى ما يجدي من المباحث المعنوية، ثم أنه أشار إلى بطلان تعريفاتٍ منقولةٍ عن بعض المتكلمين فقال: وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه، و قول بعض الكرامية: هو الموجود، و قول هشام: هو الشيء، باطلٌ لانتقاض الأول بالبارئ تعالى والجوهر الفرد، وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضاً، وانتقاض الثالث بالثلاثة. على أن في هذه التعريفات فساداً آخر لأن هذه أقوالٌ لا تساعد عليها باللغة بل تخالفها فإنه يقال: زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الأقوال أنباء عن ذلك.

المقصد الثاني

[١٠٩٥] ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة خلافاً للنظام والنجار من المعتزلة فإنهما ذهبا إلى أن الجواهر مطلقاً أعراض مجتمعة وهذا باطلٌ لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحداً أو متعدداً بالغاً ما بلغ فلا بد من انتهائه إلى

onu kâim kılacak bir cevhere varması gerekir. Şu halde kendi başına var olan cevher, sadece arazların toplamı değildir. *Özetle cismin arazlardan oluştuğu görüşü zorunlu olarak yanlıştır.* Çünkü her akıl sahibi bilir ki kendi başına var olması imkânsız şeylerin bir araya gelmesiyle oluşan şey, onu kâim kılacak başka bir şeye muhtaçtır. Bizim söylediğimiz, bedîhî bir hükme dikkat çekmekten ibarettir. Bu nedenle "Bütün, bütün olması bakımından, her bir parçanın hükmünden başka bir hükme konu olabilir." eleştirisi yöneltilemez.

[1096] Bazen cevherin arazdan oluşmasının imkânsızlığı şöyle delillendirilir: Cevher-i fert görüş birliğiyle mekânlıdır. Eğer o, arazlardan oluşsaydı arazlardan her biri ya bizzat mekânlı olurdu ya da bizzat mekânlı olmazdı. Bizzat mekânlı olması durumunda araz, cevher olacaktır. Bu ise cevher-i ferdin cevherlerden bileşmiş olmasını gerektirir ki bu durumda cevher-i fert, cevher-i fert olmaz. Bizzat mekânlı olmaması durumunda ise malumdur ki mekânsız şeyin mekânsız şeye eklenmesi, mekânda bulunmayı gerektirmez. Ancak Âmidî, eklenmenin, mekânda bulunmaya şart olabileceğinden hareketle bunu çürütmüştür.

[1097] *Nazzâm ve Neccâr iki delil getirmiştir. Birincisi: Cevherler, cevher olmaları bakımından, cinsteştirler.* Çünkü cevherler, cevherin nefsî sıfatlarında ortaktırlar. Bu sıfatlar ise yer kaplamak, kendi başına var olmak ve arazları kabul etmektir. Ateş, hava ve su gibi *cisimler ise* zorunlu olarak *farklıdırlar. Dolayısıyla cisimler,* birleşmiş *cevherlerden ibaret değildirler.* Aksi halde mütemâsil olurlar. Şu halde cevherler, bir araya toplanmış arazlardır.

[1098] *Biz şöyle deriz:* Cevherlerin cinsteş olduğunu kabul etmiyoruz. *Aksine cevherler* bize göre *zâtları bakımından farklıdırlar.* Cevherlerin söz konusu sıfatlarda ortak olması, onların hakikat bakımından mütemâsil olduğuna delâlet etmez. Çünkü o sıfatların, cevherlerin farklı hakikatleri arasında ortak olan genel arazlar olması mümkündür. Bu takdirde bizim, arazların cevherlerin hakikatlerine girmesine ihtiyacımız yoktur. *Bundan dolayı* yani arazlar bize göre cevherlerin hakikatlerine girmediğinden *biz "Arazlar sürekli değildir." dedik.* Arazların niçin sürekli olmadığını daha önce öğrenmiştin. *Oysa gerekçesi ilerde açıklanacağı üzere cevherler süreklidir.*

[1099] Kapalı değildir ki şöyle denilerek muâraza yapılabilir: Arazlar sürekli değildir, dolayısıyla da sürekli olan cevherlere dahil değildirler. Zira parçanın bulunmaması, bütünün de bulunmamasını gerektirir.[23]

جوهرٍ يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع أعراضٍ وحدها. **وبالجملة فبطلانه ضروري** إذ كل عاقلٍ يعلم أن الأمر المجتمع من أمورٍ يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائماً بذاته بل محتاجاً إلى أمرٍ آخر يقوم به، وما ذكرناه تنبيهٌ على الحكم البديهي فلا يتجه عليه أن الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحدٍ منه.

[١٠٩٦] وقد يستدل على امتناع تركّب الجوهر من العرض بأن الجوهر الفرد متحيزٌ بالاتفاق فلو كان مركّباً من الأعراض فكل واحدٍ من تلك الأعراض إما أن يكون متحيزاً بالذات فهو جوهر ويلزم منه أن يكون الجوهر الفرد مركّباً من جواهر فلا يكون جوهراً فرداً ولا يكون متحيزاً بالذات، ومن المعلوم أن ضمّ ما لا يتحيز إلى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز، وزيّفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطاً للتحيز.

[١٠٩٧] **احتجّا بوجهين؛ الأول أن الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة** لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقياس بالنفس وقبول الأعراض **والأجسام** كالنار والهواء والماء **مختلفةٌ** بالضرورة **فليست** الأجسام **عبارة عن جواهر** مؤتلفة وإلا كانت متماثلة فتكون أعراضاً مجتمعة.

[١٠٩٨] **قلنا**: لا نسلم أن الجواهر متجانسة **بل الجواهر** عندنا **مختلفةٌ بذواتها** وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز أن تكون تلك الصفات أعراضاً عامةً مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلا حاجة بنا حينئذٍ إلى دخول الأعراض في حقائق الجواهر **ولذلك** أي ولعدم دخولها فيها عندنا **قلنا: إن الأعراض لا تبقى** لما مرّ **والجواهر باقيةٌ لما سيأتي**.

[١٠٩٩] ولا يخفى أنه يمكن أن تجعل معارضةً بأن يقال: الأعراض غير باقية فلا تكون داخلةً في الجواهر الباقية لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل.

[1100] *Bil ki* Eş‘arîlerin tamamı ve Mu‘tezile’nin çoğunluğu gibi *cevher-i fertlerin* hakikat bakımından *cinsteş* ve mütemâsil *olduğunu kabul edenler, arazları cismin hakikatine dahil etmekten kaçamazlar. Bu takdirde cisim, bir grup arazla birlikte bir cevherden ibaret olmaktadır.* Bu arazlar, o cevhere eklenmektedir. Çünkü cisim, sadece cinsteş cevherlerden oluşsaydı cisimlerin tamamı, hakikat bakımından mütemâsil olurdu. Oysa bu, zorunlu olarak yanlıştır.

[1101] Nazzâm ve Neccâr ise şöyle demiştir: “Cevherler, farklı arazlardan oluştuklarında farklı iken cinsteş arazlardan oluştuklarında cisnteştirler. Bu nedenle de arazlardan oluşan cisimler bazen farklı bazen de mütemâsil olmakla nitelenirler.”

[1102] *İkincisi: Cisim* daha doğrusu cevher *var olduğunda arazlar da var olur.* Cevher *ortadan kalktığında arazlar da ortadan kalkar. Bunun aksi de böyledir.* Yani arazlar var olduğunda cevher de var olurken arazlar ortadan kalktığında cevher de ortadan kalkar. *Biz şöyle deriz:* Cevher ile arazlar arasındaki varlık ve yokluk bakımından *karşılıklı gereklilik ilişkisi, bir olmalarını* gerektirmediği gibi iki mütezâyifte olduğu üzere ikisinden birinin diğerine dahil olmasını da *gerektirmez.*

Üçüncü Maksat: [Cismin Basît ve Bileşik Oluşu]

[1103] *Cisim* ya farklı hakikatlere sahip cisimlerden bileşiktir ya da basîttir. Kuşkusuz bileşik cismin muhtelif parçaları, beraberce bilfiil mevcut ve sonludurlar. Buna örnek, canlıdır. Basît cisim ise böyle olmayandır. Bunun örneği ise sudur. Tartışma, basît cisim hakkında yapılmıştır. Bu bağlamda şöyle deriz: *Basît* cisim, hiç kuşkusuz, kendinde şu şeyin değil de bu şeyin varsayılması şeklinde *bölünme* ve parçalanmayı *kabul etmez.* Varsayılabilecek *parçalara gelince* onların tamamı *ya bilfiil var olurlar ya da bilfiil var olmazlar. Hangisi olursa olsun onlar ya sonlu ya da sonsuzdurlar. Şu halde dört* aklî *ihtimal vardır.*

[1104] *Birincisi* varsayılabilecek *parçaların* hepsinin *bilfiil* mevcut *ve sonlu olduğudur. Bu, kelâmcıların* çoğunluğunun *görüşüdür. Aynı zamanda bu, cismin* kesinlikle bölünmeyen[24] *parçalardan oluştuğu görüşüdür.* Bu görüşe göre bölünmeyen parçalar küçüklükleri nedeniyle kesme yoluyla, katılıkları nedeniyle kırma yoluyla, vehmin bunların bir ucunu diğer ucundan ayrıştırmaktan aciz kalması nedeniyle vehimde ve de aklî varsayım yoluyla bölünmezler. Biz “bu, cismin bölünmeyen parçalardan oluştuğu görüşüdür” dedik

[١١٠٠] واعلم أنه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الأفراد وتماثلها في الحقيقة كالأشاعرة قاطبةً وأكثر المعتزلة عن جعل الأعراض داخلةً في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذٍ جوهراً مع جملةٍ من الأعراض منضمة إلى ذلك الجوهر إذا لو كانت مؤتلفةً من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الأجسام كلها متماثلة في الحقيقة وأنه باطلٌ بالضرورة.

[١١٠١] وأما النظام والنجار فقالا: إن الجواهر إذا تركّبت من أعراضٍ مختلفة فهي مختلفة، وإذا تركّبت من أعراض متجانسة فهي متجانسة، قالا: ولذلك اتصفت الأجسام المؤلفة منها تارةً بالتخالف وأخرى بالتماثل.

[١١٠٢] الوجه الثاني أنه إذا وجد الجسم بل الجوهر وجدت الأعراض وإذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس أي إذا وجدت الأعراض وجد الجوهر وإذا انتفت انتفى. قلنا: التلازم بينهما وجوداً وعدماً لا يفيد الوحدة ولا دخول أحدهما في الآخر كالمتضايفين.

المقصد الثالث

[١١٠٣] الجسم إما مركّب من أجسام مختلفة الحقائق فلا شك أن أجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان، وإما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلاً؛ والنزاع إنما وقع فيه فنقول: الجسم البسيط لا شك أنه يقبل القسمة والتجزئة بأن يفرض فيه شيء غير شيء فأما أن الأجزاء التي يمكن فرضها توجد كلها بالفعل أو لا توجد كذلك وأياً ما كان فإما متناهية أو غير متناهية فالاحتمالات العقلية أربعة؛

[١١٠٤] الأول الأجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركّبه من الأجزاء التي لا تتجزأ أصلاً لا قطعاً لصغرها ولا كسراً لصلابتها ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرفٍ منها عن طرفٍ آخر ولا فرضاً عقلياً أيضاً؛ وإنما قلنا: إنه القول بتركّبه من تلك

çünkü parçalar varsayımsal olarak bile *bölünmeyi* kabul etselerdi *mümkün bölünmelerin tamamı bilfiil meydana gelmiş olmazdı.* Bu durumda varsayılabilen parçaların hepsi cisimde bilfiil mevcut olmazdı. Oysa bu, varsayılanla çelişmektedir. *Sonuç olarak bizim "Mümkün bölünmelerin hepsi, bilfiil meydana gelmiştir." sözümüz* -ki bu, "Varsayım bakımından mümkün parçaların tamamı bilfiil mevcuttur." sözümüzün anlamıdır- *"Bilfiil var olmayan hiçbir* bölünme *mümkün değildir."* sözümüzü *gerektirir.* Bu durumda bilfiil mevcut olan parçaların bölünmesi, bütün yönlerden imkânsız olur.

[1105] *İkincisi:* Bütün *parçalar bilfiil ve sonsuzdurlar.* Ayrıca daha önce öğrendiğin gerekçeden dolayı parçaların bölünmesi de imkânsızdır. *Bu,* Mu'tezile'den *Nazzâm'ın* ve antiklerden Anaksagoras'ın *görüşüdür.*

[1106] *Üçüncüsü:* Bütün *parçalar bilkuvve ve sonludurlar. Bu görüş, el-Milel ve'n-Nihal yazarı Muhammed Şehristânî'ye nispet edilir.*

[1107] *Dördüncüsü:* Bütün parçalar *bilkuvve ve sonsuzdurlar. Bu, filozofların görüşüdür.*

[1108] Bil ki ilk iki görüş, ister sonlu ister sonsuz olsun mümkün olan bütün bölünmelerin fiile çıkmasını gerektirir. Son iki görüş ise şunu gerektirir: Orada bilfiil bir bölünme yoktur, aksine basît cisim kendinde bitişik olup kesinlikle ayrımlar barındırmaz. Fakat o, sonlu yahut sonsuz bir bölünmeyi kabul eder. Sonlu oluşuyla kastedilen, bölünmenin kendisinde duracağı ve ötesine geçmesinin mümkün olmayacağı bir sınıra ulaşmasıdır. Bu durumda bölünme, bölünmeyen parçalarda sona erecek ve cisim de bilkuvve bunlardan bileşmiş olacaktır. Nitekim Şehristânî böyle düşünmüştür. Platon'dan nakledilen şu görüş de buna yakındır: Cisim bölünmek sûretiyle tükenir ve tekrar heyûlâya döner. Sonsuz oluşuyla kastedilen ise o bölünmelerin kuvveden fiile çıkabilmesi değil, cismin daima bölünmeyi kabul eden bir özellikte olup onun bölünmesinin, bölünmesi varsayılamayacak bir parçada sona ermemesidir. Bu, kelâmcıların ister beraberce ister peş peşe olacak şekilde sonsuz şeylerin varlıkla nitelenmesini imkânsız gördükleri halde yüce Allah sonsuza kâdirdir demeleri gibidir.

الأجزاء إذ لو كانت الأجزاء متجزئةً أي قابلةً للانقسام ولو فرضاً لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم تكن الأجزاء التي يمكن فرضها موجودة بأسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدّر. وحاصله أن قولنا: كل ما يمكن من الانقسامات حاصلٌ بالفعل وهو معنى قولنا: جميع الأجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودةٌ بالفعل يلزمه قولنا: كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فتكون الأجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه.

[١١٠٥] الثاني؛ الأجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانكسافراطيس من الأوائل.

[١١٠٦] الثالث؛ الأجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب إلى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل.

[١١٠٧] الرابع الأجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء.

[١١٠٨] واعلم أن المذهبين الأولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة إلى الفعل إما متناهية أو غير متناهية، والمذهبين الأخيرين يقتضيان أن لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلاً في نفسه لا مفصل فيه أصلاً إلا أنه يقبل انقساماً إما متناهياً أي واصلاً إلى حدٍّ يقف عنده ولا يمكن تجاوزه إياه فيكون الانقسام منتهياً إلى أجزاء لا تتجزأ قد تركّب الجسم منها بالقوة كما ذهب إليه الشهرستاني، ويقرب منه ما نقل عن أفلاطون من أن الجسم بالتجزئة ينتهي إلى أن ينمحق فيعود هيولى، وإما غير متناه لا بمعنى أن تلك الانقسامات يمكن أن تخرج من القوة إلى الفعل بل بمعنى أن الجسم من شأنه أن يقبل الانقسام دائماً ولا ينتهي انقسامه إلى جزءٍ لا يمكن فرض انقسامه؛ وهذا مثل ما ذهب إليه المتكلمون من أنه تعالى قادرٌ على ما لا يتناهى مع أنهم يحيلون اتصاف أمور غير متناهية بالوجود سواء

Kelâmcıların kastı, yüce Allah'ın kudretinin ötesine geçemeyeceği bir sınırda durmasının mümkün olmadığıdır. Kabul etme durumunu yapma duruma kıyasla.

[1109] Bunları açıkladıktan sonra şöyle deriz: Burada beşinci bir görüş daha vardır. Bu, Demokritos'un görüşüdür. O, basît cismin bilfiil bölünmeyen, aksine varsayımsal olarak bölünebilen küçük cisimlerden bileştiğini söylemiştir. Bu durumda sözü edilen ihtimaller, dört görüşle sınırlı olmayacaktır. Çünkü bölünmelerin tamamı, bilfiil meydana gelmediği takdirde onların hiçbirinin bilfiil olmaması veya sadece bir kısmının bilfiil olması mümkündür. Nitekim Demokritos'un görüşü böyledir. Evet, söz konusu edilen şey, cisim olmayan parçalardan bileşen şey anlamında müfred cisim olursa bu durumda Demokritos'un görüşü dışarıda kalır.

[1110] Şöyle dersen: "Bölünmelerin sadece bir kısmı meydana gelmiş olması halinde cisimde bilfiil var olup kendinde bitişik olan parçaların ya bütün yönlerde ya iki yönde ya bir yönde bölünmeyi kabul etmesi ya da bunların karışımı olması muhtemeldir. Bunlar yedi ihtimal olup sözü edilen dört görüşün dışındadır." Ben şöyle derim: Bu doğrudur. Fakat bunların altısını hiç kimse savunmamıştır. Dolayısıyla onlar, görüşler değildir, sadece aklî ihtimallerden ibarettir.

Dördüncü Maksat: Kelâmcıların Çoğunluğunun Kendi Görüşleri Hakkındaki Delili

[1111] *Delil iki türe ayrılmaktadır. Birinci türde önce bölünmeyi* kabul eden *her şeyin bilfiil parçalarının bulunduğunu* yani onun, kendilerine bölünmeyi kabul ettiği parçaların hepsinin bilfiil meydana gelmiş olduğunu *açıklarız. Sonra da o* bölünmelerin ve bilfiil meydana gelmiş parçaların *sonlu olduğunu açıklarız.* Böylece birincisinden basît cismin parçalarının bilfiil meydana gelmiş olup bölünmeyi kabul etmediği; ikincisinden ise onların sonlu olduğu bilinir. *Birincisinin* yani bölünmeyi kabul eden her şeyin bilfiil bölünmüş olduğunun *üç gerekçesi vardır.*

[1112] *Birinci gerekçe: Bölünmeyi kabul eden şey* kendinde *bir* olup bilfiil bölünmemiş *ise birliğin bölünmesi gerekir. Oysa ardbitişen yanlıştır. Şartlı önermenin* yani önbitişenin ardbitişeni gerektirmesinin *açıklaması şöyledir: Çünkü*

كانت مجتمعة أو متعاقبة فليس مرادهم إلا أن قدرته تعالى لا تنتهي إلى حدٍّ لا يمكن مجاوزتها إياه فَقِسْ حال القابلية على حال الفاعلية.

[١١٠٩] وإذا تمهد هذا فنقول: ههنا مذهبٌ خامس وهو مذهب ديمقراطيس فإنه ذهب إلى أن الجسم البسيط مركّبٌ من أجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة منحصرةً في المذاهب الأربعة وذلك لأنه إذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلةً بالفعل جاز أن لا يكون شيء منها بالفعل وأن يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه. نعم إذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركّب من أجزاء هي أجسام كان مذهبه خارجاً عنه.

[١١١٠] فإن قلت: إذا كان بعض الانقسامات حاصلاً دون بعض احتمل أن تكون أجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في أنفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها أو في جهتين أو في جهةٍ واحدة أو مختلطة منها فهذه احتمالاتٌ سبعة خارجةٌ عن المذاهب الأربعة. قلتُ: هذا صحيح إلا أن ستةً منها لم يذهب إليها أحد فهي احتمالاتٌ عقلية لا مذاهب.

المقصد الرابع في حجة جمهور المتكلمين على مذهبهم

[١١١١] **وهي نوعان؛ النوع الأول أن نبيّن أولاً أن كل منقسم** أي قابل للانقسام **له أجزاء بالفعل** أي يكون جميع ما يقبل الانقسام إليه من الأجزاء حاصلة بالفعل، **ثم نبيّن أنها** أي تلك الانقسامات والأجزاء الحاصلة بالفعل **متناهية** فيعلم من الأول أن أجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام، ومن الثاني تناهيها. **أما الأول** وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو منقسمٌ بالفعل **فلوجوهٍ** ثلاثة؛

[١١١٢] **الأول القابل للقسمة لو كان واحداً** في نفسه غير منقسمٍ بالفعل **لزم انقسام الوحدة والتالي باطل فالشرطية** أي استلزام المقدم للتالي **لأنه يلزم** على

o takdirde gerçek *birliğin bölünmeyi kabul eden şeyle kâim olması gerekir. Mahallin bölünmesi ise mahalle yerleşen şeyin de bölünmesini gerektirir. Zira iki parçadan birine yerleşen şey, diğer* parçaya *yerleşenden zorunlu olarak başkadır. İstisnalı önerme* yani ardbitişenin yanlışlığı *ise açıktır. Çünkü birliğin anlamı, onun bölünmemesinden ibarettir.* Yani şeyin birliği, onun bölünmemesinden ibarettir. Dolayısıyla ona yerleşen bölünmeme kavramının bölünmemesi gerekir. Zira bölünmesi durumunda birlik olmaz, aksine o şeye yerleşmiş ikilik olur. Bu gerekçe, birliğin bulunduğu mahalle sirâyet eden vücûdî bir sıfat olduğuna dayalıdır. Fakat zâhir, onun bölünen şeyin toplamına toplam olması bakımından ilişen itibârî bir sıfat olduğudur. Dolayısıyla o toplam bölündüğünde birlik ortadan kalkar.

[1113] *İkinci gerekçe: Eğer bölünmeyi kabul eden şey* kendinde *bir* ve haddi zâtında bitişik *olsaydı,* o şey üzerinde gerçekleşen *parçalama, onu yok etmek* ve başkasını var etmek *olurdu. Oysa ardbitişen yanlıştır. Önbitişen ve ardbitişen arasındaki gereklilik ilişkisinin açıklaması şöyledir: Çünkü parçalama o takdirde* haddi zâtında bitişik olan *bir hüviyeti yok etmek ve* bitişiklik sahibi olan o hüviyette var olmayan *iki* ayrı *hüviyet meydana getirmek olurdu.* Aksi halde bilfiil bölünmüş olurdu. Oysa varsayılan bunun tersidir. Şu halde o takdire göre parçalama, yok etme ve meydana getirmekten ibarettir. *Zira belirli şeyin bazen* kesinlikle ayrıklık barındırmayan tek *bir hüviyet bazen de iki* ayrı *hüviyet olması imkânsızdır. Gerekenin yanlışlığının nedeni de şudur: Gereken, iğne ucuyla denizi yarmanın o denizi yok edip iki başka deniz meydana getirmek oluşunu gerektirir. Oysa apaçık akıl, bunu reddeder.*

[1114] Buna şöyle cevap verilmiştir: O, sadece bir yadırgamadan ibaret olup kesinlik ifade etmez. Görüş ayrılığının olduğu hususta zorunluluk iddiasına da kulak asılmaz.

[1115] *Üçüncü gerekçe:* Parçalara bölünmeyi kabul eden şeyde *parçaların kesitleri, bilfiil ayrışmıştır. Çünkü yarımın kesiti, üçte birin kesitinden zorunlu olarak farklıdır. Aynı durum gidebildiği yere kadar dörtte bir, beşte bir* ve diğer parçalar için *de geçerlidir.* Çünkü bunların kesitleri tamamıyla ayrışmıştır. *Bu* yani varsayılabilecek parçaların kesitlerinin ayrışması *ise* o parçalarda *bilfiil ayrışmayı gerektirir.* Çünkü o parçalar varlıkta ayrışmış olmasaydı birbirinden ayrışmış o özelliklerle farklılaşmazlardı.

ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحالّ فيه ضرورة أن الحالّ في أحد الجزئين غير الحالّ في الجزء الآخر، والاستثنائية أي بطلان التالي بينة إذ لا معنى للوحدة إلا كونها لا تنقسم يعني أن وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد أن يكون مفهوم عدم الانقسام الحالّ فيه غير منقسم إذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالّة في ذلك الشيء؛ وهذا الوجه مبنيٌّ على أن الوحدة صفةٌ وجوديةٌ ساريةٌ في محلها لكن الظاهر أنها صفةٌ اعتباريةٌ متعلقةٌ بمجموع الأمر المنقسم من حيث هو مجموع فإذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة.

[١١١٣] الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحداً في نفسه متصلاً في حد ذاته كان التفريق الوارد على ذلك القابل إعداماً له وإيجاداً لغيره والتالي باطل؛ أما الملازمة فلأن التفريق حينئذٍ إعدام لهويةٍ هي متصلة في حد ذاتها وإحداث لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية وإلا كانت منقسمةً بالفعل والمفروض خلافه، وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير إعداماً وإحداثاً فإن من المحال أن الشيء المعين يكون تارةً هويةً واحدة لا انفصال فيها أصلاً وتارةً هويتين متفاصلتين، وأما بطلان اللازم فلأنه أي اللازم يوجب أن يكون شقّ البعوض بإبرته للبحر المحيط إعداماً لذلك البحر وإيجاداً لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه

[١١١٤] وقد أجيب عنه بأنه استبعادٌ لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة.

[١١١٥] الوجه الثالث أن مقاطعة الأجزاء في الأمر القابل للانقسام إليها متمايزةٌ بالفعل فإن مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورةً، وكذا الربع والخمس وغيرهما من الأجزاء بالغاً ما بلغ فإن مقاطعها متمايزةٌ بأسرها وذلك أي تمايز مقاطع الأجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك الأجزاء بالفعل إذ لو لم تكن الأجزاء متمايزةً في الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة.

[1116] Buna şöyle cevap verilmiştir: Kesitler, aklın bölünme varsaydığında düşündüğü itibârî vasıflardan ibaret kavramlardır. Bu ise onların mahallinin yine varsayımsal olarak ayrışmasından başka bir ayrışma gerektirmez.

[1117] Fiilî bölünmelerden meydana gelen o bilfiil parçaların sonlu oluşundan ibaret *ikincisinin* de üç *gerekçesi vardır. Birincisi:* Miktarı sonlu *mesafe,* Nazzâm'ın düşündüğü gibi o mesafede bilfiil var olan *sonsuz parçalardan oluşmuş olsaydı o mesafenin sonlu bir zamanda kat edilmesi imkânsız olurdu.* Çünkü mesafenin yarısı kat edilmedikçe bütününün ve çeyreği kat edilmedikçe yarısının kat edilmesi imkânsızdır ve bu, böyle sonsuza kadar gider. Bu durumda mesafe ancak sonsuz bir zamanda kat edilebilirdi *ve hızlı, yavaşa ulaşamazdı.* Çünkü ikisi arasında az bir mesafe bulunduğunda o mesafe de sonsuz parçalardan bileşik olacak ve hızlı, sonlu bir zamanda onu kat edemeyecek ve dolayısıyla kesinlikle yavaşa yetişemeyecektir. *Gerekenin yanlışlığı, gerektirenin de yanlışlığına delildir.* Yani sonlu mesafeyi sonlu zamanda kat etmenin imkânsızlığı ve hızlının yavaşa yetişmeyeceğinin yanlışlığı, o mesafenin bilfiil mevcut sonsuz parçalardan oluşmasının yanlışlığına delildir. Rivayete göre Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf bu ilzamı Nazzâm'a yönelttiğinde Nazzâm tafra görüşüne sığınmış ve şöyle demiştir: "Hareket eden şey, mesafeyi onun sadece bir kısım parçalarının paralelinde olmak sûretiyle kat edebilir." Nazzâm'ın bu mükâbereye ihtiyacı yok, şöyle demesi yeterlidir: Nasıl sonlu mesafe sonsuz sayıda mevcut parçadan birleşmişse aynı şekilde sonlu zaman da sonsuz parçaları içermektedir. Dolayısıyla mesafe ve zamanın parçaları beraberce birbirine mukâbildir. Bu durumda mesafenin zamanda kat edilmesi mümkündür.

[1118] Bil ki Nazzâm bölünmeyen parçanın varlığı ve cismin bundan oluştuğu görüşünü kabul etmemiştir. Fakat bilmediği bir yönden bu sorunla yüz yüze kalmıştır. Zira o, bölünmeyen parçayı reddedenlerin delillerini öğrendiği ve bunları reddetme gücünü kendisinde bulamadığında bu delillere boyun eğmiş ve cismin sonsuza dek bölüneceğine hükmetmiştir. Fakat o, şeyde bilkuvve mevcut olan ile bilfiil mevcut olanı ayırmamıştır. Bu nedenle de sonsuza dek giden bütün bölünmelerin cisimde bilfiil bulunduğunu zannederek cisimde bilfiil mevcut olan sonsuz parçaların bulunduğunu söylemiştir. Bu durumda da

[١١١٦] وأجيب عنه بأن مفهومات المقاطع أوصافٌ اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها إلا بحسب الفرض أيضاً.

[١١١٧] **وأما الثاني** وهو أن تلك الأجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية **فلوجوهٍ** ثلاثة أيضاً؛ **الأول؛ لو كانت المسافة** المتناهية المقدار **مركّبةً من أجزاء غير متناهية** موجودة فيها بالفعل كما ذهب إليه النظام **لامتنع قطعها في زمانٍ متناهٍ** إذ لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها، ولا قطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها وهكذا إلى ما لا نهاية له فامتنع قطعها إلا في زمانٍ غير متناهٍ، **ولم يلحق السريع البطيء** إذا توسط بينهما مسافة قليلة فإن تلك المسافة مركّبة من أجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمانٍ متناهٍ فلا يلحق البطيء قطعاً، **وبطلان اللازم** وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمانٍ متناهٍ وعدم لحوق السريع للبطيء **دليل بطلان الملزوم** وهو كون تلك المسافة مركّبة من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية. ويحكى أن العلاف لما أورد هذا الإلزام على النظام التجأ إلى القول بالطفرة فقال: إن المتحرك قد يقطع المسافة بأن يحاذي بعض أجزائها دون بعض، ولا حاجة له إلى هذه المكابرة بل يكفيه أن يقول: كما أن المسافة المتناهية مركّبة من أجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتملٌ على أجزاء غير متناهية فتتقابل أجزاء المسافة والزمان معاً فيمكن قطعها فيه.

[١١١٨] واعلم أن النظام لم يكن قائلاً بالجزء الذي لا يتجزأ وتركّب الجسم منه إلا أنه لزمه ذلك من حيث لا يدري فإنه لما وقف على أدلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردّها أذعن لها وحكم بأن الجسم ينقسم انقساماتٍ لا تتناهى لكنه لم يفرّق بين ما هو موجودٌ في الشيء بالقوة وبين ما هو موجودٌ فيه بالفعل فظن أن جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرّح بأن في الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل، ولزمه القول

parça görüşüyle yüz yüze kalmıştır. Zira cisimde mümkün olan her bölünme onda bilfiil meydana gelmişse cisimde gerçekleşmemiş bölünmelerin cisimde meydana gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla cismin parçaları bölünmeyi kabul etmez. Böylece o, kaçtığı, reddettiği ve kabul etmediği duruma düşmüştür. Bundan dolayı ondan şöyle nakledilir: Parça görüşünü kabul edenler, tafra görüşünden dolayı onu yerdiklerinde Nazzâm "tafra, sizin kabul etmek durumunda kaldığınız değirmen taşının parçalanması görüşünden daha uzak değildir" cevabını vermiş, onlar da bunu tasdik etmişlerdir.

[1119] *İkinci gerekçe:* Söz konumuz olan cismin hacmi ve miktarı sonludur. Dolayısıyla o, kendisini kuşatan *iki uçla sınırlanmıştır.* Aynı şekilde onun parçaları da iki uçla sınırlanmıştır. *Oysa sonsuz olan şeyin iki sınırlayıcı arasında kuşatılması imkânsızdır.* Bu nedenle onda bilfiil var olan parçaların da sonsuz olması imkânsızdır. O parçalar arasında tedâhül olduğu kabul edilirse sonsuzluk olabilir. Fakat bu da apaçık aklın yanlışlığına tanıklık ettiği şeylerdendir.

[1120] *Üçüncü gerekçe:* Cisimde bulunan parçaların birbirine eklenmesi demek olan *telif, bir hacim artışı ifade etmelidir. Aksi halde iki parçanın hacmi, bir parçanın hacmi gibi olur. Keza üç, dört ve sonsuz parçanın hacmi de böyle olur. Bu durumda* sonsuz bile olsalar *parçaların telifinden* kesinlikle *bir hacim oluşmaz. Oysa varsayılan, bunun tersiydi.* Çünkü cismin yönlerde uzanan bir hacmi vardır. Kuşkusuz bu hacim, cisimde ancak parçaların birbiriyle telifinden meydana gelir. *Telif, bir hacim artışı ifade ettiğine göre sonlu parçalardan oluşan telifin bütün yönlerde olduğu kabul edilsin, böylece* bütün *yönlerde bir hacim meydana gelsin ki bu da cisimdir.*

[1121] Bunun açıklaması şöyledir: Her sayı, ister sonlu ister sonsuz olsun, gerçek yani bilfiil bölünmeyen birleri içerir. Çünkü sayının hakikati, kesinlikle birlerden oluşur ve bilfiil bölünen şey, bir değil sayıdır. Eğer sayıda yalnızca bilfiil bölünen şey bulunsaydı onda asla bir bulunmazdı ve dolayısıyla da sayı, kesinlikle sayı olmazdı. Bu durumda cismin parçaların sonsuz bir sayı olduğu varsayıldığında hiç kuşkusuz o parçalarda sonlu birler olacaktır. O birler alınıp da birbirine eklendiğinde sonlu parçalardan oluşan bir cisim meydana gelir. *O halde her cisim, sonsuz parçalardan bileşmiş değildir.* Bu durumda Nazzâm'ın iddia ettiği tümellik çürümektedir. Eğer "Bu

بالجزء فإنه إذا كان كل انقسامٍ ممكن في الجسم حاصلاً فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلاً في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون أجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هارباً عنه نافياً له غير معترفٍ به، ومن ثمة نقل عنه أنه لما عيّره مثبتو الجزء على القول بالطفرة أجاب بأنها ليست أبعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزموه.

[١١١٩] الوجه الثاني؛ أنه أي الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو محصورٌ بين الطرفين المحيطين به وكذا أجزاؤه محصورة بينهما، وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال فاستحال أن تكون أجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية إلا أن يلتزم التداخل فيما بين تلك الأجزاء لكنه مما تشهد البديهة ببطلانه.

[١١٢٠] الوجه الثالث؛ أن التأليف هو ضمّ بعض الأجزاء الموجودة في الجسم إلى بعض لا بد أن يفيد زيادة حجم وإلا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الأجزاء وإن كانت غير متناهية حجم أصلاً، والمفروض خلافه لأن الجسم له حجمٌ ممتدٌّ في الجهات ولا شك أن هذا الحجم إنما حصل له من تأليف أجزائه بعضها إلى بعض؛ وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات كلها وهو الجسم.

[١١٢١] وتوضيحه أن كل عدد سواء كان متناهياً أو غير متناهٍ فإنه يشتمل على آحاد حقيقية أي غير منقسمة بالفعل لأن حقيقة العدد مركّبة من الآحاد قطعاً والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد إلا ما هو منقسمٌ بالفعل لم يوجد فيه الواحد أصلاً فلا يكون عدداً قطعاً؛ فإذا فرض أن أجزاء الجسم عدد غير متناهٍ فلا شك أن فيها آحاداً متناهية فإذا أخذت تلك الآحاد وضمّ بعضها إلى بعض حصل جسم مركّب من أجزاء متناهية فليس كل جسم مركّباً من أجزاء لا تتناهى فبطلت الكلية التي ادّعاها النظام. فإن قلت: هذا

cisim, yapaydır. Oysa Nazzâm'ın görüşü, yaratılmış cisimler hakkındadır" dersen ben şöyle derim: Bizim söylediğimiz, o cisimlerin zımnında bulunan bu cismi tasvir etmekten ibarettir. Çünkü söz konusu cisimlerde sonlu parçaların birbirine eklenmesi gerekmektedir.

[1122] *Sonra* Nazzâm'ın sözünü bütünüyle çürütmek istersek *şöyle deriz: Bu cismin sonlu bir hacmi ve sonlu parçaları vardır. Tartışmaya konu olan cismin ise* boyutları sonlu olduğu için *sonlu bir hacmi ve* Nazzâm'ın iddiasına göre *sonsuz parçaları var. Kuşkusuz parçaların artmasıyla hacim artar.* Çünkü parçalardan birleşen şeyin hacmi, birleşen ve hacim artışını gerektiren parçaların hacminden ibarettir. *Bu takdirde hacmin hacme nispeti, parçaların parçalara nispetidir. Fakat hacmin hacme nispeti sonlunun sonluya nispeti iken parçaların parçalara nispeti sonlunun sonsuza nispetidir. Dolayısıyla sonlunun sonluya nispeti, sonlunun sonsuza nispeti gibi olmaktadır. Bu ise çelişkidir.* Bu durumda miktarı sonlu cisimlerin hiçbiri sonsuz olmayacaktır. Bundan da kaçış yoktur. Tek yol, tedâhülü mümkün görmektir. Çünkü o takdirde hacmin hacme nispetinin, parçaların parçalara nispeti gibi olması gerekmez. Fakat bu, yukarıda öğrendiğin gibi, yanlıştır.

[1123] Bu üç gerekçe, cismin ötesine geçemeyeceği bir sınırda durmaması anlamında sonsuz bölünmeleri kabul eden bir bitişik olduğu görüşünü çürütmez. Çünkü o takdirde cisim, bilfiil sonsuz parçaları içermemektedir. Aksine parçalar, daha önce geçtiği üzere, tümüyle fiile çıkması imkânsız olan bilkuvvedir.

[1124] Kelâmcıların çoğunluğunun görüşlerine getirdikleri delilin *ikinci türü: Doğrudan doğruya cismin bölünmeyen parçalardan oluştuğunu açıklarız.* Doğrudan doğruya sözüyle, birinci türde olduğu gibi, "bölünmeyi kabul eden her şey, bilfiil bölünmüştür" önermesinden yardım almaksızın demek istemektedir. O parçaların sonlu oluşuna gelince bu açıktır veya biraz önce yapılan açıklamalardan bilinmiştir. *Bu tür,* yedi *gerekçeden oluşmaktadır.*

[1125] *Birinci gerekçe: Nokta* -ki o, konumludur ve bölünmez- *vardır. Çünkü çizgiler nokta sayesinde temas eder; yüzeyler çizgiler sayesinde temas eder; cisimler, yüzeyler sayesinde temas eder. İki mevcudun yok olan bir şey sayesinde temas etmesi*

جسمٌ مصنوع وما ذهب إليه إنما هو في الأجسام المخلوقة. قلتُ: ما ذكرناه تصويرٌ له مع كونه موجوداً في ضمن تلك الأجسام إذ لا بد أن تنضم فيها أجزاء متناهية بعضها إلى بعض.

[١١٢٢] ثم إذا شئنا أن نبطل قوله بالكلية نقول: وهذا الجسم له حجمٌ متناهٍ وأجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ما له حجم متناهٍ لتناهي الأبعاد وأجزاء غير متناهية على زعمه، ولا شك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم لأن حجم المؤلف من الأجزاء هو حجم الأجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه فتكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناهٍ إلى متناهٍ، ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناهٍ إلى غير متناهٍ فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي؛ هذا خلف فلا يكون شيء من الأجسام المتناهية المقدار مؤلفاً من أجزاء غير متناهية، ولا مهرب له عن ذلك أيضاً سوى تجويز التداخل إذ لا يجب حينئذٍ أن تكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء لكنه باطلٌ كما عرفت.

[١١٢٣] وهذه الوجوه الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلاً واحداً قابلاً لانقساماتٍ غير متناهية على معنى أنها لا تقف على حدٍّ لا تتجاوزه لأن الجسم ليس حينئذٍ مشتملاً على أجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها إلى الفعل كما مرّ.

[١١٢٤] النوع الثاني من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا إليه أن نبيّن تركّب الجسم منها أي من الأجزاء التي لا تتجزأ ابتداءً أي من غير استعانة بأن كل قابلٍ للانقسام فهو منقسمٌ بالفعل كما في النوع الأول؛ وأما كون تلك الأجزاء متناهية فهو ظاهرٌ أو معلوم مما مرّ آنفاً وهو وجوهٌ سبعة؛

[١١٢٥] الأول؛ النقطة وهي ذات وضع لا تنقسم موجودة إذ بها تماس الخطوط، والخطوط بها تماس السطوح، والسطوح بها تماس الأجسام، وتماس الموجودين

zorunlu olarak yanlıştır. Yani hiç şüphesiz, cisimler vardır ve onlar, derinlikte değil de uzunluk ve genişlikte bölünen mevcut şeyler sayesinde birbirlerine temas ederler. Aksi halde derinlikte bölünen iki şey arasında tedâhul bulunması veya temasın o ikisiyle değil, onların iki parçasıyla olması gerekir. Bu durumda söz, o iki parçaya ve bunların bölünmemesine taşınır. Bu, teselsül etmez, aksine derinlik bakımından bölünmeyen bir şeyde durur. Bu şey, yüzeydir. O halde yüzey vardır. Sonra var olan iki yüzey, genişlikte değil de uzunlukta bölünen bir şeyde temas ederler. Aksi halde yukarıda öğrendiğin gibi sözü edilen iki durumdan biri ortaya çıkar. Uzunlukta bölünen bu şey, çizgidir. Şu halde çizgi vardır. Sonra var olan iki çizgi, konum sahibi olan ve kesinlikle bölünmeyen bir şeyde temas ederler. İşte bu, noktadır. *Yine nokta, çizginin ucudur. Çizgi, yüzeyin ve yüzey de cismin ucudur. Mevcudun ucu da mevcuttur.* Dolayısıyla nokta, mevcuttur. *Sonra nokta,* asla *bölünmez.*

[1126] *Biz, konum sahibi ve bölünmeyen bir mevcut* olan cisim[25] *hakkında deriz ki şayet o, cevher ise varmak istediğimiz sonuç budur.* Çünkü hiçbir şekilde bölünme kabul etmeyen cevher, cismin bir parçasıdır. *Aksi halde* cevher olmayıp da araz olması halinde *onun bölünmeyen bir mahalli olacaktır. Aksi halde daha önce defalarca geçen gerekçeden dolayı o mahalle yerleşen şeyin bölünmesi gerekecektir.* O mahal, cevher ise maksat yerini bulmuş demektir; araz ise onun başka bir mahalli olacaktır. *Bu durumda teselsül etmez, aksine böyle* bölünmeyen *bir cevhere ulaşır. Bu cevher ise bölünmeyen parçadır* ve cismin parçası olmuştur. Sonra onu cisimden çıkardığımızda ve ona komşu olana kıyasla teması dikkate aldığımızda onun bütün parçalarının bölünme kabul etmeyen cevherler olduğu ortaya çıkar. Nitekim maksadımız da budur.

[1127] Bunu şöyle cevaplamışlardır: Nokta, mahalline sirâyet etmeyen bir arazdır. Dolayısıyla onun mahallinin bölünmesi, onun da bölünmesini gerektirmez. Hatta bütün uçlar, arazdır fakat çizgi, mahalline tek bir yönde sirâyet ettiğinden yalnızca bu yönde bölünürken yüzey iki yönde sirâyet etmiş olup sadece bu iki yönde bölünür. Oysa noktanın sereyanı olmadığından bölünmesi de söz konusu değildir.

[1128] *İkinci gerekçe: Hareket* zorunlu olarak *mevcuttur ve şimdi, geçmiş ve gelecek kısımlarına ayrılır. Bu bağlamda deriz ki şimdi mevcuttur aksi halde ne geçmiş ne de gelecek var olurdu.*

بالمعدوم ضروري البطلان يعني أنه لا شبهة في أن الأجسام موجودةٌ وأنها تتماس بأمور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق وإلا لزم التداخل بين المنقسمين في العمق أو كون التماس بجزئين منهما لا بهما فينقل الكلام إلى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهي إلى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده، ثم إن السطحين الموجودين يتماسان على أمرٍ منقسمٍ في الطول دون العرض وإلا لزم أحد الأمرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده أيضاً، ثم إن الخطين الموجودين يتماسان على أمرٍ ذي وضعٍ لا ينقسم أصلاً وهو النقطة، وأيضاً فإنها أي النقطة طرفٌ للخط وهو للسطح وهو للجسم، وطرف الموجود موجود فتكون النقطة موجودة ثم إنها لا تنقسم أصلاً.

[١١٢٦] قلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فإن كان جوهراً فهو المطلوب لأن ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجهٍ من الوجوه جزء للجسم وإلا أي وإن لم يكن جوهراً بل عرضاً لكان له محل لا ينقسم وإلا انقسم الحال فيه لما مرّ مراراً وذلك المحل إن كان جوهراً فذاك وإن كان عرضاً كان له محل آخر، ولا يتسلسل بل ينتهي إلى جوهر كذلك أي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزأ وقد وقع جزءاً للجسم، ثم إذا أخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس إلى ما كان مجاوراً له وهكذا ظهر أن أجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا.

[١١٢٧] وقد أجابوا عن ذلك بأن النقطة عرضٌ غير سارٍ في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الأطراف كلها أعراض لكن الخط سارٍ في محله في جهةٍ واحدة فينقسم في هذه فقط، والسطح سارٍ في جهتين فينقسم فيهما فقط، والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها.

[١١٢٨] الوجه الثاني؛ الحركة موجودةٌ بالضرورة وأنها تنقسم إلى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول: إن الحاضرة منها موجودة وإلا لم يوجد الماضي منها ولا

Çünkü geçmiş, şimdi idi, gelecek ise şimdi olacaktır. Kuşkusuz ne geçmiş, geçmiş olduğu durumda ne de gelecek, gelecek olduğu durumda vardır. Şimdi var olmadığında geçmiş ve gelecek de keskinlikle var olmayacaktır. Bu durumda hareket asla var olmaz. Oysa bu sonuç, zorunlu olarak yanlıştır. O halde hareketin şimdi kısmı, mevcuttur. *Hareket,* varsayımsal bile olsa hiçbir şekilde *bölünmez. Aksi halde onun* varsayılan *parçalarının bir kısmı önce, bir kısmı da sonra olurdu. Çünkü hareket, zorunlu olarak sâbit bir zât sahibi değildir.* Dolayısıyla onda iki cüz varsayıldığında bu iki cüzün bir araya gelmesi imkânsızdır. *Şu halde hareketin bütünü şimdi değildir* yalnızca bir kısmı şimdidir. *Oysa bu, çelişkili* olup varsayılana aykırıdır. *Aynı şekilde hareketin parçalarının hiçbiri* bölünmeyi kabul etmez. *Zira* onun parçalarından *her bir parça, bir zamanda şimdidir. O halde ortaya çıkmaktadır ki hareket, bölünmeyen parçalardan oluşmuştur.* Cismin kendisinden oluştuğu *mesafe de böyledir. Çünkü hareket, mesafeye örtüşmektedir.* Yani ikisinden birinde bir parça varsayıldığında bu parçanın karşılığında diğerinden de bir parça varsayılır. Bu bakımdan hareketin parçaları bölünmeyi kabul etmediğine göre mesafenin parçaları da böyledir. *Yahut şöyle deriz:* Mesafenin parçalarının bölünmemesi gerekir. *Zira* hareketin parçalarından birinin gerçekleştiği *mesafe bölünseydi hareket de o* hareket parçasına *bölünürdü. Zira mesafenin yarısına hareket, ona olan hareketin yarısıdır.*

[1129] İmâm Râzî bu delilin, bölünmeyen parça görüşünü kabul edenlerin en güçlü delili olduğunu söylemiştir. Delil şu eleştiriye açıktır: Kat etme anlamındaki hareketin, kesinlikle bir varlığı yoktur. Nitekim bu, daha önce geçmişti. Aracılık anlamındaki hareket ise şimdiki anda mevcuttur fakat mesafeye örtüşmez. Çünkü onun, mesafenin uzanımında bir parçası yoktur, aksine o, kendisinde varsayılan sınırların her birinde mevcuttur. Dolayısıyla elimizde bölünmeyen parçalardan oluşan bir hareket yoktur. Evet, dışta mevcut olan bu hareketten hayalde uzanan ve mesafeye örtüşen bir şey resmolur. Bu şeyin benzeri, bir sınırda durmayan ve bölünme kabul etmeyen parçalara bölünür.

[1130] *Üçüncü gerekçe: Öklid,* ***Usûl*** kitabının üçüncü makalesinin on beşinci şeklinde *açıların en küçüğü olan bir açının varlığını kanıtlamıştır.*

المستقبل لأن الماضي ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر ولا شك أن الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضياً ولا المستقبل حال كونه مستقبلاً فإذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منهما قطعاً فلا وجود للحركة أصلاً، وهو باطلٌ بالضرورة فوجب أن تكون الحاضرة منها موجودة **وأنها لا تنقسم** بوجه ولو فرضاً **وإلا لكانت بعض أجزائها** المفروضة **قبل وبعضها بعد لأنها** أي الحركة **غير قار الذات ضرورةً** فإذا فرض فيها جزءان امتنع أن يكونا مجتمعين **فلا تكون كلها حاضراً** بل بعضها. **هذا خلف** لأن المقدّر خلافه **وكذا جميع أجزائها** غير قابلة للانقسام **إذ ما من جزء** من أجزائها **إلا وكان حاضراً حيناً ما فثبت أن الحركة مركّبة من أجزاء لا تتجزأ فكذا المسافة** التي هي الجسم مركّبة منها أيضاً **لانطباقها** أي انطباق الحركة **عليها** بحيث إذا فرض في إحداهما جزء يفرض بإزائه من الأخرى جزء فإذا كانت أجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت أجزاء المسافة كذلك، **أو نقول**: يجب أن تكون أجزاء المسافة غير منقسمة **لأنه لو انقسمت المسافة** التي يقع عليها جزءٌ من أجزاء الحركة **لانقسمت الحركة عليها** أعني ذلك الجزء من الحركة **فإن الحركة إلى نصفها** أي نصف المسافة **نصف الحركة إليها**.

[١١٢٩] قال الإمام الرازي: هذا أقوى ما احتجّ به مثبتو الجزء، ويرد عليه أن الحركة بمعنى القطع لا وجود لها أصلاً كما مرّ، والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة إذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودةٌ في كل حدٍّ من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركّبة من أجزاء لا تتجزأ. نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج أمرٌ ممتدٌّ في الخيال منطبقٌ على المسافة منقسمٌ مثلها إلى أجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام.

[١١٣٠] الوجه **الثالث؛ برهن إقليدس** في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الأصول **على وجود زاوية هي أصغر الزوايا وهي ما تحصل من**

Doğrusal bir çizginin, bir dairenin çevresine temasından meydana gelen[26] *bu açı bölünmez* çünkü bölünseydi açıların en küçüğü olmazdı. Ayrıca bölünmeyen bu açı, *parça kabul edilmedikçe düşünülemez.* Çünkü o açı, cevher olması durumunda bölünmeyen bir parça olacaktır; araz olması durumunda ise onun bir mahalli bulunması gerekecek ve bu mahal de bölünmeyen bir cevher olacaktır.

[1131] Cevap: Öklid'in kitabında kanıtlanan şey, dairenin dışbükeyi ile ona temas eden çizgiden meydana gelen dar açının, bütün dar açılardan daha küçük olduğu değil, iki doğrusal çizgiden oluşan bütün dar açılardan daha küçük olduğudur.

[1132] *Dördüncü gerekçe:* Gerçek *bir düz yüzeye temas eden* gerçek *bir küre varsayarız. Zira* zikredilen *küre ve yüzey ile bunların temasları* hasmın düşündüğü gibi bölünmeyen parçanın olmadığı kabulüne göre *zorunlu olarak mümkündür. Bu durumda* ikisi arasında *temasın olduğu şey, bölünmez. Aksi halde ya tek yönde ya da birden fazla yönde bölünür. Tek yönde bölünen, çizgidir. Birden çok* yani iki *yönde bölünen ise yüzeydir. Ayrıca* kürenin *temas eden parçası, düz yüzeye örtüşeceğinden o,* ister çizgi ister yüzey olsun *düzdür. Dolayısıyla* varsayılan *küre* gerçek *bir küre değildir.* Çünkü o kürenin çevresinde doğrusal bir çizgi yahut düz bir yüzeyin var olması zorunlu olarak imkânsızdır. *Oysa bu, bir çelişkidir.* O halde küre ve düz yüzeyde teması sağlayan şey, bölünmeyen bir şeydir. *Sonra kürenin bütün parçalarıyla yüzeye temas edecek şekilde* düz *yüzey üzerinde yuvarlandığını varsayarız. Bu durumda* kürenin dışından ve o yüzeyden olan *parçaların tamamı, bölünmez olacaktır.* Kürenin derinliklerindeki parçaların durumu da aynıdır. *Amaçlanan da budur.*

[1133] İbn Sînâ buna şöyle cevap vermiştir: Küre, bir noktada yüzeye temas ettiğinde ona başka bir noktada ancak bölünen bir zamanda bölünen bir hareketle temas eder. Sonra diğer nokta, birinciye komşu ve bitişik değildir. Aksi halde ona örtüşürdü. Çünkü bölünmeyen iki şey arasında bitişme, ancak ikisinin bütünüyle örtüşmesi yoluyla olabilir. Dolayısıyla söz konusu iki nokta arasında bir çizgi bulunmalıdır. O ikisi arasında teması sağlayan diğer noktalarda da durum aynıdır. Bu durumda ne kürenin çevresi ne de düz yüzey, peş peşe gelen noktalardan bileşiktir.

مماسة خطٍّ مستقيم لمحيط دائرة فهي **لا تنقسم** إذ لو انقسمت لم تكن أصغر الزوايا، **ولا تتصور** الزاوية التي لا تنقسم **إلا بإثبات الجزء** لأن تلك الزاوية إن كانت جوهراً كانت جزءاً وإن كانت عرضاً فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم.

[١١٣١] والجواب أن المبرهن في كتابه هو أن الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا أنها أصغر من جميع الحوادّ.

[١١٣٢] الوجه **الرابع؛ نفرض كرة** حقيقية **تماس سطحاً مستوياً** حقيقياً **لا مكان الكرة والسطح** المذكورين **وتماسها ضرورة** على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم **فما به المماسة** بينهما **لا ينقسم وإلا فإما** أن ينقسم **في جهةٍ** واحدة **فهو خط أو** في **أكثر** يعني في جهتين **فهو سطح، ولانطباقه** أي ولانطباق ما به المماسة من الكرة **على السطح المستوي فهو مستوٍ** سواء كان خطّاً أو سطحاً **فلا تكون الكرة** المفروضة **كرةً** حقيقية لاستحالة أن يوجد على محيطها خط مستقيم أو سطح مستوٍ بالضرورة. **هذا خلف** فتعين أن يكون ما به المماسة فيهما أمراً غير منقسم **ثم نفرض تدحرجها على السطح** المستوي **بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الأجزاء** من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح **غير منقسمة** وكذا الحال في الأجزاء التي في أعماقها **وهوالمطلوب**.

[١١٣٣] وأجاب ابن سينا عن ذلك بأن الكرة إذا ماسّت السطح على نقطة فإنها لا تماسّه على نقطةٍ أخرى إلا بحركةٍ منقسمةٍ في زمانٍ منقسم، ثم إن النقطة الأخرى ليست مجاورةً للأولى متصلةً بها وإلا كانت منطبقةً عليها إذ لا يمكن أن يتصور اتصالٌ بين أمرين غير منقسمين إلا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد أن يكون بين النقطتين خط، وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينها فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركّباً من نقطٍ متتالية.

[1134] Şöyle denemez: "Senin söylediğine göre diğer noktada temas ancak hareketten sonra olabilir. Hareket esnasında ise temas bulunmalıdır. Bu durumda temas birinci noktada olursa küre, hareketli olduğu esnada sakin olur; ikisi arasında bulunan noktada olursa varsayılana ters bir durum ortaya çıkar. Ayrıca biz, sözü o aradaki noktaya taşırız. Öyleyse temasın iki noktası arasında vasıta olmaması gerekir. Bu da noktaların peş peşe gelmesini gerektirir."

[1135] Çünkü biz şöyle diyoruz: Birinci noktadaki temas, bir anda meydana gelmiş olsa bile, diğer noktada temasa götüren yuvarlanma hareketinin zamanında varlığını sürdürür. Dolayısıyla bu ikinci temasın meydana gelme anında birinci temas ortadan kalkar. İşte böylece bir noktadaki her temas, bir anda meydana gelir ve bir zamanda varlığını sürdürür. Bu, kürenin hareketinin süreklilİğiyle çelişmemektedir. Nitekim bu, yuvarlanma hareketinin doğru tahayyülüyle belirginleşmektedir. Şu halde noktaların ve anların peş peşe gelmesi gerekmez.

[1136] *Beşinci gerekçe: Bir çizgi üzerinde bulunan bir çizgi varsayalım ve* birinci çizgi *o* ikinci çizginin *üzerinden geçsin. Bu durumda* geçen çizgi *geçişi esnasında* üzerinden geçtiği *çizginin bütün parçalarına temas eder.* İkisi arasındaki *temas ise ancak bir noktayla olur.* Çünkü geçen çizginin temas eden yeri, ucudur. Bu uç da noktadır. Noktanın temas ettiği şey ise ancak nokta olabilir. *Dolayısıyla üzerinden geçilen çizgi,* peş peşe gelen *noktalardan bileşiktir.* Aynı şekilde *yüzey,* karşılaşan *çizgilerden; cisim ise* bir araya gelen *yüzeylerden bileşiktir ki amaçlanan da budur.*

[1137] Bu delil şu eleştiriye açıktır: Hareketli, bizzat mekânlı olandır ve ilerde geleceği üzere onun bütün yönlerde bölünmesi gerekir. Bu durumda yüzey, çizgi ve nokta ancak araz olabilir. Öyleyse nasıl olurda araz olan bir çizginin kendisi gibi olan başka bir çizgi üzerinde hareket ettiği düşünülebilir.

[1138] *Altıncı gerekçe: Cisimler bölünmeyen parçalardan oluşmasaydı gökte ve hardal tanesindeki bölünme sonsuza dek giderdi. Bu durumda göğün ve hardal tanesinin mümkün parçaları eşit olacaktır.* Çünkü bu takdirde her birinin parçaları, sonsuzdur. *Bu ise saçmadır.*

[١١٣٤] لا يقال: فعلى ما ذكرت لا تحصل المماسة على النقطة الأخرى إلا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة فإن كانت المماسة على النقطة الأولى كانت الكرة ساكنةً حال كونها متحركة، وإن كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدّر، على أنّا ننقل الكلام إلى تلك المتوسطة فوجب إذن أن لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقط.

[١١٣٥] لأنّا نقول: المماسة على النقطة الأولى وإن كانت حاصلةً في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية إلى المماسة على النقطة الأخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الأولى، وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى زماناً، ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط والآنات.

[١١٣٦] الوجه الخامس؛ نفرض خطّاً قائماً على خط ويمرّ الخط الأول عليه أي على الخط الثاني فإنه يماسّ الخط المار في مروره جميع أجزاء ذلك الخط الممرور عليه، أو المماسة بينهما إنما تكون بنقطة لأن المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة وممسوس النقطة لا يكون إلا نقطة فالخط الممرور عليه مركّبٌ من نقط متتالية، و كذلك السطح مركّبٌ من خطوط متلاقية، والجسم مركّبٌ من سطوح مجتمعة وهو المطلوب.

[١١٣٧] ويتجه عليه أن المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد أن يكون منقسماً في جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون إلا أعراضاً فكيف تتصور حركة خط عرضي على آخر مثله.

[١١٣٨] الوجه السادس؛ لولا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهباً إلى غير النهاية فتكون أجزاؤهما الممكنة سواء لأن أجزاء كل واحدةٍ منهما غير متناهية حينئذٍ وهو بهت.

[1139] Bu delile şu eleştiri yönelir: Gökteki ve hardal tanesindeki parçalar, bildiğin anlamda sonsuz olsa da, göğün parçalarının miktarları, hardal tanesinin parçalarının miktarları gibi değildir. Dolayısıyla herhangi bir imkânsızlık yoktur.

[1140] *Yedinci gerekçe: Bölünmeyen parçalar* ve cismin nihai olarak onlara bölünmesi *olmasaydı hardal tanesi, sonsuz yüzeylere bölünebilirdi. Böylece o yüzeyler, yeryüzünü kaplar,* göklerin yüzeylerini örterdi *ve sonsuz miktarda artardı. Oysa bu zorunlu olarak yanlıştır.* Bu gerekçe, sonsuza dek bölünmenin daha önce öğrendiğin anlamıyla ve kısımların tamamının fiile çıkmasının varlıkta imkânsız olup yalnızca varsayımda mümkün oluşuyla reddedilmiştir.

[1141] Yazar şöyle dedi: Kelâmcıların bölünmeyen parçanın ispatı ve cismin ondan oluşması hakkında zikrettikleri *bu delillere cedelî olarak cevap vermek mümkündür. Fakat insaflı bir kimse için onlarda* gizli *bir ikna* ve itminan *bulunmaktadır.* Dolayısıyla yukarıda anlatılan cevaplar hususunda sen kendi insafına danış.

Beşinci Maksat: [Filozofların Cismin Bir Olduğuna ve Sonsuza Dek Bölünebilirliğine İlişkin Delilleri]

[1142] *Filozoflar* basît *cismin bir,* kendinde bitişik *ve sonsuza dek bölünebilir olup bölünmeyen parçalardan bileşik olmadığına dört tür delil getirmişlerdir.*

[1143] *Birinci tür, karşılıklı olmakla ilgili delildir. Bu türün iki versiyonu vardır. Birincisi:* Bizzat *yer kaplayan her şeyin, zorunlu olarak sağı solundan başkadır.* Aynı şekilde onun birbirinin mukâbili olan yönleri de birbirinden başkadır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki bizzat yer kaplayan şeyin bütün yönlerde bölünmesi gerekir. Şu halde cismin bölünmeyen parçadan ve yine cevher olan çizgi ve yüzeyden oluşması bir yana bunların var olması dahi imkânsızdır. Fakat nokta ile araz olan çizgi ve yüzey böyle değildir. Çünkü bunlar, bizzat mekânlı değildir ki bölünmelerini gerektiren yönleri olduğu düşünülebilsin. *İkincisi: Biz, bölünmeyen parçalardan bir yüzey oluşturduğumuz, sonra onu güneşe karşı tuttuğumuzda* o yüzeyin

[١١٣٩] ويرد عليه أن الأجزاء فيهما وإن كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفت إلا أن مقادير أجزاء السماء ليست كمقادير أجزاء الخردلة فلا استحالة.

[١١٤٠] الوجه السابع؛ لولا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم إليه لكان يمكن أن تقسم الخردلة إلى صفائح غير متناهية فتغمر تلك الصفائح وجه الأرض وتستر وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتناهى وأنه ضروري البطلان وردّ هذا بما عرفت من معنى لا تناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الأقسام إلى الفعل وجوباً بل فرضاً أيضاً.

[١١٤١] قال المصنف: ونقض ذلك الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على إثبات الجزء وتركّب الجسم منه وإن كان يمكن الجواب عنه جدلاً ففيه للمنصف إقناع وطمأنينة باطن فارجع أنت إلى إنصافك في الأجوبة التي مرّ ذكرها.

المقصد الخامس

[١١٤٢] حجة الحكماء على أن الجسم البسيط واحدٌ متصلٌ في نفسه قابلٌ للقسمة إلى غير النهاية لا أنه مركّب أي وليس بمركّب من أجزاء لا تتجزأ أنواع أربعة؛

[١١٤٣] النوع الأول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان؛ الأول كل متحيزٍ بالذات يمينه غير يساره ضرورة وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر أن المتحيز بالذات يجب أن يكون منقسماً في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلاً عن تركّب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فإنها ليست بمتحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها. الوجه الثاني أنّا إذا ركّبنا صفحةً من أجزاء لا تتجزأ ثم قابلنا بها الشمس فإن الوجه المضيء من تلك الصفحة

aydınlanan yani güneşe bakan yüzü, bize bakan karanlık yüzünden başka olacaktır. Bu da zorunludur. O halde o parçaların bölünebilir olması gerekir.

[1144] Bu iki versiyona şöyle cevap verilmiştir: Bunların gereği, tarafların birden çok olmasıdır. Oysa kendinde bölünmeyen bir şeyin taraflarının olması ve bu tarafların o şeye yerleşmiş arazlar olması mümkündür. Bu cevabın reddi şöyledir: Mesela sağın ve solun tam karşısında bulunan iki taraf eğer cevher iseler bölünmediği varsayılan iki parçadırlar; şayet araz iseler bu durumda ya birisine yapılan işaret diğerine yapılan işaretin aynısı olacak şekilde tek bir mahalle yerleşiktirler ya da ayrı ayrı işaret edilen iki mahalle yerleşiktirler. Birinci durum, onun sağının karşısında bulunan kısmın, solunun karşısında bulunan kısmın aynısı olmasını gerektirir. Oysa bunun yanlışlığı apaçıktır. İkinci durum ise varsayımsal bile olsa bölünmeyi gerektirir. Çünkü apaçık aklın da tanıklık ettiği gibi bu takdirde onda bu şeyi değil de ötekini varsaymak mümkündür.

[1145] *İkinci tür, temasla ilgili delildir. Bu delilin* de *iki versiyonu vardır. Birinci versiyon: Cisim bölünmeyen parçalardan oluşsaydı* o parçalar *bölünmeyen* parçalar *olmazdı. Oysa bu, çelişkidir* çünkü iki çelişiğin bir araya gelmesidir. *Bunun açıklaması şöyledir:* Cisim, bölünmeyen parçalardan oluştuğunda bölünmeyen parçaların, belirli bir düzen içinde ve birbirlerine yapışık olarak bir araya gelmesi gerekir, aksi halde orada gerçek bir bileşim olmaz. Bu takdirde hiç kuşkusuz *bir araya gelip cismi oluşturan o parçaların ortasında bulunan parça, iki tarafın temasına perde olması gerekir.* Ortadakinin *iki taraftakinden birine temasını sağlayan kısmı ise diğer taraftakine temasını sağlayan kısmından farklıdır.* Çünkü ikisi bir olsaydı ortadaki iki taraf arasında engel olmazdı, aksine iki taraf da birbirine temas ederdi. Durum böyle olunca ortadaki parça, bölünmez olmasına rağmen *bölünecektir.*

[1146] *"Biz* bölünmesini gerektirecek şekilde *ortadakinin iki taraf arasında perde olmasını kabul etmiyoruz, zira* parçalar arasında *tedâhül mümkündür" denilemez. Zira bu, zorunlu olarak yanlıştır.* Kuşkusuz aklın apaçıklığı, bizâtihi yer kaplayan şeyin, kendisi gibi şeyle -her ikisinin de hacmini tek bir hacim haline getirecek şekilde- tedâhül etmesinin imkânsızlığına tanıktır. Tedâhülün mümkün olduğu *cedelî olarak kabul edilse bile tedâhül eden iki şeyin yeri bir olur* ve birinin diğerine eklenmesiyle miktar artmaz. *Aynı şekilde*

أي الوجه **الذي إلى الشمس غير** الوجه **المظلم أي الذي إلينا وهذا أيضاً ضروري** فوجب أن تكون تلك الأجزاء منقسمة.

[١١٤٤] وقد أجيب عن هذين الوجهين بأن اللازم منهما تعدد الأطراف ويجوز أن يكون لشيءٍ واحد غير منقسمٍ في ذاته أطراف هي أعراض حالّة فيه. ودفع هذا الجواب بأن الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلاً إن كانا جوهرين فهما جزءان للذي فرض غير منقسم، وإن كانا عرضين فإما أن يكونا حالّين في محلٍّ واحد بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر فيلزم أن يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره وهو بديهي البطلان، وإما أن يكونا حالّين في محلّين متمايزين في الإشارة فيلزم الانقسام ولو فرضاً إذ يمكن حينئذٍ أن يفرض فيه شيء غير شيء كما تشهد به البديهة.

[١١٤٥] **النوع الثاني؛ ما يتعلق بالمماسة وهو** أيضاً **وجهان؛ الأول لو تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ فليست** تلك الأجزاء أجزاء **لا تتجزأ؛ هذا خلف** لكونه اجتماعاً للنقيضين. **بيانه** أنه إذا تركّب الجسم منها فلا بد لها من أن تكون مجتمعةً مترتبةً متلاصقة وإلا لم يكن هناك تركّب حقيقة وحينئذٍ فلا شك **أن الواقع** من تلك الأجزاء **في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس** الوسط **أحد الطرفين غير ما به يماس** الطرف **الآخر** إذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجباً للطرفين بل كانا متماسين، وإذا كان الأمر كذلك **فينقسم** الجزء الوسط مع كونه غير منقسم.

[١١٤٦] **لا يقال: لا نسلم ذلك** أي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه **لجواز التداخل** بين تلك الأجزاء **لأنّا نقول: بطلانه ضروري** فإن بديهة العقل شاهدةٌ بأن المتحيز بذاته يمتنع أن يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معاً كحجم واحدٍ منهما **وإن سلم** جواز التداخل **جدلاً فيكون حيزهما** أي حيز المتداخلين **واحداً** ولا يزداد بانضمام أحدهما إلى الآخر مقدار، **وكذا إذا انضم**

o ikisine bir dördüncü, beşinci ve daha fazla parça *eklendiğinde ne kadar parça eklenirse eklensin orada* parçalar arasında *ne bir tertip ne bir orta ne bir taraf olur ve ne de onların bir araya gelmesinden* her birinin hacmine ilave *bir hacim meydana gelir.* Bütün *bunlar ise varsayılana aykırıdır.* Çünkü biz, üç yönde uzanan bir hacim olan cismin, o parçalardan birleştiğini varsaymıştık. Dolayısıyla parçalar arasında bir tertip bulunmalı ve orada bir orta ve taraf olmalıdır. Tedâhül kabul edildiği takdirde varsayılana aykırı bir durum gerekeceğine yönelik *bu* söylediklerimizin *yanı sıra* iki parça arasında *tedâhül ancak* ikisi arasındaki *temastan sonra olabilir. Kuşkusuz* bu iki parçadan *temas esnasında karşılaşan parça, tam tedâhül esnasında karşılaşan parçadan başkadır. Dolayısıyla* iki parçadan her birinde *bölünme gerekli olur.* Tedâhülden kaynaklanan bölünmenin ancak parçalar var olduktan ve birbirine eklendikten sonra tedâhülün meydana gelmesi durumunda ortaya çıkacağını ama parçalar tedâhül etmiş olarak yaratılmaları nedeniyle yaratılışın başında tedâhül halinde bulunduklarında bölünmenin gerekmeyeceğini gözden kaçırmayasın.

[1147] *İkinci versiyon: Eğer* bölünmeyen *bir parça, iki bölünmeyen parçanın karşılaştığı yerde bulunabilseydi* o parça, *bölünmeyen* parça *olmazdı* aksine bölünürdü. *Gerektiren, doğrudur ve dolayısıyla gereken de doğrudur. İkisi arasındaki gereklilik ilişkisi açıktır. Zira* iki bölünmeyen parçanın karşılaştığı yerde bulunan parça *her ikisine temas eder ama onlara bütünüyle temas etmez.* Diğer deyişle onun söz konusu iki parçadan herhangi birine bütünüyle temas etmesi mümkün değildir, aksi halde karşılaştıkları yerde bulunmaz, tersine ikisinden biri üzerinde bulunurdu. Dolayısıyla onun bir kısmının iki parçadan birine ve diğer kısmının da öteki parçaya temas etmesi zorunlu olurdu. *Bölünmenin anlamı da bundan ibarettir.*

[1148] *Gerektirenin doğruluğuna* yani onun, iki parçanın karşılaştığı yerde bulunmasına *gelince bunun üç gerekçesi vardır. Birinci gerekçe: Kuşkusuz* varlığı kabul edildiği takdirde bölünmeyen *parça,* kendisi gibi *bir parçadan* aynı şekilde *diğer bir parçaya doğru hareket eder. Onun hareketle nitelenmesi ise ya tamamıyla birinci veya ikinci parçada olduğu esnadadır ya da iki parçanın karşılaştığı yerde olduğu esnadadır. İlk iki şık yanlıştır. Çünkü* parçanın iki parçadan birinde bulunması *ya hareketten öncedir ya da hareketi tamamladıktan sonradır ve matlup olan üçüncüdedir.* Hareketten önce oluşunun anlamı, birinci parçada oluşudur. Hareketi tamamladıktan sonra oluşunun anlamı, ikinci parçada oluşudur. Bu durumda ikisinden birinde olduğu esnada hareketle nitelenmesi düşünülemez. Üçüncüde olması ise parçanın, iki parçanın karşılaştığı yerde bulunduğu durumda hareketle nitelenmesidir.

إليهما رابعٌ وخامس وغيرهما من الأجزاء بالغاً ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب بين الأجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم زائد على حجم كل واحدٍ منها، وذلك كله خلاف المفروض لأنّا فرضنا تركّب الجسم الذي هو حجمٌ ممتدٌّ في الجهات الثلاث من تلك الأجزاء فلا بد أن يكون بينها ترتيب وأن يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول فالمداخلة بين جزئين إنما تكون بعد المماسة بينهما فلا شك أن الملاقي من أحد الجزئين عند المماسة غير الملاقي منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام في كل واحدٍ من الجزئين، ولا يذهب عليك أن لزوم الانقسام من التداخل إنما يتم إذا كان التداخل حادثاً بعد وجود الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض؛ أما إذا كانت الأجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بأن خلقت كذلك فلا.

[١١٤٧] الوجه الثاني لو جاز أن يقع جزء لا يتجزأ على ملتقى اثنين من الأجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءاً لا يتجزأ بل كان منقسماً والملزوم حق فاللازم أيضاً حق واللزوم بيّن فإنه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماساً لهما لا بالكلية أي يجوز أن يكون بكليته مماساً لشيءٍ منهما وإلا لم يكن واقعاً على الملتقى بل على أحدهما فوجب أن يكون ببعضه مماساً لأحدهما وببعضه مماساً للآخر ولا معنى للانقسام إلا ذلك.

[١١٤٨] وأما حقّية الملزوم أعني وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوهٍ ثلاثة؛ الأول لا شك أنه أي الجزء الذي لا يتجزأ على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثله إلى جزءٍ آخر كذلك فاتصافه بالحركة إما عند كونه بتمامه في الجزء الأول أو في الجزء الثاني أو عند كونه على الملتقى، والأولان باطلان لأنه أي كونه في أحد الجزئين حاصلٌ إما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الأول أو بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في أحدهما وفي الثالث أعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما.

[1149] *İkinci gerekçe: Çift sayıdaki -mesela altı olsun- parçalardan oluşan bir çizgi varsayalım. Bu çizginin iki ucundan biri üzerinde bir parça ve diğer ucunun altında başka bir parça olduğunu farz edelim. Sonra* o uçtan her birinin diğer uç tarafına doğru değişimli olarak *eşit şekilde hareket ettiğini* varsayalım. *Bu durumda o ikisi, geçmeden önce paralel konuma gelirler. Bu* paralellik, ancak çizginin *ortasında gerçekleşir. Çünkü iki hareketin* hızlılık ve yavaşlıkta *eşit olduğunu farz etmiştik. Çizginin ortası ise* kısacık bir doğru düşünmeyle görüleceği üzere çizginin iki ucundan her birine kıyasla o parçalardan *üçüncü ve dördüncünün karşılaşma yeridir.*

[1150] *Üçüncü gerekçe: Tek sayıdaki* -mesela beş olsun- *parçalardan oluşan bir çizgi farz ederiz. Sözkonusu iki parçanın* çizginin *bir ucunda bulunan iki parçanın her biri üzerinde olduğunu* farz ederiz. *Sonra da* o iki parçadan her birinin ötekine doğru *eşit bir şekilde hareket ettiğini farz ederiz. Bu durumda o iki parça* kaçınılmaz olarak *ortada karşılaşacaktır. Orta ise* çizginin iki ucunun her birinden sayıldığında *üçüncü parçadır. Dolayısıyla o* üçüncü parça, *söz konusu iki parçanın karşılaştığı yerdir.* Çünkü o ikisi beraberce bu üçüncü üzerindedir.

[1151] *Belki bu şöyle men edilebilir:* Hareket eden *o iki parça, üçüncü parçadan önce gerçekleşir. Çünkü bu parçaların hareket edebilmesi için iki parçayı* beraberce *alacak kadar bir boşluk bulunması şarttır.* Kuşkusuz üçüncü parça, o iki parçayı alacak genişlikte değildir, yalnızca birini alacak genişliktedir.

[1152] *Üçüncü tür, hızlılık ve yavaşlığa ilişkindir. Bu delilin özü şudur: Şu iki durumdan biri kaçınılmazdır* yani her ikisinin de birden ortadan kalkmayacağı kuralına göre biri gerçekleşmiştir: *Ya hareketler hızlılık ve yavaşlık bakımından farklı olmaz ya da* bölünmeyen *parçalar bölünür.* Buna göre her iki durum da yanlış olamaz. Zira bölünmeme, farklılığın bulunmamasını gerektirirken farklılığın bulunması, bölünmeyi gerektirir. *Birincisi* yani hareketlerin farklı olmaması, *söz konusu değildir.* Çünkü hareketler zorunlu olarak hızlılık ve yavaşlık bakımından farklıdırlar. *Şu halde ikincisi* yani parçaların bölünmesi şıkkı *sübût bulmaktadır. İki durumdan birinin gerekliliği ise iki yolla açıklanır.*

[١١٤٩] المطلوب الثاني من هذه الوجوه نفرض خطّاً مركّباً من أجزاء شفع كستة مثلاً ونفرض فوق أحد طرفيه جزءاً، وتحت الطرف الآخر من الخط جزءاً آخر ثم نفرض أنهما تحركا أي تحرك كلٌّ منهما إلى صوب الآخر على التبادل حركة على السوية فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا، وذلك التحاذي إنما يكون على المنتصف من الخط إذ قد فرضنا الحركتين سواء في السرعة والبطء وهو أي منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الأجزاء بالقياس إلى كل واحدٍ من طرفي الخط كما يلوح بأدنى تأملٍ صادق.

[١١٥٠] الثالث منها نفرض خطّاً من أجزاء وتر كالخمسة مثلاً ونفرض ذينك الجزئين كليهما من فوق كلا منهما من طرف من طرفي الخط ثم نفرض أنهما يتحركان أي كلٌّ منهما إلى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محالة في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحدٍ من الطرفين فيكون هو أي الجزء الثالث على ملتقاهما لأنهما معاً عليه.

[١١٥١] وربما يمنع هذا بأنهما أي الجزئين المتحركين يقعان قبل الجزء الثالث إذ شرط انتقالهما إلى الثالث فراغ ما يسع الجزئين معاً، ولا شك أن الثالث لا يسعهما بل يسع واحداً منهما.

[١١٥٢] النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله أحد الأمرين لازم أي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو إما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء، وإما تجزؤ الأجزاء التي لا تتجزأ فإنهما لا يجتمعان في الكذب لأن عدم التجزؤ يستلزم انتفاء التفاوت، وعدم الانتفاء أعني وجود التفاوت يستلزم المتجزئ والأول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتفٍ ضرورة أن الحركات متفاوتة في السرعة والبطء فثبت الثاني وهو تجزؤ الأجزاء. بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين؛

[1153] *Birinci yol:* Mesafe bölünmeyen parçalardan oluştuğunda *hızlı olan, mesafenin bir parçasını katettiğinde yavaş olan, durmaz. Çünkü* daha önce *açıkladığımız üzere yavaşlık, sükûnların araya girmesinden kaynaklanmaz. Öyleyse yavaş, hareket eder. Dolayısıyla ya yavaş da bir parça kat eder ya da bir parçadan daha azını kat eder* çünkü onun hareketinin bir parçadan daha çok olmasını vehmetme mecali yoktur. *Bir parçayı kat etmesi halinde hızlı, yavaş gibidir. Bu ise, birinci durumdur* yani hareketler arasında farklılığın bulunmamasıdır. *Bir parçadan daha az olması halinde* bölünmeyen parça, kendisinden daha küçük bir parça bulunduğu için *bölünecektir. Bu da* ikisinden birinin gerekeceğini iddia ettiğimiz iki durumdan *ikincisidir.*

[1154] *İkinci yol, orada* birinin diğerinden ayrılması imkânsız olacak şekilde *birbirini gerektiren hızlı ve yavaş hareketin olduğunu açıklamamızdır. Bu takdirde "yavaşlık, sükûnların araya girmesinden kaynaklanmaz "öncülünden yardım almaya ihtiyaç kalmaz, aksine bu ona delil olur* yani iki hareketin birbirini gerektirmesi, yavaşlığın sükûnların araya girmesinden kaynaklanmayacağı hususunda *başlı başına* bir delil olur. Nitekim daha önce buna dikkat çekilmişti. İki hareket birbirini gerektirdiğinde de *hızlı bir parçayı kat ettiğinde yavaş da onun benzerini kat ederse hızlı ve yavaş eşitlenir; daha azını kat ederse bölünme gerekir.* Benzerini kat etmesi birinci durumken bölünmenin gerekmesi ikinci durumdur. *Bu* yani hızlı ve yavaşın birbirini gerektirmesi *ise* altı *sûrette* gerçekleşir.

[1155] *Birinci sûret: El değirmeninde çember dairesi, kutup dairesiyle birliktedir.* Çünkü birincinin mesafesi uzun olduğundan hareketi hızlı iken ikincinin mesafesi kısa olduğundan hareketi yavaştır ve bu ikisi birbirlerini gerektirirler. *Zira* söz gelişi *çemberin dairesi hareket etse de kutbun dairesi dursa el değirmeninin parçalanması ve parçalarına göre* muhtelif *dairelere ayrılması gerekli olur.* Bu, değirmenin merkezinden onun büyük çemberine doğru bütün yönlerde bitişik çizgiler çıkarılmasıyla belirginlik kazanır. Buna göre o çizgiler, bölünmeyen parçalardan oluşur. O çizgilerin parçalarından da farklı büyüklük ve küçüklükte iç içe girmiş çemberler oluşur. Bu çemberlerin büyüğü de söz konusu çizgilerin uçlarından olur. Bu çember hareket ettiğinde ona bitişik olan çember hareket etmezse ikisinden biri diğerinden kopar. Aynı şekilde ikinci çember hareket ettiğinde üçüncü hareket etmezse de böyle olur. Bu durum, en küçük çembere varıncaya kadar böyledir. Dolayısıyla el değirmeninin

[١١٥٣] **أحدهما أنه إذا** تركّبت المسافة من أجزاء لا تتجزأ فإذ **قطع السريع جزءاً** منها **فالبطيء لا يقف لما بيّنا** من قبل **أن البطء ليس لتخلل السكنات فهو** أي البطيء **إذن يتحرك فإما أن يتحرك جزءاً أيضاً فالسريع كالبطيء وهو الأول** أعني انتفاء التفاوت فيما بين الحركات، **أو أقل من جزء** إذ لا مجال لتوهم حركته أكثر من جزء **فيتجزأ** الجزء الذي لا يتجزأ لثبوت ما هو أقل منه **وهو الثاني** من الأمرين اللذين ادّعينا لزوم أحدهما.

[١١٥٤] **وثانيهما** أي ثاني الطرفين المذكورين **أن نبيّن أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين** بحيث يستحيل انفكاك إحداهما عن الأخرى **فيستغنى** حينئذٍ **عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك** أي تلازم هاتين الحركتين **دليلاً على ذلك** أي على أن البطء ليس للتخلل **مستأنفاً** كما نبّهت عليه فيما مرّ، وإذا كانت الحركتان متلازمتين **فعندما تقطع السريعة جزءاً إن قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة والبطيئة** وهو الأمر الأول **أو أقل لزم التجزؤ** وهو الأمر الثاني **وذلك** أي تلازم السريعة والبطيئة حاصلٌ **في صورٍ** ست؛

[١١٥٥] **الأولى؛ الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها** فإن حركة الأولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان **إذ لو تحركت الطوقية** مثلاً **ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى إلى دوائر** متعددة **بحسب أجزائها** وإنما يتضح ذلك بإخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى إلى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فإن تلك الخطوط تكون مركّبة من أجزاء لا تتجزأ وتتركّب من أجزاء تلك الخطوط أطواقٌ متداخلةٌ متفاوتةٌ في الكبر والصغر، والطوق العظيم منها مركّبٌ من أطراف هذه الخطوط فإذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه فقد انفكّ أحدهما عن الآخر، وكذا إذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث وهكذا إلى الطوق الذي هو أصغرها فلزوم تفكك الرحى عند تحركها على

birbirini kuşatan daireler şeklinde hareket ettiği esnada parçalanması gerekir. *Değirmen, demirden veya daha güçlü bir şeyden yapılmış olup onun durma esnasındaki yapışkanlığı ne kadar uğraşılırsa uğraşılsın ondan hiçbir parçanın kopmayacağı derecede olsa bile durum böyledir.* Değirmenin hareket ettiği esnada parçalanması ve durduğu esnada bitişmesine dair *bu* söylediklerimiz, *her ne kadar yüce Allah'ın kudreti açısından reddedilemeyecek şeylerdense de akıl, diğer olağan şeylerde olduğu gibi, onun yokluğuna kesin olarak hükmetmektedir.* Her akıl sahibi tarafından *bilinir ki yüce Allah bütün bu* tuhaf ve *ilginç durumları değirmende yaratmamıştır ki sizin görüşünüz doğru olsun.*

[1156] *İkinci sûret: Üçayaklı bir pergelin bir ayağı sâbitlenir ve diğer ikisi döndürülerek iki daire çizilir. Bu dairelerden içerde olan küçük, dışarıda olan büyüktür.* Kuşkusuz bu iki ayak, hareketleriyle iki daireyi beraber *tamamlarlar ve zorunlu olarak birbirlerini gerektirirler. Burada dağılma* ve dökülme *olmamakla birlikte* iki ayak arasındaki *parçalanma,* değirmenin parçaları arasındaki parçalanmadan *daha yadırgatıcıdır.*

[1157] *Üçüncü sûret: Topuğunu yere koyan ve topuğu üzerinde dönen kimse birisi topuğuyla diğeri de kendi uçlarıyla olmak üzere iki daire çizer.* Topuğuyla çizdiği daire küçükken uçlarıyla çizdiği daire büyüktür. *İstersen topuğu üzerinde dönen kimsenin kollarını açtığını farz et. Bu durumda onun parmak uçları* topuğunun çizdiği daireden *çok daha büyük bir daire çizer.* O ikisinin hareketleri de birbirilerini gerektirir. Çünkü parmak uçları bir parça hareket ettiğinde topuğu kesinlikle durmaz, aksi halde yukarıdaki durumlarda olduğu gibi o şahsın parçalanması gerekir. *Biz zorunlu olarak biliyoruz ki o kimse parça parça kesilmemektedir.* Nasıl olur! Bitişikliğin parçalanması, acı duymayı gerektirir. Oysa o kimse kesinlikle acı duymamaktadır. *Dilersen* küçük ve büyük daire çizmeyi *felekte biri kutbun yakınında ve diğeri mıntıkada dönen iki yıldızda farz et.* Kuşkusuz bunların iki daire çizimindeki hareketleri birbirini gerektirir. Aksi halde feleklerde yırtılma olması ve feleklerin güçlülük ve sağlamlıkla nitelenmemeleri gerekir.

[1158] *Dördüncü sûret: Güneş kendisinin tam karşısına dikilmiş ahşabın gölgesiyle birlikte hareket eder. Çünkü gölge* azalma hareketiyle *sabahtan öğleye kadar yerin* mesela bir veya iki metre gibi *sınırlı bir miktarını kat eder. Güneş ise* bu sürede *kendi feleğinin dörtte birini kat eder.* Dolayısıyla Güneş'in hareketi, *gölge* hareket etmeyi *bırakmadığı halde* gölgenin hareketinden çok daha hızlıdır. *Çünkü* Güneş'ten çıkıp ahşabın başından geçen ve gölgenin ucuna ulaşan ışınlar, doğru tecrübenin de tanıklık ettiği üzere, *doğrusal bir çizgiyle gerçekleşmektedir.*

مثال دوائر محيطة بعضها ببعض، ولو كانت الرحى من حديد أو ما هو أشد منه، ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السعي وذلك الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وإن كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازمٌ بعدمه كسائر العاديات ومعلومٌ لكل عاقل أن الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه الغرائب و العجائب ليثبت مذهبكم.

[١١٥٦] الصورة الثانية؛ فرجارٌ له شعب ثلاث فتثبت واحدةٌ منها وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة ولا شك أن هاتين الشعبتين تتممان الدائرتين معاً بحركتيهما وهما متلازمان ضرورةً، والانفكاك بين الشعبتين ههنا مع عدم التناثر والتساقط أبعد من الانفكاك بين أجزاء الرحى.

[١١٥٧] الصورة الثالثة؛ من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه فإنه يرسم دائرتين؛ إحداهما بعقبه وهي أصغر والأخرى بأطرافه وهي أكبر وإن شئت فافرضه أي الدائر على عقبه مادّاً باعه فرأس إصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لأنه إذا تحرك رأس إصبعه جزءاً لم يقف عقبه أصلاً وإلا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مرّ. ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزءاً جزءاً كيف وتفرّق الاتصال يوجب الألم مع أنه لا يجد ألماً أصلاً وإن شئت فافرضه أي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة في الفلك في كوكبين يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة فإن حركتيهما في رسم الدائرتين متلازمتان وإلا لزم الانخراق في الأفلاك وأن لا تكون موصوفةً بالشدة والإحكام.

[١١٥٨] الصورة الرابعة؛ الشمس مع ظلّ الخشبة المغروزة حذاءها فإن الظل يقطع بالانتقاص من الصباح إلى الظهر قدراً من الأرض محدوداً كذارع أو ذراعين مثلاً والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها فحركتها أسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل عن الحركة لأن الشعاع الخارج من الشمس المارّ برأس الخشبة الواصل إلى طرف الظل إنما يقع بخطٍّ مستقيم كما تشهد به

Halbuki Güneş hareket ettiği halde *gölgenin* hareketsiz *kalması,* ışınsal çizgideki *doğrusallığı iptal etmektedir.* Zira Güneş yüksekte bulunduğunda ondan doğrusal olarak çıkıp ahşabın başından geçen ışınsal bir çizgi gölgenin ucuna ulaşır. Güneş en büyük yüksekliğe ulaştığı ve gölge kesinlikle eksilmediğinde söz konusu çizginin ahşabın başı ile gölgenin ucu arasında bulunan kısmı olduğu gibi kalır ve Güneş ile ahşap arasındaki kısmın ise konumu değişir. Dolayısıyla ona ilk konumunda doğrusal bir şekilde bitişmiş olan o miktar, ikinci konumunda böyle kalmaz. Aksi halde bir tek doğrusal çizgi, aynı hizada bulunmayan iki çizgiyle doğrusal bir şekilde bitişik olurdu. Bu ise zorunlu olarak yanlıştır.

[1159] *Beşinci sûret: Bir ipin başında bir kova var. İpin diğer ucu, kuyunun ortasında bir çengelle birlikte* bir kazığa *bağlanmış. Çengel* kazığın orada *o ipe geçirilmiş ve ipi çekiyor. Bu durumda kova ve çengel, kuyunun başına beraberce ulaşırlar. Dolayısıyla çengel hiç durmaksızın kuyunun yarısını kat etmişken kova kuyunun bütün mesafesini kat etmiştir. Durum zorunlu olarak böyledir.* O halde hızlı ve yavaş hareket, birbirini gerektirmektedir. Nazzâm bu iki hareketin sürat açısından eşit olduğunu vehmetmiş ve bunu tafraya delil yapmıştır.

[1160] *Altıcı sûret: Hareket eden bir parça, hareketli* bir çizgi *üzerinde bir parça ve* o parçanın hareketi yönündeki *bir başka parça bulunsun.* Üç parçadan oluşan hareketsiz *bir ABC çizgisi farz edelim.* Yine *AB üzerinde* bulunan iki parçadan oluşan *bir DE çizgisi farz edelim.* Öyle ki D, B'nın karşısındaki A ve E'nin karşısında bulunsun. Farz edelim ki *F,* DE çizgisindeki *D üzerinde bulunan bir parça olsun* ve bu çizginin hareketinden onun da hareket etmesi gereksin. Şöyle: FG____E. *Buna göre D,* DE çizgisinin ABC çizgisi üzerinde hareketiyle *A'dan B'ye hareket ettiğinde E de* A__B___C şeklinde o hareketle *B'den C'ye hareket etmiştir.* Bununla birlikte *farz edelim ki F,* DE çizgisi üzerinde *D'den E'ye hareket etmiştir. D* varsayımın başında *A'nın mukâbilinde iken E* varsayımın başında B'nın mukâbilinde olmasına rağmen *şimdi C'nin mukâbilindedir.* Bu takdirde F, C'ye de mukâbildir. *Böylece D* tek bir hareketle *bir parça hareket ettiğinde F,* zâtî ve arazî hareketinin toplamıyla *iki parça hareket etmiştir.* Zira F ve D hareketten önce beraberce

التجربة الصحيحة، ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعي لأن الشمس إذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مار برأس الخشبة إلى طرف الظل على الاستقامة فإذا انتقلت إلى ارتفاع أعلى ولم ينتقص الظل أصلاً كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقياً على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلاً به على الاستقامة في وضعه الأول متصلاً به كذلك في وضعه الثاني وإلا كان خط واحد مستقيم متصلاً على الاستقامة بخطين ليسا في سمتٍ واحد وهو باطل بالضرورة.

[١١٥٩] الصورة الخامسة؛ دلّو على رأس حبلٍ مشدود طرفه الآخر بوتد في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويمد به فالدلو والكلاب يصلان إلى رأس البئر معاً فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب ضرورةً فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة، وقد توهم النظام تساوي هاتين الحركتين في السرعة فاستدلّ بذلك على الطفرة.

[١١٦٠] الصورة السادسة؛ جزء يتحرك جزءاً على خط متحرك جزءاً آخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض أبـجـ خطّاً ساكناً مركّباً من أجزاء ثلاثة، ونفرض أيضاً دهـ خطّاً مركّباً من جزئين كائنان على أب بحيث يكون د واقعاً بإزاء أ و هـ واقعاً بإزاء ب، و نفرض ز جزءاً كائناً على د من خط د هـ بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا زد-هـ فإذا تحرك د بحركة خط دهـ على خط أب جـ من أ إلى ب فقد تحرك هـ أب-جـ بتلك الحركة من ب إلى جـ وفرضنا مع ذلك تحرك ز على خط د هـ من د وكان أي د مقابلاً لـ أ في ابتداء الفرض إلى هـ أي تحرك ز من د إلى هـ وهو أي هـ وإن كان مقابلاً لـ ب ابتداءً لكنه الآن مقابل لـ جـ فيكون ز حينئذٍ مقابلاً لـ جـ أيضاً فقد تحرك ز بمجموع حركته الذاتية والعرضية جزئين حين تحرك د بحركةٍ واحدة جزءاً واحداً فإن زود كانا معاً

ABC çizgisindeki A'ya paraleldiler, şimdi ise F, C'ye paralel olurken D, B'ye paralel oldu. O halde birbirini gerektiren iki hareketin hızlı ve yavaş olduğu ortaya çıktı ki amacımız da budur. İstersen şöyle dersin: *F* iki hareketinin toplamıyla tek *bir parça hareket ettiğinde D, bir parçadan daha az hareket eder. Bunda da varmak istediğimiz sonuç* olan parçanın bölünmesi durumu *vardır.*

[1161] *Dördüncü tür, geometrik şekillerle ilgilidir. Bu delil, altı versiyona sahiptir. Birinci versiyon: Her bir çizginin dört parçadan oluştuğu dört çizgiden müteşekkil bir dörtgen farz ederiz* ve çizgileri birbirine eklemek için olanca çabamızı sarfederiz. *Dolayısıyla bu dörtgen on altı parçalıdır.* Şöyle: *Bu durumda hem dörtgenin her bir kenarı dört parçadır hem de* bir açıyı kuşatan iki kenarın iki ucu arasını bağlayan *çap dört parçadır.* Çünkü o, birinci çizginin birinci, ikinci çizginin ikinci, üçüncü çizginin üçüncü ve dördüncü çizginin dördüncü parçasından oluşur. *Öyleyse çap,* miktar bakımından *kenar gibidir. Oysa bu, duyunun ve geometrik kanıtların tanıklığıyla imkânsızdır.* Sözü edilen geometrik kanıtlar, dik açının kirişinin, iki kenarının her birinden daha uzun olduğunu gösterirler. Çünkü onun karesi, iki kenarın karelerine eşittir. Nitekim bu, arûs adı verilen şekilde açıklanmıştır. Yine üçgenin açılarından biri dik olduğunda diğer ikisi dar olur ve büyük açıyı en uzun kenar bağlar.

[1162] *Şöyle denemez: "Niçin* zikredilen dörtgende *çap daha uzun olmasın!* Bu, çapın *parçaları arasında boşluk* bulunmasıyla *olur* kenarın parçaları arasında değil." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Çapın parçalarından *her iki parça arasındaki boşluk, şayet bir parçayı alabilirse çap, iki kenarın* toplamı *gibi olur. Çünkü o,* bu takdirde *yedi parça olacaktır.* Bu yedi parça, zikredilen dört parça ile bu dört parçanın tamamı arasındaki üç boşlukta bulunan üç parçadır. Zira bir kısmında boşluk bulunduğunu ama diğerlerinden bulunmadığını söylemek tamamıyla keyfidir. Kuşkusuz iki kenarın toplamı da yedidir, zira bu kenarlar bir parçada ortaktırlar ve hem duyu hem de kanıt, çapın ikisine birlikte eşit olmasını yalanlar. *Eğer* parçaların tamamı veya bir kısmı arasında bulunan boşluk, bir parçayı alacak genişlikten *daha küçük ise bu durumda* parçanın *bölünmesi gerekir* zira parçadan daha küçük bir şeyin varlığı ortaya çıkmaktadır.

محاذيين لـ أ من خط أب جـ قبل الحركة والآن قد صار ز محاذياً لـ جـ ود محاذياً لـ ب فقد ثبتت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب. وإن شئت قلت: فحين تحرك ز بمجموع حركته جزءاً واحداً يكون د تحرك أقل من جزء وفيه المراد الذي هو انقسام الجزء.

[١١٦١] النوع الرابع؛ ما يتعلق بالأشكال الهندسية وهو وجوهٌ ستة؛ الأول أنّا نفرض مربعاً من أربعة خطوط كل خطٍّ منها من أربعة أجزاء ونجتهد في ضمّ الخطوط بعضها إلى بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءاً هكذا فيكون كل ضلعٍ من المربع أربعة أجزاء والقطر الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية أيضاً أربعة أجزاء لأنه إنما يحصل من الجزء الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار وأنه محالٌ بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالّة على أن وتر الزاوية القائمة أطول من كل واحدٍ من ضلعيها لأن مربعه يساوي مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس، وأيضاً إذا كانت إحدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى بوترها الضلع الأطول.

[١١٦٢] لا يقال: لم لا يجوز في المربع المذكور أن يكون القطر أطول و ذلك بأن يقع بينها أي بين أجزاء القطر خلاء دون أجزاء الضلع لأنّا نقول: الخلاء الذي بين كل جزئين من أجزاء القطر إن وسع جزءاً كان القطر مثل مجموع الضلعين لأنه حينئذٍ سبعة أجزاء هي الأربعة المذكورة والثلاثة الواقعة في الفرج الثلاث بين جميع تلك الأربعة لأن وقوع الفرجة في بعضٍ دون بعض تحكمٌ محض، ولا شك أن مجموع الضلعين سبعة أيضاً لاشتراكهما في جزءٍ واحد ومساواة القطر لهما معاً باطلةٌ حساً وبرهاناً وإن كان الخلاء الواقع بين جميع الأجزاء أو بعضها أقل من أن يسع جزءاً لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو أقل منه.

[1163] *İkinci versiyon: Dik açılı bir üçgenin, dik açıyı kuşatan iki kenarından her biri, on parçadır. Bu bağlamda deriz ki şu husus üzerine* arûs şeklinde *kanıt getirilmiştir: Üçgenin* dik açısının *kirişinin (hipotenüsünün) karesi, iki kenarının karesinin toplamı gibidir. Fakat* sözü edilen üçgendeki *her bir kenarının karesi, yüzdür. Dolayısıyla ikisinin toplamı, iki yüzdür. O halde kiriş, iki yüzün köküdür. Bu ise on dört* parçadan *fazla iken on beş* parçadan *azdır.* Bunun nedeni şudur: On dördün kendisiyle çarpımının sonucu, yüz doksan altıdır. On beşin kendisiyle çarpımının sonucu ise iki yüz yirmi beştir. Dolayısıyla iki yüzün kökü, o ikisi arasında olmalıdır. *Bu durumda parçanın* yani sözü edilen kökü tamamlayan kesrin *bölünmesi gerekir.*

[1164] Üçüncü versiyon: Tıpkı zemine dikilmiş bir duvar üzerine yerleştirilen ve altı duvar yönünün tersine uzatılan bir merdiven gibi dik açılı olan *bu üçgenin* dik açısının *kirişini* dik açının iki kenarından yukarı doğru dikilmiş olan *kenara tatbik edip* kirişin *ayağını diğer taraftan uzattığımızda hiç kuşkusuz bu* dikili *kenardan bir miktar alçaldığında o kenarın bir kısmı çıkar* yani kirişin başı, bu kenarının bir parçasından alçaldıkça onun ayağı, söz konusu kenardan bir miktar çıkar. Bu süreç, onun başı, dikili kenarın dibine ulaşıncaya kadar devam eder. *Şayet* onun dibinin çıkmasını sağlayan şey, tepesinin alçaldığı şey *kadarsa kiriş, bir kenara tatbik edilen kadar olmalıdır.* Bu, ucundan onun alt kısmının çekildiği kenardır. Zira kirişin bir kısmı, bu kenara örtüşmektedir. *Yine o, bu kenardan fazla gelen kadar* yani çekilme miktarınca *olmalıdır. Bu* fazlalık, *diğer* kenar *kadardır.* Çünkü varsayılan şey, alçalma miktarının çekilme miktarınca olduğudur. *Bu durumda* kiriş, *iki kenarın toplamı gibidir. Oysa duyu ve kanıt bunu yalanlamaktadır.* Şu halde onun çekildiği şeyin miktarı, alçaldığı şeyin miktarından daha azdır. Buna göre bir parça alçaldığında bir parçadan daha az bir miktar çekilir. *Bu* versiyon, *bir yönden üçüncü türe uygundur.* Uygunluk yönü şudur: Alçalma ve çekilme hareketleri birbirilerini gerektirdiği halde alçalma hareketi, çekilme hareketinden daha hızlıdır.

[١١٦٣] الوجه الثاني؛ مثلثٌ قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة أجزاء فنقول: قام البرهان في شكل العروس على أن مربع وتره أي وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن مجموع مربع كل ضلع في المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وأنه فوق أربعة عشر جزءاً وأقل من خمسة عشر جزءاً وذلك لأن الحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون، والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد أن يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء حينئذٍ أي الكسر الذي به يتمم الجذر المذكور.

[١١٦٤] الوجه الثالث؛ هذا المثلث القائم الزاوية إذا طبقنا رأس وتره أي وتر قائمته على ضلعٍ من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء ومددنا رجله أي رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدارٍ قائمٍ على سطح الأرض يمد أسفله عن موضعه إلى خلاف جهة الجدار فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع المنصوب شيء والمقصود أنه كلما ينحط رأس الوتر عن شيءٍ من هذا الضلع يخرج من ذلك الضلع شيء أي يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا إلى أن يصل رأسه إلى أسفل الضلع المنصوب فإن كان ما يخرج به أسفله مثله أي مثل ما ينحط عنه أعلاه لزم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي جرّ من طرفه أسفله لأن بعض الوتر منطبقٌ على هذا الضلع و مثل الفاضل عليه أي على هذا الضلع أعني مقدار الانجرار، وهو أي هذا الفاضل مثل الضلع الآخر إذ المفروض أن مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين، ويكذبه الحس والبرهان فوجب أن يكون مقدار ما ينجرّ إليه أقل مما ينحط عنه فإذا انحط جزءاً انجرّ أقل من جزء. وهذا الوجه يليق بالنوع الثالث من وجه وهو أن حركة الانحطاط أسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما.

[1165] *Dördüncü versiyon:* Daha önce *dairenin varlığını açıklamıştık.* Yazar, dairenin varlığı ve imkânının bölünmeyen parça görüşüne aykırı olduğunu açıklamıştık demek istiyor. Nitekim onun şu sözüyle bu anlam açığa çıkmaktadır: *Bir daire farz ettiğimizde onun çevresi, bölünmeyen parçalardan* bileşik *olması halinde şayet bu parçaların* dışları ve içleri karşılaştığında bölünmeyen parçalardan oluşan çevrenin dışbükeyi içbükeyinden daha büyük olacak şekilde *dışı içinden daha büyükse parça,* daha büyük olan dış ile daha küçük olan içi kuşattığından dolayı *bölünmüş demektir. Aksi halde* dairenin dışı içinden daha büyük olmaması durumunda çevrenin dışbükeyi yönündeki parçalarından *her iki parça arasında ya boşluk olacaktır ya da boşluk olmayacaktır.* Boşluk olması, parçaların dışlarının değil de içlerinin karşılaşmasıdır. Bu durumda yine parçada bölünme ortaya çıkar. Çünkü parçanın karşılaşan kısmı, karşılaşmayan kısmından başkadır. Fakat biz diyoruz ki *eğer* her iki parça arasındaki boşluk, *bir parça alacak kadarsa dairenin* çevresinin *dışı,* bu takdire göre *içinin katıdır. Oysa duyu, bunun yalanlamaktadır.* Zira çevrenin dışbükeyi, içbükeyinden daha büyük olsa da, onun katı olması imkânsızdır. *Şayet o boşluk* yani onlardan her biri veya bir kısmı, bir parça alacak miktardan *daha az ise* parçada *bölünme gerekli olur,* çünkü kendisinden daha küçük bir şeyin varlığı ortaya çıkmıştır. *Boşluk olmaması* ise parçaların dışları ile içleri arasında fark bulunmamakla birlikte dışlarının tıpkı içleri gibi karşılaşmasıdır. Bu *takdirde* dairenin *içi* yahut dairenin çevresinin içi -zira dairenin çevresine daire denmektedir- miktar bakımından *dışı gibidir. Oysa onun içi, başka bir* dairenin *dışı gibi onun tarafından kuşatılmaktadır* -zira ona örtüşmektedir- *ve kuşatılanın dışı da* çevre hakkında öğrenmiş olduğun gerekçeden ötürü *içi gibidir. O* kuşatılan daire *ise üçüncü, dördüncü ve gidebildiği kadar* başka daireler *gibidir. Bu durumda mesela değirmenin çember dairesinin parçaları, onun kutup dairesi gibi olur. Bunun yanlışlığı ise kapalı değildir.*

[1166] Bu versiyonun en açık ifadesi, *el-Mülahhas*'ta zikredilen biçimidir: Bölünmeyen parçalardan oluşan çizgiyi daire haline getirmek imkânsızdır. Çünkü biz bu çizgiyi daire yaptığımızda ya onun parçalarının dışları, içlerinin karşılaştığı gibi, karşılaşır ya da parçaların içleri karşılaşmakla birlikte dışları karşılaşmaz. Onun parçalarının dışları, içlerinin karşılaştığı gibi, karşılaşması halinde parçaların dışlarının alanı, içlerinin alanı gibidir. Buna göre başka bir daire, bu daireyi kuşattığında onun hükmü, birincinin hükmü gibi olur. Dolayısıyla kuşatanın dışı, içi gibi ve içi de kuşatılanın dışı gibi olur, çünkü ona örtüşür. Kuşatılanın dışı da içi gibi olur. Bu takdirde kuşatanın dışı, kuşatılanın içi gibi olur.

[١١٦٥] الوجه الرابع؛ بيّنا فيما تقدّم وجود الدائرة وإمكانها منافٍ لوجود الجزء الذي لا يتجزأ كما يتبين من قوله: فإذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركّباً من أجزاء لا تتجزأ فإن كان ظاهر تلك الأجزاء أكبر من باطنها حتى إذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدّب المحيط المركّب منها أكبر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهرٍ أكبر وباطنٍ أصغر وإلا أي وإن لم يكن ظاهرها أكبر من باطنها فبين كل جزئين من أجزاء المحيط في جهةٍ محدبة إما خلاء بأن تكون بواطن الأجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء أيضاً لأن ما كان منه ملاقياً مغاير لما ليس بملاقٍ؛ على أنّا نقول: فإن كان الخلاء الواقع بين كل جزئين بقدر ما يسع جزءاً كان ظاهرها أي ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذّبه فإن محدّب المحيط وإن كان أكبر من مقعره إلا أنه يستحيل أن يكون ضعفه، وإن كان ذلك الخلاء أي كل واحدٍ منه أو بعضه أقل من قدرٍ يسع جزءاً لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو أقل منه، وأما لا خلاء بأن تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع أنه لا تفاوت بينهما فيكون حينئذٍ باطنها أي باطن محيط الدائرة أو باطن الدائرة فإنها قد تطلق على محيطها كظاهرها في المقدار وهو أي باطنها كظاهر دائرة أخرى محاطة بها لانطباقها عليه وظاهر المحاطة أيضاً كباطنها لما عرفت في المحيطة، وهي أي الدائرة المحاطة كثالثة ورابعة إلى دوائر أخرى بالغةً ما بلغت فتكون أجزاء طوقية الرحى مثلاً كالقطبية منها وبطلانه لا يخفى.

[١١٦٦] والأظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكر في الملخص من أنه يمتنع جعل الخط المركّب من الأجزاء التي لا تتجزأ دائرة لأنّا إذا جعلناه دائرة فإما أن تتلاقى ظواهر أجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم أن تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها؛ فإذا أحاطت بهذه الدائرة دائرةٌ أخرى كان حكمها مثل حكم الأولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة به كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها،

Sonra böylece dairelerin aralarında hiç aralık bulunmaksızın bir kısmının diğerini kuşatmasını temin ederiz ve çemberi en büyük feleğin çemberi gibi olan bir daireye ulaşıncaya kadar buna devam ederiz. Dolayısıyla bu çok büyük dairenin parçaları, ilk varsayılan dairenin parçalarından fazla değildir. Oysa ilk varsayılan daire, çok küçük bir daireydi. Parçaların içleri karşılaşmakla birlikte dışlarının karşılaşmaması halinde ise bölünme gerekli olur. Çünkü karşılaşan yönler, karşılaşmayan yönlerden başkadır. Şu halde dairenin imkânı, bölünmeyen parçanın varlığına aykırıdır.

[1167] *Beşinci versiyon: Öklid* *Usûl* kitabının birinci makalesinde *şunu kanıtlamıştır: İki kenarı doğru olan açı,* doğru bir çizgiyle ikiye bölünebilir. Bu durumda onun yarısı da iki kenarı doğru olan bir açı olup bölünmeyi kabul eder. Böylece iki kenarı doğru olan açı, *sonsuza dek bölünebilir. Bu ise bölünmeyen parçayla çelişmektedir.*

[1168] *Altıncı versiyon:* Yine aynı makalede Öklid *şunu kanıtlamıştır: Her çizgi, ikiye bölünmeyi kabul eder. Buna göre tek sayıdaki* mesela beş adet parçadan oluşan çizgi *varsayıldığında ortadaki parçanın bölünmesi gerekir.*

Altıncı Maksat: Filozofların Basît Tabiatlı Cisimler Hakkındaki *Görüşünün Açıklanması*

[1169] *Filozoflar şöyle demiştir:* Kesin delille *sâbit olmuştur ki* söz gelişi su gibi basît *cisim, bölünmeyen parçalara* ve sadece bir yönde yahut iki yönde bölünen cevherler gibi bölünmeyen parça hükmünde olanlara *ayrılmaz. O halde duyunun da gözlemlediği gibi onun gerçekte bitişik ve bir olup* kesinlikle ayrım barındırmadığı ve *sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettiği ortaya çıkmıştır.* Yani daha önce de geçtiği üzere onun bölünmesinin durduğu bir sınır yoktur. Aksi halde bölünmenin durduğu sınırda bölünmeyen parçanın var olması gerekir. Özetle basît cisim, bölünmeyen parçalardan ve bölünmeyen parça hükmünde olanlardan bilfiil bileşik değildir. Dolayısıyla da o, kendinde bitişiktir ve bölünmesi, bölünmeyen parçada sona ermez. Şu halde o, sonsuza dek bölünebilir.

[1170] Bölünme ise *ya* kırarak yahut keserek *parçalamak yoluyla olur ya karalık ve aklık gibi iki yerleşik arazın farklılığı veya birbirine temas eden ve paralel iki şey gibi yerleşik olmayan iki arazın farklılığı yoluyla olur.* Ya da vehim ve varsayımla olur. Kırma ve kesme arasındaki fark şudur: Kırmanın aksine kesme, şeye nüfuz etmek sûretiyle onu bölen bir alete ihtiyaç duyar. Ayrıca bir bakıma kesme, yumuşak cisimlere, kırma ise katı cisimlere özgüdür.

ثم هكذا نجعل الدوائر محيطةً بعضها ببعض بلا فرجة بينها إلى أن تبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الأعظم فلا تزيد أجزاء هذه الدائرة العظيمة جداً على أجزاء الدائرة المفروضة أولاً مع كونها صغيرةً جداً، وأما أن لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لأن الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاقَ فظهر أن إمكن الدائرة ينافي وجود الجزء.

[١١٦٧] الوجه الخامس؛ برهن إقليدس في المقالة الأولى من كتاب الأصول أن الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخطٍّ مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف أيضاً وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين تنقسم إلى غير النهاية وأنه ينفي الجزء.

[١١٦٨] الوجه السادس؛ برهن إقليدس في تلك المقالة على أن كل خطٍّ قابل للتنصيف فإذا فرض الخط مركّباً من أجزاء وتر كخمسة مثلاً لزم تجزؤ الجزء الوسطاني.

المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء في الأجسام البسيطة الطباع

[١١٦٩] قالوا: لما تقرر بالبرهان أن الجسم البسيط كالماء مثلاً لا ينفصل إلى أجزاء لا تتجزأ وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهةٍ واحدة أو في جهتين فقط فقد ثبت أنه متصلٌ واحدٌ في الحقيقة لا مفصل فيه أصلاً كما هو عند الحس، وقابلٌ للقسمة إلى غير النهاية أي لا تصل قسمته إلى حدٍّ تقف عنده كما مرّ وإلا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة. والحاصل أن ذلك الجسم ليس مركّباً بالفعل من أجزاء لا تتجزأ وما في حكمها فيكون متصلاً في نفسه ولا تنتهي قسمته إليها فيكون قابلاً لانقساماتٍ غير متناهية.

[١١٧٠] والقسمة إما بالفك كسراً أو قطعاً والفرق بينهما أن القطع يحتاج إلى آلةٍ نفّاذةٍ فاصلة بالنفوذ دون الكسر، وأيضاً للقطع نوع اختصاصٍ بالأجسام اللينة وللكسر بالأجسام الصلبة وإما باختلاف عرضين قارين في

Yerleşik arazlar, bulundukları mahalle yerleşiktirler ve varlıkları, başkasına kıyasla değildir. Yerleşik olmayanlar ise bulundukları mahalde kendileri açısından yerleşik olmayıp varlıkları, başkasına izâfetledir. Bu üçü cisimdeki bölünme tarzlardır. *Evet, parçalama yoluyla* bölme, *bir engel tarafından engellenebilir. Buna örnek,* feleklerde olduğu gibi *türsel sûret,* unsurlardan oluşan bazı cisimlerde olduğu gibi aşırı *katılık,* kesmek için ihtiyaç duyulan *aletin bulunmaması veya* kesme ve kırmaya imkân vermeyecek derecede *küçüklüktür. Varsayımsal bölmeye gelince; bu, kesinlikle bir sınırda durmaz.*

[1171] Bölmenin zikredilen üç kısımla sınırlı olduğu açıklandı. Şöyle ki bölme, ya parçalanmaya sebep olur ya da olmaz. Parçalanmaya sebep olmaması halinde ya dışta ya zihinde ayrılığı/infisâl gerektirir. Dışta ayrılığı gerektiren, iki arazın farklılığıyla gerçekleşen bölmedir. Zihinde ayrılığı gerektiren ise vehmî bölmedir. Aklî varsayımın vehimle birlikte zikredilmesinin nedeni şudur: Vehim, bazen aşırı küçüklükten ötürü bir tarafı diğerinden ayrıştıramaz ve bu sebeple durur. Oysa akıl, büyük ve küçüğü kuşatan tümelleri kavradığından bir sınırda durmaz.

[1172] Doğrusu şudur: Arazların farklılığı dışta ayrılığı/infisâl gerektirmez. Çünkü biz kesin olarak biliyoruz ki kendinde bitişik cismin bir kısmına ışık düştüğünde o cisim dışta ayrılmaz ki ışık ondan gittiğinde tekrar bitişikliğine kavuşsun. Aksine arazların farklılığı, vehmi, parçalar varsaymaya sevkeder. Bu takdirde şöyle denir: Ayrılma ya kesme ve kırma yoluyla gerçekleşen bölmede olduğu gibi dıştadır ya da vehimdedir. Vehimdeki ise arazların farklılığı yoluyla gerçekleşen bölmede olduğu gibi vehmi, parçalar varsaymaya sevkeden bir saik aracılığıyla olur ya da vehim ve varsayım yoluyla gerçekleşen bölmede olduğu gibi böyle bir aracılık olmaksızın olur. Şu halde bölme iki kısımdan ibarettir. Birincisi parçalayarak bölmedir. Bu, dışta gerçekleşen bir bölme olup iki kısma ayrılır. İkincisi ise parçalanma olmaksızın bölmedir. Bu ise zihinsel bir bölmedir. Vehmî ve farazî olarak da adlandırılan bu bölme, sözü edilen iki kısma ayrılır. İşte bölmenin, tam bir sayımı bundan ibarettir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bazen farazî ve vehmî bölme ayrıştırılarak arazların farklılığıyla gerçekleşen bölme, salt vehmî bölmenin bölüşeni yapılır. Nitekim kitapta böyle yapılmıştır. Sana düşen kullanım yerlerinin farkında olmaktır.

محلهما لا بالقياس إلى غيره كالسواد والبياض أو غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالإضافة إلى غيره كمماستين ومحاذاتين وإما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم. نعم قد يمنع عن القسمة الانفكاكية مانع كصورة نوعية كما في الأفلاك أو صلابة شديدة في بعض الأجسام العنصرية أو فقد آلة يحتاج إليها في القطع أو صغر متبالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر وأما القسمة الفرضية فلا تقف أبداً.

[١١٧١] وقد بين انحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بأنها إما مؤدية إلى الافتراق وهي الفكية أو لا وحينئذٍ إما أن تكون موجبةً للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين أو في الذهن وهي الوهمية؛ وإنما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لأن الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فإنه لا يقف لإحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير.

[١١٧٢] والصواب أن اختلاف الأعراض لا يوجب انفصالاً خارجياً لأنّا نعلم قطعاً أن الجسم المتصل في نفسه إذا وقع ضوءٌ على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى إذا زال الضوء عنه عاد إلى اتصاله؛ بل هذا الاختلاف باعثٌ للوهم على فرض الأجزاء وحينئذٍ يقال: الانفصال إما في الخارج كما بالقطع والكسر، وإما في الوهم فإما بتوسط أمر باعث كما باختلاف الأعراض أو لا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر أن القسمة اثنتان؛ انفكاكية وهي قسمةٌ خارجيةٌ منقسمة إلى قسميها، وغير انفكاكية وهي قسمةٌ ذهنية وتسمى وهمية وفرضية أيضاً، وتنقسم إلى القسمين المذكورين هذا هو الضبط، وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما أشرنا إليه ويجعل ما باختلاف الأعراض قسيماً للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك بالتثبّت في موارد الاستعمال.

Yedinci Maksat: Filozofların Heyûlâ ve Sûret ile Cismin Bunlardan Oluştuğunun İspatına Dair Delili

[1173] *Filozoflar şöyle demiştir:* Basît *cisim,* daha öğrendiğin üzere, haddi zâtında bir ve *bitişik olup* testideki suyun iki kaba dökülmesinde olduğu gibi parçalanma yoluyla *ayrılmayı kabul eder. Dolayısıyla orada bir bitişiklik vardır* yani yönlerde uzanan ve kendinde bitişik bir cevher vardır. *Biz ona cisimlik sûreti adını veriyor ve bu* bitişik cevherin *cismin hakikatinin tamamı olmadığını aksine orada bu bitişikliğin* yani bitişik cevherin *kâim olmasını sağlayan başka bir şeyin bulunduğunu iddia ediyoruz.* Kâim olmakla kastedilen şudur: Bu bitişik cevher, o başka şeye onu niteleyecek şekilde özgüdür ve dolayısıyla o şeyde yerleşmiş durumdadır. Bunun açıklaması şudur: Bitişik cisme ayrılık geldiğinde onun bitişikliği gider ve o, ayrılmış hale gelir. Bu takdirde deriz ki *şu halde orada bazen bitişmeyi bazen de ayrılmayı kabul eden bir şey vardır. İki durumu kabul eden bu şey, bitişikliğin kendisi değildir. Bu zorunludur, zira* her biri diğerinin varlığıyla ortadan kalkan *iki şey için* kabul edici ve *sâbit olan bir şey, biri bulunduğunda diğeri bulunmayan bu iki şeyin her birinden başkadır.* O halde bitişme ve ayrılmayı kabul eden şey, onların her birinden başkadır. *Yahut şöyle deriz: Bitişme* ve ayrılmayı *kabul eden şey, ayrılmayla birlikte varlığını sürdürür. Oysa bitişiklik, ayrılıkla birlikte varlığını devam ettiremez. Dolayısıyla da* bitişme ve ayrılmayı kabul eden, *bitişmeden başkadır.* Nasıl olmasın ki! Bir şey, kendisini ve kendisiyle çelişen şeyi kabul etmez. *İşte* ayrılmayı kabul edip bitişmeden başka olan *bu şey,* cisimlik sûretinin yerleştiği ilk *heyûlâ adını verdiğimiz şeydir.* Zira ilk heyûlâ, ayrılmanın gelmemesinden önce tek bir bitişikle nitelenmişti, çünkü bitişik ve birdi; sonra ise ayrılmayla hatta ayrılma geldiği esnada iki bitişiklikle nitelendi, çünkü o zaman iki ayrı bitişik oldu.

[1174] *Delilin telhîsi şudur: Filozoflar,* muhtelif *miktarların birbiri ardına* cisme *geldiğini ama bununla birlikte* birbiri ardına gelen *nicelikleri kabul eden bitişiksel* ve cevhersel *bir sûretin varlığını devam ettirdiğini gerekçe göstererek* değişken *niceliğin,* varlığını olduğu gibi devam ettiren *bitişiklikten başka bir şey olduğunu kabul ettikleri gibi şahıs bakımından farklı bitişikliklerin, varlığını* eski haliyle *zorunlu olarak devam ettiren bir şey üzerine peş peşe gelmesinden hareketle de* değişken *bitişikliğin onu kabul eden şeyden başka bir şey olduğunu kabul etmişler ve bitişikliğe sûret, onu kabul eden şeye madde* ve bu ikisinden bileşen şeye ise cisim *adını vermişlerdir.*

المقصد السابع
في دليلهم على إثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركّباً منهما

[١١٧٣] قالوا: فالجسم البسيط متصلٌّ واحدٌ في حد ذاته كما عرفت وهو قابلٌ للانفصال الانفكاكي كما إذا صبّ ماء الجرّة في إناءين فثمَّ اتصال أي جوهر ممتد في الجهات متصلٌ في نفسه نسمّيه الصورة الجسمية وندّعي أنه أي ذلك الجوهر المتصل ليس بتمام حقيقة الجسم بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال أي الجوهر المتصل على معنى أنه يختص به اختصاصاً ناعتاً له فيكون حالاًّ فيه، وبيانه أن الجسم المتصل إذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلاً وحينئذٍ نقول: فإن ثمة أمراً قابلاً للاتصال تارةً والانفصال أخرى و ذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة أن القابل الثابت للشيئين اللذين يزول كلٌّ منهما مع حصول الآخر غير كل واحدٍ من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال والانفصال يغاير كلاًّ منهما، أو نقول: قابل الاتصال والانفصال باقٍ مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره أي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال، وكيف لا والشيء لا يكون قابلاً لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الأمر الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال هو الذي نسميه بالهيولى الأولى التي تحلّ فيها الصورة الجسمية فإنه كان قبل طريان الانفصال متصفاً بالاتصال الواحد حيث كان متصلاً واحداً وبعده متصفاً بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذٍ متصلين.

[١١٧٤] وتلخيصه أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات المتواردة كون الكمّ المتغير غير الاتصال الباقي بحاله أثبتوا أيضاً بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمرٍ باقٍ على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقابله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة والمركّب منهما جسماً.

[1175] *Bazen* filozofların bu deliline *muâraza amacıyla şöyle denilir: Heyûlâ* varlığı kabul edildiği takdirde, bölünmeden önce olduğu gibi *bir olduğunda bitişik olur* ve herhangi bir ayrım barındırmaz; bölünmelerin peş peşe gelişiyle *çok olduğunda ise ayrık olur. Şu halde o, bitişiklik ve ayrıklığı kabul eder. Eğer bitişiklik ve ayrıklığı kabul,* sizin cisim hakkında söylediğiniz gibi, *heyûlânın varlığını gerektirseydi heyûlânın da* başka *bir heyûlâsı olması gerekirdi.* Böylece söz bu ikinci heyûlâya taşınırdı ve beraberce var olan sıralanmış şeylerde *teselsül gerekli olurdu.*

[1176] *Ancak* muârazada zikredilen *bu eleştiri, bizim zikrettiğimiz telhîsle* onlardan *giderilir. Buna göre biz bitişikliğin,* peş peşe gelen bitişiklik ve ayrıklığı *kabul eden şeyden başka olduğunu ispat ettik. Dolayısıyla heyûlânın başka bir heyûlâsının olması gerekmez. Bunun gerekmesi için iki şeyin ispatlanması gerekir. Birincisi, heyûlânın* kendisine yerleşen *bu* bitişiklikten *başka bir bitişikliğinin bulunduğudur.* Bu ispatlandığı takdirde heyûlânın haddi zâtında bileşik olduğu ortaya çıkar. *İkincisi ise o* başka bitişikliğin *heyûlâdan gittiği ve ona geri döndüğüdür.* Bu ispatlandığı takdirde de heyûlânın zâtında birincisi söz konusu başka bitişiklik ve ikincisi o bitişikliği kabul eden şey olmak üzere iki şeyin varlığı ortaya çıkacak ve böylece heyûlânın da bir heyûlâsı olacaktır. *Oysa bunları ispatlamanın yolu yoktur. Çünkü heyûlânın birliği ve çokluğu, ona ilişen bitişiklik ve eşlik eden sûret bakımındandır.* Dolayısıyla heyûlâ, ayrıklığın gelmesinden önce kendisine yerleşmiş olan tek bir sûretle bir ve bitişik iken ayrıklığın gelmesinden sonra kendisine yerleşen çeşitli sûretlerle çok ve ayrıktır. *Aksi halde heyûlâ* kendinde *ne birdir ne çoktur ne bitişiktir ne ayrıktır. O,* kendinde *salt istidattan ibaret olup* sözü edilen sıfatlarda *ancak sûretle fiil sahibi olabilir.* Şu halde heyûlâ, söz konusu sıfatlarla kendiliğinde değil, sûrete bağlı olarak nitelenir.

[1177] *Bil ki* heyûlânın ispatı hakkında zikredilen *bu burhân, ancak* Demokritos ve takipçileri gibi *şöyle diyenlerin görüşü çürütüldüğünde yeterli olabilir:* Basît *cisimlerin ilkeleri,* üç yön bakımından *vehimde bölünen* ama dışta *bilfiil* ayrıklığı gerektiren *bölünmeyi kabul etmeyen parçalardır.* Bu parçalar, küçük ve katı cisimlerden ibarettir. Basît *cismin bitişikliği, bu parçaların bir araya gelmesinden ve ayrıklığı da onların ayrılmasından ibarettir. Bu parçalardan her biri, gerçekte* kendinde *bitişik olup* parçalanma yoluyla *ayrılmayı kabul etmez* aksine vehmî ayrıklığı kabul eder. Su gibi parçalanma yoluyla *ayrıklığı kabul eden cisim, gerçekte* kendinde *bitişik değildir* aksine onun bitişikliği, yalnızca duyu bakımındandır.

[١١٧٥] وربما يقال في المعارضة لدليلهم: الهيولى على تقدير وجودها إذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلةً لا مفصل فيها وإذا كانت كثيرةً بورود الانقسام كانت منفصلةً فهي قابلةٌ للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما إثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم لزم أن يكون للهيولى هيولى أخرى فننقل الكلام إليها ويلزم التسلسل في أمورٍ مرتبةٍ موجودة معاً.

[١١٧٦] وهو أي هذا الذي ذكر في المعارضة مندفعٌ عنهم بما ذكرنا من التلخيص فإنّا أثبتنا كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى أخرى إلا بإثبات أمرين؛ أحدهما أن لها اتصالاً مغايراً لهذا الاتصال الذي هو حالٌّ فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها، والثاني أنه أي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود إليها حتى يثبت في ذات الهيولى شيئان؛ الاتصال المغاير وما هو قابلٌ له فيكون للهيولى هيولى أخرى وذلك مما لا سبيل إليه فإن وحدتها أي وحدة الهيولى وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدةٌ متصلةٌ بالصورة الواحدة الحالّة فيها، وبعده متكثرةٌ منفصلةٌ بالصور المتعددة الحالّة فيها وإلا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة إنما هي في ذاتها استعدادٌ محضٌ لا فعل لها في الصفات المذكورة إلا بالصورة فهي متصفةٌ بها تبعاً لها لا في حد ذاتها.

[١١٧٧] واعلم أن هذا البرهان الذي ذكر على إثبات الهيولى لا يتم إلا بإبطال قول من يقول كديمقراطيس وأتباعه: مبادئ الأجسام البسيطة أجزاء هي أجسامٌ صغارٌ صلبةٌ متجزئةٌ في الوهم بحسب الجهات الثلاث لكنها غير قابلةٍ للتجزئة الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج، واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وانفصاله عن افتراقها، وكل جزءٍ منها متصلٌ في نفسه بالحقيقة وغير قابلٍ للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلاً غير متصلٍ في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن

Çünkü duyu, o parçalar arasındaki ayrımları algılayamaz. *Şu halde orada bitişiklik ve ayrıklığı kabul eden bir şey yoktur* bilakis birleşen ve ayrılan küçük cisimler vardır.

[1178] Yazarın söylediklerinin özü şudur: Bölünmeyen parça ve onun hükmünde olan şeyin bulunmaması, cismin ya kendinde bitişik olup müfred bir cisim olmasını ya da onun bileşiminin nihai tahlilde müfred cisimlere dayanmasını gerektirir. O halde niçin söz konumuz olan basît cisim, parçalanma yoluyla bölünmeyi değil de vehmî bölünmeyi kabul eden müfred cisimlerden bileşik olmasın! Bu takdirde heyûlâ, sözü edilen burhânla ispatlanmış olmaz. Zira o burhân, kendinde bitişik cisme ayrıklığın dıştan gelmesine dayanmaktadır. Hatta o burhânla matematiksel cisim de ispatlanmış olmaz. Zira müfred cisimlerin şekilleri ve büyüklükleri değişmez.

[1179] *İbn Sînâ* bu kimsenin sözünü *özetle şöyle çürütmüştür:* Vehmî bölünmeyi kabul eden *o parçaların her birinde vehmî bölünme bir ikilik meydana getirir. Bu ikilikten her birinin doğası,* hem *diğerinin doğasıdır* hem de bütünün doğasıdır. Bu açıktır. Diğer parçanın doğası ise *dışarıda olup mahiyet bakımından onunla uyumludur.* Zira o kimse, küçük müfred cisimlerin türsel mahiyette ortak olduğunu ileri sürmüştür. *Bu takdirde iki ayrık* parça yani bölünen parça ile diğer parça *hakkında olabilecek* "birlik ve bitişikliği ortadan kaldıran *ayrıklık",* tek bir parçada farz edilen *iki bitişik* parça *hakkında da olabilir.* Yine *iki bitişik hakkında olabilecek* "ikiliği ve parçalanma yoluyla bölünmeyi ortadan kaldıran *bitişiklik", iki ayrık hakkında da olabilir.* Bunun nedeni şudur: Söz konusu dört parça, mahiyet bakımından uyumludur. Dolayısıyla ya ayrıklık ve bitişikliği kabulün imkânsızlığında ya da bunları kabul edebilmekte ortaktırlar. Birinci şık kesinlikle yanlıştır. Bu durumda ikinci şık geçerlilik kazanmaktadır. Şu halde o küçük cisimlerden her biri, bitişiklik ve ayrıklığı kabul etmektedir. *Fakat* onun dışında *bir engelin bulunması durumu istisnadır. Bu engel ise onun mahiyetinin gereği olamaz. Aksi halde onun türü şahsıyla sınırlı olur.* Mahiyetin gereği olmadığına göre *onun ayrılması ve zevali farz edildiğinde* bilfiil *bitişiklik ve ayrıklığı kabul etmesi mümkündür. Bu durumda da* heyûlânın ispatından ibaret olan *maksada ulaşılmış demektir.*

إدراك المفاصل التي بين تلك الأجزاء فليس ثمة أمر قابل للاتصال والانفصال بل هناك أجسام صغار تجتمع وتفترق.

[١١٧٨] ومحصول ما ذكره المصنف أن انتفاء الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه يستلزم أن الجسم إما أن يكون متصلاً في نفسه فيكون جسماً مفرداً أو يكون في تركيبه منتهياً إلى أجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركّباً من أجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على أن الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت أيضاً الجسم التعليمي لأن تلك الأجسام المفردة لا تتغير أشكالها ومقاديرها.

[١١٧٩] وأبطله أي قول هذا القائل ابن سينا بما حاصله أن كل جزءٍ منها أي من تلك الأجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منهما طباع الآخر وطباع الجملة وهو ظاهر، وطباع الجزء الآخر الخارج الموافق لها في الماهية بناءً على ما ذهب إليه ذلك القائل من أن تلك الأجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز حينئذٍ على الجزئين المتصلين المفروضين في جزءٍ واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين أعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر من الانفصال الرافع للاتحاد والاتصال، و يجوز أيضاً على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية والانفكاكية وذلك لأن هذه الأربعة متوافقة في الماهية فتكون متشاركة إما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال أو في جواز قبولهما؛ والأول باطلٌ قطعاً فتعين الثاني فكل واحدٍ من تلك الأجسام الصغار قابلٌ للاتصال والانفصال اللهم إلا لمانعٍ خارجٍ عنه وذلك المانع لا يكون لازماً لماهيته وإلا انحصر نوعه في شخصه وإذا لم يمكن لازماً فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلاً للاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المطلوب الذي هو إثبات الهيولى.

[1180] İbn Sînâ'nın *bu* söylediklerinin *dayanağı,* küçük cisimlerden ibaret olan *parçaların* yukarıda işaret ettiğimiz gibi *mahiyet bakımından uyumlu olmasıdır. Oysa bunu men ediyoruz.* Çünkü söz konusu parçaların -aralarında türce uyumlu iki parça bulunmayacak şekilde- mahiyet bakımından farklı olması mümkündür. Duyu tarafından benzer olarak algılanan suyun, tamamıyla farklı hakikatlere sahip parçalardan birleşmesini yadırgamanın da böylesi bahislerde hiçbir yararı yoktur. Şayet delil, hasmın kabulü üzerine kurulursa burhânî değil, cedelî delil olur.

[1181] *Sonra şöyle deriz:* Parçaların mahiyette ortak olduğu kabul edilse bile *ikisinden birinin teşahhusu,* o kabule *engel olabilir veya diğerinin* teşahhusu *onun şartı olabilir.* Bu durumda tek bir parça, kendisinde varsayılan iki parçası arasında ya engelin varlığından ya da şartın yokluğundan ötürü ayrıklığı kabul etmez. Ancak bu, daha önce geçen şu açıklamayla reddedilir: Kabulü engelleyen şey, mahiyetin gereği olamaz, aksi halde tür, şahısla sınırlı olur. Mahiyetin gereği olmadığına göre ortak tabiata nispetle ayrıklığın olması mümkündür. Bu ise matlubun ispatı için yeterlidir.

[1182] *Bazen* heyûlâ burhânına itiraz edilip *şöyle denir: Bitişiklik, birlik iken ayrıklık, çokluktur. Bu ikisi ise cismin iki ilişeni* olup onun dışındadırlar. *Dolayısıyla* cismin bitişiklik ile onu kabul eden şeyden bileştiğinin sübût bulması için *siz, bitişikliğin cismin bir parçası olduğunu açıklamak durumundasınız. Çünkü biz, menin ardındayız* yani bitişikliğin cismin bir parçası olduğunu men ediyoruz. *Bu sözde bitişikten başka olup* hem *bitişikliği* hem de ayrıklığı *kabul eden bir şeyin bulunduğu teslim edilmektedir.* Bu takdirde *tartışma, cismin* sadece o kabul edenden mi oluştuğu yoksa kabul edilen *bu bitişiklikle birlikte ondan mı oluştuğu hakkındadır. Kuşkusuz bitişiklik sûreti* yani bölünmeyen parçanın reddedilmesiyle kendinde bitişikliği açığa çıkan ve yönlerde uzanan cevher, *cismin cevherliğinden* yani hakikatinden *idrak edilen ilk şeydir* hatta o, ilk bakışta cisim olan ve varlığı zorunlu olarak bilinendir. Delille *ispatlanmaya ihtiyaç duyan ise* söz konusu bitişik cevherle nitelenen *maddedir. Bu durumda* maddenin varlığı ve biri kabul eden, diğeri kabul edilen iki cevher olduğu teslim edildiğinde cismin ne olduğuna ilişkin *tartışma,* hiçbir anlam ifade etmeyen *lafzî bir tartışmaya dönmektedir.*

[١١٨٠] ومبناه أي مبنى ما ذكره ابن سينا كون الأجزاء التي هي تلك الأجسام الصغار متوافقة في الماهية كما أشرنا إليه وهو ممنوعٌ لجواز أن تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في النوع واستبعاد تركّب الماء المتشابه في الحس من أجزاء متخالفة الحقائق بأسرها مما لا يجدي في أمثال هذه المباحث، وإن بني الدليل على تسليم الخصم كان جدلياً لا برهانياً.

[١١٨١] ثم نقول: وعلى تقدير تماثلها قد يكون تشخص أحدهما مانعاً من ذلك القبول أو تشخص الآخر شرطاً له فلا يكون الجزء الواحد قابلاً للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه إما لوجود المانع أو فقدان الشرط، وهذا مدفوعٌ بما مرّ من أن المانع من القبول لا يكون لازماً وإلا انحصر النوع في الشخص، وإذا لم يكن لازماً أمكن الانفصال بالنظر إلى الطبيعة المشتركة وذلك كافٍ في إثبات المطلوب.

[١١٨٢] وربما يعترض على برهان الهيولى و يقال: الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعليكم ببيان كون الاتصال جزءاً من الجسم حتى يثبت تركّبه من الاتصال والأمر القابل له فإنّا من وراء المنع أي نمنع كونه جزءاً منه، وهذا الذي يقال فيه التزامٌ لثبوت أمر غير الاتصال قابل له وللانفصال أيضاً ويصير النزاع حينئذٍ في كون الجسم ذلك القابل وحده أو مع هذا الاتصال المقبول، ولا شك أن الصورة الاتصالية أي الجوهر الممتد في الجهات الذي تبين بنفي الجزء اتصاله في نفسه أول ما يدرك من جوهرية الجسم أي حقيقته بل هو الجسم في بادئ الرأي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج إلى الإثبات بالدليل هو المادة المتصفة بذلك الجوهر المتصل فإذا سلم ثبوتها وأن هناك جوهرين أحدهما قابل والآخر مقبول فيصير النزاع في أن الجسم ماذا نزاعاً لفظياً لا فائدة فيه.

[1183] Sen biliyorsun bu, ancak o kimse bu bitişik cevherin ötesinde bir cevher bulunduğunu kabul ettiği takdirde doğru olabilir. Fakat meşhur olan, onun şöyle dediğidir: Bu bitişik cevher, kendi başına vardır ve o, cismin hakikatidir, bitişiklik ve ayrıklığın mahallidir. Bitişiklik, birlik iken ayrıklık çokluktur. O cevherin bitişiklik ve ayrıklığın mahalli olmasının anlamı ise söz konusu iki durumun, ona peş peşe yerleşen iki araz olmasından ibarettir. Nitekim Eflâtun, cismin nihai tahlilde kendisine çözündüğü şeyin, bütün yönlerde uzanan bu bitişik cevher olduğu görüşüne varmıştır. Şu halde onu reddetmenin yolu şudur: Bu görüş, parçalamanın cismi bütünüyle yok edip yokluğun gizlenmesinden iki başka cismi var etmek olmasını gerektirir. Oysa bu, ilerde tahkiki geleceği üzere, yanlıştır.

[1184] *Burada bir düşünürün çözümünü zor gördüğü bir soru vardır.* Bu soru şudur: *Bitişiklik,* sizin iddia ettiğiniz gibi *cismin bir parçası olduğunda onun ortadan kalkmasıyla* -ki bu, ayrıklıktır- *cismin hüviyeti yok olur.* Çünkü parçanın ortadan kalkmasıyla bütün de ortadan kalkar. *Bu durumda cisim, onun ortadan kalkmasını* yani ayrıklığı *kabul etmez. Cisim* yine sizin iddia ettiğiniz gibi onun ortadan kalkmasını kabul ettiğinde ise *onun ortadan kalmasıyla birlikte varlığını sürdürmesi* gerekir. Böyle olduğunda ise *bitişiklik cismin bir parçası olmayacaktır.* Sonuç olarak cismin, bitişikliğin ortadan kalkması demek olan ayrıklığı kabul etmesi, bitişikliğin cismin bir parçası olmasıyla çelişmektedir. Dolayısıyla sizin savunduğunuz görüş, sizi, iki çelişenin bir araya gelmesini benimsemekle yüz yüze getirir.

[1185] Sorunun çözülmesinin güç olduğunu düşünen kişi *zannetmiştir ki bu* sorun, *lafız ortaklığından kaynaklanan bir mugâlatadır. Buna göre bitişiklik* lafzı, cismin *üç uzanımı kabul etmesini sağlayan* cevherî *sûrete söylendiği gibi bizzat uzanımların kendisine de söylenir. Oysa cismin uzanımları kabul etmesini sağlayan sûret, cisimden* hiçbir durumda *zâil olmayan bir şeydir.* Zira bu sûret cisimden gittiğinde cismin varlığını sürdürmesi düşünülemez. *Uzanımların kendisi ise bir nicelik olup cismin bir parçası değildir.* Çünkü o, bir arazdır. Dolayısıyla cevheri kâim kılamaz *aksine cevherin bir ilişenidir.* Bu nedenle de onun cisimden zâil olması, cismin zevalini gerektirmez. Nitekim cisim cisimlik sûretini korumakla birlikte muhtelif miktarlardaki şekillere girer.

[1186] Ancak bu görüş sorunludur. Zira ayrıklık, arazî bitişikliğe aykırı olduğu gibi cevherî bitişikliğe de aykırıdır. Çünkü onunla birlikte belirli nicelik devam etmeyeceği gibi özel cevherî sûret de

[١١٨٣] وأنت تعلم أن هذا إنما يصح إذا سلم ذلك القائل أن هناك جوهراً وراء هذا الجوهر المتصل، لكن المشهور أنه يقول: إن هذا الجوهر المتصل قائمٌ بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحلٌّ للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى أنهما عرضان يحلاّن فيه على التعاقب؛ كما ذهب إليه أفلاطون من أن آخر ما تنحلّ إليه الأجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه أنه يلزم من ذلك أن يكون التفريق إعداماً للجسم بالكلية وإيجاداً لقسمين آخرين من كتم العدم، وهو باطلٌ كما سيأتي تحقيقه.

[١١٨٤] **وههنا سؤالٌ يستصعبه بعض و** ذلك السؤال **هو أن الاتصال إذا كان جزءاً للجسم** كما زعمتم **فبزواله** الذي هو الانفصال **تعدم هوية الجسم** لانتفاء الكل بانتفاء جزئه **فلا يكون الجسم قابلاً له** أي لزواله أعني الانفصال، **وإذا كان الجسم** قابلاً لزواله كما ادّعيتموه فلا بد أن **يبقى مع زواله** وإذا بقي معه **فليس هو** أي الاتصال **جزءاً للجسم** والحاصل أن كون الجسم قابلاً للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءاً له فقد لزمكم فيما ذهبتم إليه القول باجتماع المتنافيين.

[١١٨٥] **وظنّ** المستصعب **أن ذلك** السؤال **مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فإن الاتصال** أي لفظه **يقال للصورة** الجوهرية **التي بها** للجسم **قبول الامتدادات الثلاثة وهو أمرٌ لا يزول عن الجسم** بحالٍ من الأحوال إذ لا يتصور بقاء جسمٍ مع زوال هذه الصورة عنه، **و** يقال أيضاً: **لنفس الامتدادات وهو كمٌّ وليس جزءاً للجسم** لأنه عرض فلا يكون مقوّماً للجوهر **بل عارضاً له** فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما إذا شكّل الجسم بأشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها.

[١١٨٦] وهو منظورٌ فيه لأن الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري إذ لا تبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما

varlığını devam ettiremez. Yine cismin bitişik niceliği kabul etmesi ve onun zâil olmasıyla yetinilirse bu ikisini kabul eden o şeyin, cevherî sûret olduğu söylenebilir. Bu durumda cisimde o sûretten başka olup onunla nitelenen bir şey sâbit olmaz. Bu takdirde heyûlâ da sâbit olmaz. O halde onun söylediği, sorunun cevabı değildir.

[1187] *Sorunun* gerçek *cevabı şudur: "Cisim bitişikliği kabul eder" sözümüzün anlamı, "herhangi bir cisim ferdi,* bitişiksel şahsî hüviyeti üzere *varlığını devam ettirirken ona bazen tek bir bitişiklik bazen de* başka *iki bitişiklik gelir" demek değildir.* Çünkü görüldüğü gibi bu anlam, mâkul değildir. *Nasıl olur da şahıs bakımından bir olan şey, bazen bir bazen iki olur. Aksine o sözle kastımız şudur: Orada bir şey vardır ki bu şey,* şahsî hüviyeti değil, *cisimlik mahiyetini muhafaza eder;* cisimde zaman içinde birbiri ardına ortaya çıkan bitişiklik ve ayrıklık *hallerinde varlığını sürdürdüğü bilinir ve* şahsî *hüviyetler birbiri ardına onun üzerine gelir.* Buna göre bazen onunla birlikte tek bir bitişiksel hüviyet olurken bazen iki veya daha fazla hüviyet olur. *İşte bu koruyan şey, gerçekte* bitişiklik ve ayrıklığı *kabul edendir ve bitişiklik ve ayrıklıkla yenilenen hüviyetlerden başkadır. Zira biz zorunlu olarak biliyoruz ki testideki su,* kendinde bir ve bitişik olduğu takdirde *kaplara döküldüğünde onun* daha önce kesinlikle ayrım barındırmayan bitişiksel *şahsî sûreti ortadan kalkar. Bu durumda tek bir şahıs, birçok şahıs haline gelir.* Yani bu takdirde birliksel bitişikliğe sahip bir şahıs ortadan kalkar ve daha önce bu bitişiksel hüviyette bulunmayan faklı bitişikliklere sahip şahıslar meydana gelir. *Oysa her iki durumda da varlığını sürdüren bir şey vardır ki bu şey, bazen bir bitişikliğin bazen de değişik bitişikliklerin konusudur.* Orada varlığını sürdüren bir şey olduğunun delili ise şudur: Kaplardaki *bu şahısların* testideki *o şahsa nispeti, o testide bulunmayan diğer su şahıslarının nispeti gibi değildir. Eğer* o şahsî *hüviyetin ortadan kalkması, bir parçanın gitmesi ve* diğer *bir parçanın varlığını sürdürmesiyle olmayıp parçaların bir defada gitmesiyle olsaydı durum böyle olmazdı* aksine bu şahısların nispeti, diğer suların nispeti gibi olurdu. Kuşkusuz birlik sahibi bitişik cevher, sürekli değildir. Sürekli olan, başka bir cevherdir ki bu cevher, daha önce geçtiği gibi, kendinde ne bitişik ne ayrık ne bir ne de çoktur. Bu nedenle de bütün bunlarla nitelenebilir.

لا تبقى الكمية المعينة، وأيضاً إذا اقتصر على أن الجسم قابلٌ للكم المتصل وزواله جاز أن يقال: ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا تثبت الهيولى فما ذكره ليس جواباً للسؤال.

[١١٨٧] وجوابه الحق أن قولنا: الجسم قابلٌ للاتصال، ليس معناه أن شخصاً من الجسم باقياً على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصالٌ واحدٌ تارةً واتصالان آخران تارةً أخرى فإنه غير معقول كما ترى؛ وكيف يكون الواحد بالشخص واحداً تارةً واثنين أخرى بل مرادنا أن ثمة أمراً يستحفظ الماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في الأحوال الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه، وتتوارد عليه الهويات الشخصية فتارةً تكون معه هوية واحدة اتصالية وتارةً هويتان أو أكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال، و هو مغايرٌ للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فإنّا نعلم بالضرورة أن الماء الذي في الجرّة على تقدير كونه واحداً متصلاً في نفسه إذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل أصلاً حتى صار شخص واحد أشخاصاً متعددة أي زال شخص كان متصلاً اتصالاً وحدانياً وحصلت أشخاص هي متصلاتٌ متعددة لم تكن موجودةً في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير، وثمة أمر باقٍ في الحالين هو معروضٌ تارةً لاتصالٍ واحد وتارةً لاتصالات متعددة، و الدليل على أن ثمة أمراً باقياً هو أنه ليس نسبة هذه الأشخاص التي في الكيزان إلى ذلك الشخص الذي كان في الجرّة كنسبة سائر الأشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرّة، ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء آخر بل بانتفاء الأجزاء بالمرة لما كان الأمر كذلك بل كانت نسبة هذه الأشخاص كنسبة سائر المياه، ولا شك أن الجوهر المتصل الوحداني ليس باقياً فالباقي جوهرٌ آخر يجب أن لا يكون في نفسه متصلاً ولا منفصلاً ولا واحداً ولا كثيراً كما مرّ حتى يمكن اتصافه بهذه

Öyleyse ortaya çıktı ki bitişik cevher eğer kendi başına var olsaydı parçalamak, onu bütünüyle yok etmek olurdu. Yazarın heyûlânın ispatı hakkında takrîr ettiği bu delil, ayrıklık yoludur. Sonra yazar, etkilenme yolunu anlatmaya başladı ve şöyle dedi:

[1188] *Uyarı:* Heyûlâyı ispat etmek için *bazen şöyle demişlerdir: Cismin bir kuvvesi bir de fiili vardır.* Zira her cisim, cisim olması bakımından bilfiil mevcut iken pek çok araza istidatlı olması bakımından kuvveyle nitelenir. *Basît ise böyle olmaz.* Çünkü bir, bir olması bakımından kuvve ve fiili gerektirmez, zira kuvve ve fiilin birde biraraya gelmesi imkânsızdır.

[1189] Bu delil şöyle reddedilir: Birin, kuvve ve fiille nitelenmesi, iki şeye nispetledir. Halbuki imkânsız olan, kuvve ve fiilin bir şeye nispetle bir araya gelmesidir. Nitekim heyûlâ bilfiil mevcuttur ve farklı sûretleri kabul eder. Dolayısıyla o, bir kısım sûretler söz konusu olduğunda kesinlikle bilkuvvedir.

[1190] *Bazen onlar* heyûlânın ispatı hususunda hakiki *genleşme ve yoğunlaşmadan yardım almışlardır.* Buna göre cisimde kendinin bir miktarı bulunmayan ve bu nedenle muhtelif miktarları kabul edebileceği düşünülebilen bir şey bulunmadığında ona bir şey eklenmeden ve ondan bir şey ayrılmadan onun hacminin artması ve azalması imkânsızdır. Bunun cevabı şudur: Cisimsel sûret, her ne kadar varlık ve düşüncede miktarı gerektirse de, özel bir miktarı gerektirmez. Dolayısıyla o, sözü edilen muhtelif miktarları almaya kâbildir. Bu durumda başka bir şeyin varlığı sübût bulmaz. Onlar bazen *oluş ve bozuluştan* da yardım almışlardır. Zira oluş ve bozuşluşta bir sûreti çıkarıp diğerini giyen bir şey olmalıdır. İşte bu şey, heyûlâdır. Bunun yanlışlığı açıktır. Zira oluş ve bozuluşta değişen şey, türsel sûrettir. Bu sûreti çıkarıp giyerek kabul eden şey ise cisimsel sûrettir. Ayrıca biz diyoruz ki yardım alınan bu şeylerin varlığı, heyûlânın varlığına dayalıdır. Dolayısıyla da bunlardan yardım almak, kısırdöngüdür.

[1191] *Heyûlânın reddi hususunda* kelâmcıların *güvenilir* kabul ettiği *delil şudur:* Var olduğu kabul edildiği takdirde *heyûlâ, ya mekânda bulunacaktır ya da mekânda bulunmayacaktır. Şayet* heyûlâ mekânda bulunuyorsa *ya kendi başına bulunuyordur ya da böyle değildir. Kendi başına bulunması halinde cisimdir.* Çünkü kendi başına mekânı bulunan şeyin,

الأمور كلها فظهر من ذلك أن الجوهر المتصل لو كان قائماً بذاته لكان التفريق إعداماً له بالكلية. وهذا الذي قرّره في إثبات الهيولى هو مسلك الانفصال، ثم شرع في مسلك الانفعال فقال:

[١١٨٨] تنبيه، وربما قالوا في إثبات الهيولى: الجسم له قوة وفعل وذلك لأن كل جسم فهو من حيث جسميته موجودٌ بالفعل ومن حيث أنه مستعدٌّ لأعراض كثيرة متصف بالقوة، والبسيط لا يكون كذلك لأن الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوةً وفعلاً لامتناع اجتماعهما فيه.

[١١٨٩] وهو مردودٌ لجواز أن يتصف الواحد بهما بالنسبة إلى شيئين؛ إنما الممتنع اجتماعها بالنسبة إلى شيءٍ واحد، ألا ترى أن الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعاً.

[١١٩٠] وربما استعانوا في إثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فإنه إذا لم يكن في الجسم أمر غير متقدّر بذاته حتى يتصوّر قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمار شيء إليه وانفصاله عنه، وجوابه أن الصورة الجسمية وإن كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار إلا أنها لا تستلزم مقداراً مخصوصاً فجاز أن تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود أمر آخر والكون والفساد أي وربما استعانوا بهما أيضاً إذ لا بد فيهما من أمرٍ يخلع صورة ويلبس أخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لأن المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز أن يكون القابل لها خلعاً ولبساً هو الصورة الجسمية؛ على أنّا نقول: وجود هذه الأمور التي استعين بها مبنيٌّ على وجود الهيولى فيلزم الدور.

[١١٩١] والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى أنها على تقدير وجودها إما أن يكون لها حصول في الحيز أو لا يكون فإن كان لها حصول فيه فإما أن يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال فجسم أي فالهيولى جسم لأن المتحيز

yönlerde uzanan bir cevher olması gerekir. Cismin de bundan başka bir anlamı yoktur. Yine o takdirde cisimsel sûret, heyûlânın mislidir. Nasıl olur da o, heyûlâya yerleşebilir. Yine heyûlâ bir mahalle muhtaç olursa teselsül gerekir, aksi halde cisimlik sûretinin mahalle ihtiyacı kalmaz, zira onun mislidir. *Heyûlâ* kendiliğinden değil de cisimlik sûretine tâbi olduğu için mekânda bulunduğu takdirde *cisimlik sûretine yerleşen* ve mekânlılıkta onu izleyen *bir sıfat* olup sizin iddia ettiğiniz gibi cisimlik sûretinin mahalli olan bir cevher değildir. *Aksi halde* yani heyûlâ gerek kendiliğinden gerek cisimlik sûretini izlemesi nedeniyle bir mekânda bulunuşa sahip değilse *cisimlik sûreti* onu niteleyecek bir şekilde *ona özgü olmaz. Çünkü* hiçbir şekilde mekânı bulunmayan şey, *salt aklî bir şeydir* ve onun kesinlikle herhangi bir mekânla ilişkisi ve herhangi bir mekâna özgülüğü yoktur. Nasıl olur da kendiliğinde mekânlı olan cisimlik sûretinin ona yerleştiği düşünülebilir!

[1192] Bazen buna şöyle cevap verilir: Biz, heyûlânın cisimlik sûretini izlemesinden dolayı mekânlı olduğunda cisimlik sûretinin sıfatı olacağını kabul etmiyoruz. Zira şeyin tâbilik yoluyla mekâna yerleşmesi, bazen cisimlere yerleşen arazlarda olduğu gibi başkasına yerleşmesiyle olurken bazen de başkasının ona yerleşmesiyle olur. Dolayısıyla heyûlânın mekânlılığının müstakil olmaması, onun mekânda bulunuşunun cisimlik sûretine yerleşmesi yoluyla olmasını gerektirmez, aksine onun mekânda oluşu, cisimselliğin ona yerleşmesi şartına bağlı olabilir. Bu durumda heyûlâ cisimlik sûretiyle nitelenecek ve onu sıfatı olmayacaktır.

[1193] Heyûlânın reddi ve cismin heyûlâdan bileşmesinin iptali hakkında *bazen şöyle denir: Eğer cisim,* sizin söylediğiniz gibi *iki parçadan bileşik olsaydı cismi düşündüğümüzde bu iki parçayı da düşünmemiz gerekirdi* ve iki parçadan birinin cisme sübûtu için burhâna ihtiyaç duyulmazdı. *Oysa ardbitişen yanlıştır.* Çünkü biz, heyûlâyı düşünmeden cismi düşünüyoruz ve heyûlânın ispatı için burhâna ihtiyaç duyuyoruz. *Bunun cevabı, cismin hakikatinin düşünüldüğünün men edilmesidir.* Yani sizin söylediğiniz, ancak cismin hakikati künhüyle düşünüldüğünde gerekli olur. Oysa bunu men ediyoruz.

Sekizinci Maksat: Filozofların Heyûlânın Varlığı Üzerine Kurduğu Uzantılar

[1194] *Birinci uzantı, her cismin heyûlâsının olduğunun ispatıdır.* Bu ispata ihtiyaç duyulmuştur *çünkü* heyûlânın ispatı hakkında güvenilen *o hüccet* yani ayrılıklık yolu,

بالذات لا بد أن يكون جوهراً ممتداً في الجهات ولا معنى للجسم إلا ذلك، وأيضاً فالصورة الجسمية حينئذٍ مثل لها فكيف تحلّ فيها، وأيضاً إن احتاجت الهيولى إلى محل لزم التسلسل وإلا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لأنها مثلها أو لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى حينئذٍ صفة حالّة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محلٌّ لها كما هو مطلوبكم وإلا أي وإن لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالاً ولا تبعاً فلا تختص الجسمية بها اختصاصاً ناعتاً لها لأنه أي لأن ما لا تحيز له أصلاً أمرٌ معقولٌ محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيزٍ قطعاً فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه.

[١١٩٢] وقد يجاب بأنا لا نسلم أنها لو كانت متحيزةً بالتبعية لكانت صفةً للجسمية فإن تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الأعراض الحالّة في الأجسام، وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال أن يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز أن يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفةً بها لا صفةً لها.

[١١٩٣] وقد يقال في نفي الهيولى وإبطال تركّب الجسم منها: لو كان الجسم مركّباً من جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج في ثبوت شيءٍ منهما له إلى برهان، و اللازم باطل فإنّا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج في إثباتها إلى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعني أن ما ذكرتم إنما يلزم إذا كانت حقيقة الجسم معقولةً بالكنه وهو ممنوع.

المقصد الثامن في تفريعات لهم على وجود الهيولى

[١١٩٤] أحدها؛ إثبات الهيولى لكل جسم وإنما احتج إلى هذا الإثبات إذ تلك الحجة التي هي المعوّل عليها في إثباتها أعني مسلك الانفصال

yukarıda öğrendiğin üzere, *ancak* unsurlardan oluşan cisimler gibi *bilfiil bitişiklik ve ayrıklığı kabul eden cisimlerin heyûlâsı olduğunu ispatlar. Belki bazı cisimler, bilfiil bitişik ve ayrıklığı kabul etmezler. Mesela* filozofların görüşüne göre *feleklerin cisimleri böyledir.* Dolayısıyla böylesi cisimlerde heyûlâyı ispat için başka bir açıklama yapılmalıdır.

[1195] *Bu bağlamda İbn Sînâ şöyle demiştir: Bitişikliğin* yani kendinde bitişik olan cisimlik sûretinin *doğası, bütün* cisimler *için tek bir* türsel doğadır. Çünkü cisimlik, başka bir cisimlikten farklılaştığında bunun nedeni, şunun sıcak, ötekinin soğuk olması yahut şunun unsursal bir doğaya, ötekinin feleksel bir doğaya sahip olması vb. cisimliğe dışardan eklenen durumlardır. Zira cisimlik, dışta var olan bir şeydir. Söz gelişi feleksel doğa da başka bir mevcuttur. Bu doğa varlıkta kendisinden ayrışan cisimlik doğasına eklenmiştir. Ama miktar böyle değildir. Çünkü miktar, belirsiz bir şeydir ve mesela çizgi veya yüzey olmak sûretiyle zâtî fasıllarla türlere ayrılmadıkça dışta var olmaz. Fasıllarla değil de haricî şeylerle farklılaşan her şey ise türsel bir doğadır. Türsel doğanın gereği ise değişmez. Cisimlik sûretinden ibaret olan bitişikliğin, unsursal cisimlere yerleştiği için onlarda bulunan *maddeye muhtaçlığı ortaya çıktığına göre onun* herhangi bir cisimde *kendi başına kâim olması imkânsızdır. Aksi halde* yani onun kendi başına kâim olması imkânsız olmayıp da mesela felekte kendi başına kâimse o cevherî bitişiklik *hadd-i zâtında mahalden müstağni demektir. Mahalden müstağni olan şey ise* kesinlikle *mahalle yerleşmez. Özetle tek bir* türsel *hakikatin gerekleri* ve iktiza ettiği durumlar *değişmez ki bazen kendi başına bazen de başkasıyla kâim olsun. Nitekim tek bir hakikat bazen cevher bazen de araz olmaz.* Yani hakikatlerin dönüşmesi imkânsız olduğu gibi bir hakikatin gereklerinin değişmesi de imkânsızdır. Zira bu, o hakikatin o hakikat olmayıp başka bir hakikat olmasını gerektirir.

[1196] *Cevap, cisimsel bitişikliğin birliğini men etmektir.* Yani cisimlik tabiatı, tek bir türsel tabiattır iddiasını kabul etmiyoruz. *Bu, ispatı mümkün olmayan şeylerdendir.* Zira sizin söylediğiniz "cisimlik tabiatının, kendisi dışındaki şeylerle farklılaşmasını" kabul ediyoruz fakat onun farklılığının dış şeylerle sınırlı olduğunu men ediyoruz. Kuşkusuz mutlak olarak cisimlik tabiatı, tıpkı miktar gibi, belirsiz bir şeydir. Dolayısıyla cisimlik tabiatının, ancak

كما عرفت **لا تثبتها إلا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل** كالعنصريات **ولعل بعض الأجسام لا يقبلهما كالفلكيات** على رأيهم فلا بد لإثبات الهيولى فيها من بيانٍ آخر.

[١١٩٥] **فقال ابن سينا: طبيعة الاتصال** أي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها **للجميع** أي لجميع الأجسام طبيعة **واحدة** نوعية لأن جسمية إذا خالفت جسمية أخرى كان ذلك لأجل أن هذه حارّة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية إلى غير ذلك من الأمور التي تلحق الجسمية من خارج فإن الجسمية أمرٌ موجودٌ في الخارج والطبيعة الفلكية مثلاً موجودٌ آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج إلى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار فإنه أمرٌ مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بأن يكون خطّاً أو سطحاً مثلاً، وكل ما كان اختلافه بالخارجات دون الفصول كان طبيعة نوعية، ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف **فإذا ثبت احتياجه** أي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية **إلى المادة** في الأجسام العنصرية لكونه حالاًّ فيها **امتنع قيامه بنفسه** في شيءٍ من الأجسام **وإلا** أي وإن لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلاً **كان** ذلك الاتصال الجوهري **في حد ذاته غنياً عن المحل والغني عن المحل لا يحلّ فيه** أصلاً. **وبالجملة فالحقيقة الواحدة** النوعية **لا تختلف لوازمها** ومقتضياتها **فتكون** بالنصب على أنه جواب النفي **قائمة بذاتها تارةً وبالغير أخرى كما لا تكون جوهراً مرة وعرضاً أخرى** أي كما أن انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه أن لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة أخرى.

[١١٩٦] **والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي** أي لا نسلم أن الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية **وذلك مما لا سبيل إلى إثباته** فإن ما ذكرتموه من اختلافها بالأمور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فإن الطبيعة الجسمية مطلقاً أمرٌ مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها إلا بأن يتنوع

kendisini kâim kılan fasıllarla türlere ayrılarak var olduğu düşünülebilir. Türlere ayrıldıktan sonra da ona kendisi dışındaki şeyler eklenir. Öyleyse niçin onun böyle olmadığını söylediniz! Cisimsel bitişikliğin tek bir türsel hakikat *olduğu kabul edilse bile* onun bazen maddeyle bazen de kendi başına kâim olması mümkündür. Bunda hiçbir mahzur yoktur, çünkü *bazen şey ne zâtı nedeniyle* bir mahalle *muhtaç olur ne de zâtı nedeniyle* mekândan *müstağni olur, aksine bu ikisinden her biri ona bir illetten dolayı ilişir.* Bu nedenle bir şeyden zâtı nedeniyle müstağni olan şeyin, o şeye yerleşmiş olması gerekmez.

[1197] Bunun şöyle reddedilmesi mümkündür: Zâtî muhtaçlık ile zâtî müstağnilik arasında vasıta yoktur. Çünkü şey, ya zâtı nedeniyle bir mahalle muhtaçtır ya da değildir. Zâtı nedeniyle bir mahalle muhtaç olmadığına göre zâtı nedeniyle mahalden müstağnidir. Çünkü müstağniliğin anlamı, muhtaç olmamaktan ibarettir. Zâtı nedeniyle bir mahalden müstağni olanın ise o mahalle yerleşmesi imkânsızdır.

[1198] "Söz gelişi canlılık, tek bir tabiattır ama onun gerekleri ve iktiza ettiği şeyler farklıdır, bu nedenle atta gerektirmediği şeyi, insanda gerektirir" denilerek *cinslik tabiatıyla yapılan nakza gelince onun cevabını öğrenmiştin.* Zira orada şuna dikkatini çekmiştik: Cins belirsiz bir şey olup ancak onu belirginleştiren bir fasıl sayesinde belirli hale geldikten sonra varlık kazanır. Cins ve fasıl, dış dünyada yaratılış ve varlıkta birdirler. O halde cinslik tabiatı, dışta, türlere ayıran fasılları nedeniyle muhtelif hakikatlerdir. Dolayısıyla o tabiat, türsel tabiatın aksine gerektirme ve gereklerde farklılaşabilir. Oysa türsel tabiat böyle değildir. Zira türsel tabiat, belirgin bir hakikat olup onun gereklerinin farklılaşması düşünülemez.

[1199] *İkinci* uzantı: *Heyûlâ sûretsiz olamaz* yani mutlak olarak cisimlik sûretinden yoksun bir şekilde var olamaz. Bunun *bir kısım gerekçeleri vardır. Birincisi:* Sûretten faraza *soyutlanmış heyûlâya ya işaret edilebilir ki bu durumda* heyûlâ *bir cisim veya bir cisimde* yerleşmiş bir şey *olacaktır. Zira cevher-i fert imkânsızdır.* Bunun nedeni şudur: Heyûlâ, konum sahibi olduğunda yani duyusal işareti kabul ettiğinde şayet bütün yönlerde bölünürse bir cisim yani cisimsel bir sûret olacaktır, zira daha önce geçtiği gibi o, ilk bakışta cisimdir. Şayet heyûlâ kesinlikle bölünmezse cevher-i fert olacaktır. Heyûlâ sadece bir veya iki yönde bölünürse çizgi veya yüzey olacaktır. Bu çizgi ve yüzey bir cevher olamaz çünkü cevhersel olan çizgi ve yüzey, daha önce öğrendiğin gibi, cevher-i fert hükmündedir. Aksine söz konusu çizgi veya yüzey bir araz olacaktır. Bu takdirde de heyûlâ,

بفصول مقوّمة لها، وبعد تنوعها تنضم إليها أمور خارجة عنها فلم قلتم: إنها ليست كذلك، **وإن سلم** أن الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية **فقد** يجوز أن يقوم بالمادة تارةً ويقوم بنفسه أخرى ولا محذور في ذلك إذ قد **لا يكون الشيء محتاجاً لذاته** إلى محل **ولا غنياً لذاته** عنه **بل يعرض كل منهما له عن علة** فلا يلزم أن يكون الغني بذاته عن شيء حالاًّ فيه.

[١١٩٧] ويمكن أن يدفع هذا بأنه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فإن الشيء إما أن يكون لذاته محتاجاً إلى محل أو لا، وإذا لم يكن محتاجاً إليه لذاته كان مستغنياً عنه في حد ذاته إذا لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة، والمستغني في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه.

[١١٩٨] **وأما النقض بالطبيعة الجنسية** بأن يقال: الحيوانية مثلاً طبيعة واحدة مع أن لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضي في الإنسان ما لا تقتضيه في الفرس **فقد عرفت جوابه** حيث نبّهناك على أن الجنس أمر مبهم لا يدخل في الوجود إلا بعد تحصله بفصلٍ يعينه، وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقيقة مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فإنها حقيقةٌ متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها.

[١١٩٩] **ثانيها** أي ثاني تفريعات الهيولى **أن الهيولى لا تخلو عن الصورة** أي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقاً وذلك **لوجوه؛ الأول الهيولى المجردة** بالفرض عن الصورة **إما إليها إشارة فتكون** الهيولى حينئذٍ **جسماً أو** أمراً حالاًّ **في جسم لامتناع الجوهر الفرد** وذلك لأنها إذا كانت ذات وضع أي قابلة للإشارة الحسية فإن انقسمت في جميع الجهات كانت جسماً أي صورة جسمية لأنها الجسم في بادئ النظر كما مرّ، وإن لم تنقسم أصلاً كانت جوهراً فرداً، وإن انقسمت في جهةٍ واحدة أو في جهتين فقط كانت خطّاً أو سطحاً لا جوهريا لأنهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضياً فتكون الهيولى حينئذٍ

cisimlik sûretinin mahalli değil, cisme yerleşen bir şey olur. Oysa bu, çelişkidir. *Aksi halde* heyûlâ gerek asaleten gerekse bir şeye tâbilikle mekânlı olmadığı için duyusal işareti kabul etmezse hiç kuşkusuz cisimlik sûretini kabul eder, çünkü cisimlerin heyûlâsı hakkında konuşuyoruz. Bu durumda cisimlik *sûreti onda meydana geldiğinde o, ya bütün mekânlarda ve belirlenimlerde* cisimlik sûretiyle birlikte meydana gelir *ya da hiçbirinde meydana gelmez ya da sadece bir kısmında meydana gelir. Her üç kısım da yanlıştır. İlk ikisinin yanlışlığı zorunludur.* Çünkü kendisine yerleşen cisimliğe eklenen heyûlâ, bir cisimdir. Her cismin ise bir mekânı olmak durumundadır. Tek bir cismin bir zamanda iki veya daha çok mekânda bulunması mümkün değildir. *Sonuncu şık da yanlıştır. Çünkü* heyûlâyı meydana geldiği söz konusu bir kısım mekâna *tahsis eden bir şey yoktur.* Zira o takdirde heyûlânın bütün mekânlara nispeti eşittir. Yine cisimlik sûretinin nispeti de böyledir. Çünkü cisimlik sûreti, belirli değil, herhangi bir mekânı gerektirir.

[1200] *Eğer şöyle denirse: Belki türsel sûret,* cisimlik sûretinin heyûlâya yerleşmesiyle birlikte heyûlâya yerleşir. Dolayısıyla o, *heyûlâyı* belirli bir mekâna *tahsis eder. Yine* sizin söylediğiniz, *toprağın* ve diğer tümel unsurların *belirli bir parçası ve bu parçanın,* belirli bir mekânda bulunmasını gerektiren *herhangi bir tahsis edici olmadan kendi* belirli *mekânında bulunmasıyla nakz olur.* Zira tümel unsurun parçalarının, mekânının parçalarına nispeti eşittir ama bununla birlikte onun parçalarından her biri, belirli bir mekânda meydana gelmektedir.

[1201] *Biz şöyle deriz: Türsel sûret,* her ne kadar tümel bir yer belirlese de *onun bütünün mekânının parçalarının tamamına nispeti birdir. Dolayısıyla söz konusu olan şey,* bütünün mekânının parçaları arasında *onun kendi* belirli *mekânına tahsisidir.* Buna göre o türsel sûretle birlikte cisimleşmiş heyûlâ ya söz konusu parçaların her birinde meydana gelir, ya bir kısmında meydana gelir ya da hiçbirinde meydana gelmez. Bu şıkların tamamı yanlıştır. Bazen şöyle denir: Heyûlâya başka bir sûret veya bir durum eşlik edip onu, tümel mekânın parçalarından birine tahsis eder. Yine bazen soyut heyûlâ, tümel bir unsurun heyûlâsı olur. Bu durumda tahsis için türsel sûretten başka bir şeye ihtiyaç kalmaz.

[1202] Eğer "bu takdirde sözü, o unsurun parçalarının kendi tikel mekânlarına tahsis edilmesine taşırız" dersen ben şöyle derim: O unsurdaki parçalar varsayımsal olup dışta mevcut değildir, bu nedenle de

أمراً حالاًّ في الجسم لا محلاًّ للصورة الجسمية. هذا خلف وإلا أي وإن لم تكن إليها إشارة بأن لا تكون متحيزة لا أصالة ولا تبعاً، ولا شك أنها قابلة للصورة الجسمية إذ الكلام في هيولى الأجسام فإذا حصلت فيها الصورة الجسمية فإما أن تحصل معها في جميع الأحياز والمظاهر أو لا تحصل في شيءٍ منها أو تحصل في بعضها دون بعض، و الأقسام الثلاثة باطلة فالأولان باطلان ضرورةً لأن الهيولى المنضمة إلى الجسمية الحالّة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز، ولا يمكن أن يكون جسم واحد في زمانٍ واحد في مكانين أو أكثر، والأخير باطلٌ لعدم المخصص بالنسبة إلى ذلك البعض لأن الهيولى على ذلك التقدير نسبتها إلى جميع الأحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فإنها تقتضي حيزاً مطلقاً لا معيناً.

[١٢٠٠] فإن قيل: لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي تخصصها بحيزٍ معين، وأيضاً ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الأرض ومن سائر العناصر الكلية واختصاصه بحيزه المعين بلا مخصصٍ يقتضيه فإن نسبة أجزاء العنصر الكلي إلى أجزاء حيزه على السواء مع أن كل واحدٍ من أجزائه حاصلٌ في حيزٍ معين.

[١٢٠١] قلنا: الصورة النوعية وإن عينت موضعاً كلياً لكن نسبتها إلى جميع أجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيزه المعين من أجزاء حيز الكل فإن الهيولى المجسمة مع تلك الصورة النوعية إما أن تحصل في كل واحدٍ من تلك الأجزاء أو في بعضها أو لا تحصل في شيءٍ منها والكل باطل. وقد يقال: جاز أن يقارن الهيولى صورة أخرى أو حالة من الأحوال تعين لها بعض أجزاء المكان الكلي، وأيضاً قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص إلى غير الصورة النوعية.

[١٢٠٢] فإن قلت: ننقل الكلام إلى اختصاص أجزاء ذلك العنصر بأمكنتها الجزئية. قلنا: تلك الأجزاء مفروضةٌ فيه لا موجودة في الخارج فلا

bir mekânı gerektirmez. Yine orada parçaları belirli bir konuma tahsis eden bir durum varsayılabilir. *Toprak parçası,* bulunduğu özel *mekânına özgü olmuştur, çünkü onun maddesi bu* toprak *sûretinden önce başka bir sûrete sahipti. Bu sûret* o parçayı *o mekâna tahsis etti yahut başka bir mekâna tahsis etti de* o parça *doğrudan bu mekândan o mekâna intikal etti.*

[1203] Özetle sözü edilen toprak parçasını belirli mekânına tahsis eden şey, onun maddesinde meydana gelmiş olan önceki konumdur. Bu konum, ya o mekândayken veya başka bir mekândayken onun maddesinde önceki bir sûret sebebiyle meydana gelmiştir. Başka bir mekândayken meydana gelmişse o parça, toprak sûretinin oluşumundan sonra en kısa yoldan kendi mekânına taşınmıştır. Sözü edilen önceki sûret de üçüncü bir sûretle öncelenmiştir ve bu, filozofların düşündüğü gibi, böyle sonsuza dek gider.

[1204] İstidlâlin bu versiyonunun *cevabı şudur: Bu, Kâdir-i Muhtâr'ın olmadığı ve* belirli mekâna *tahsis eden şeyin sûret* ve onu izleyen konumlar *olduğu görüşünün bir uzantısıdır.* Fakat biz şöyle diyoruz: Cisimlik sûreti, heyûlâya yerleştiğinde cisimlik sûretini heyûlâda var eden Fâil-i Muhtâr'ın iradesi nedeniyle belirli bir mekâna özgü olur.

[1205] *İkinci* gerekçe: Heyûlâdan ibaret olan *soyutun bir fiil ve kabulü bulunmak durumundadır.* Yani heyûlâ sûretten soyulacak olsa onun bu soyutluğu halinde bilfiil bir varlığı veya sûreti kabule bir istidadı olurdu. Böylece ortaya çıkmaktadır ki zâtı bir olan şeyin aynı anda kuvve ve fiille nitelenmesi imkânsızdır. Şu halde soyut maddenin sûretle birlikte olması gerekir. Oysa bu, bir çelişkidir.

[1206] *Üçüncü* gerekçe: Bir cismin heyûlâsı, sûretinden soyutlanabilseydi cisim mesela iki parçaya bölündükten sonra da soyutlanabilirdi. Bu takdirde şöyle deriz: *Parçanın* maddesi *ve bütünün maddesi* beraberce *soyutlanırsa eğer bu ikisi,* bütünün maddesinin parçanın maddesinden fazla olmaması şeklinde *birseler bu durumda şey başkasıyla birlikte iken onunla birlikte değil, kendisi gibi olur.* Oysa bu, imkânsızdır. *Aksi halde* yani bir olmamaları durumunda iki parçanın maddesinden oluşan *toplam* yani bütünün maddesi, parçanın maddesinden *fazla olacaktır. Dolayısıyla orada*

تقتضي مكاناً، وأيضاً جاز أن يفرض هناك حالة مخصصة للأجزاء بوضعٍ معين **والجزء من الأرض إنما اختصّ بحيزه** المعين الذي هو فيه **لكون مادته قبل تلك الصورة** الأرضية كانت **لها صورة** أخرى **مخصصة** لذلك الجزء **بذلك الحيز أو** مخصصة له **بحيزٍ آخر انتقل** ذلك الجزء **منه بالاستقامة إلى ذلك الحيز**.

[١٢٠٣] والحاصل أن مخصص ذلك الجزء من الأرض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة إما في ذلك الحيز أو في حيزٍ آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الأرضية منه إلى حيزه على أقرب الطرق، وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم.

[١٢٠٤] **والجواب** عن هذا الوجه من الاستدلال **أنه فرع عدم القادر المختار وأنه لا مخصص** بالحيز المعين **إلا الصورة** وما يتبعها من الأوضاع، لكنا نقول: إن الجسمية إذا حلّت في الهيولى تخصصت بحيزٍ معينٍ لإرادة الفاعل المختار الذي أوجد الجسمية فيها باختياره.

[١٢٠٥] الوجه **الثاني أنه يلزم له** أي للمجرد الذي هو الهيولى **فعلٌ وقبول** يعني أن الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجودٌ بالفعل واستعدادٌ لقبول الصورة، وقد تبين أن الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يتصف بالقوة والفعل معاً فوجب أن تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة؛ هذا خلف.

[١٢٠٦] الوجه **الثالث** لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه إلى جزئين مثلاً وحينئذٍ نقول: **مادة الجزء و** مادة **الكل إن تجردتا** معاً **فإن كانتا واحدة** بأن لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء **فالشيء مع غيره كهو لا معه** وذلك محال **وإلا** أي وإن لم يكونا واحدة **كان المجموع** المركّب من مادتي الجزئين أعني مادة الكل **زائداً** على مادة الجزء **فثم مقدار**

maddenin fazlalık ve eksiklikle nitelenmesini sağlayan *bir miktar ve sûret vardır.* Bu sûret, cisimlik sûretidir, çünkü yönlerde uzanan cevher, cisimlik sûretidir. *Nitekim bu, daha önce geçmişti.* Şu halde heyûlâ soyut olamaz.

[1207] *Bu iki gerekçedeki* bozukluğu *öğrenmiştin.* İkincideki bozukluğun nedeni, bir şeyin iki şeye nispetle kuvve ve fiille nitelenebilmesidir. Üçüncüdekinin nedeni ise şudur: Heyûlâ kendinde eşitlik, fazlalık ve eksiklikle nitelenmez. Bu niteliklerle ancak cisimsel sûretle birleştiği durumda nitelenir. *Dolayısıyla bunları tekrar etmiyoruz.*

[1208] Ayrıntıların *üçüncüsü:* Cisimlik *sûreti* de *heyûlâsız olamaz. Bunun* üç *gerekçesi vardır. Birincisi: Eğer heyûlâsız bir sûret farz etseydik* bu sûret, ya işaret edilebilir ya da işaret edilemez olurdu. *Şayet işaret edilebilir olsaydı* işaret edilebilir olan bu şey, bütün yönlerde *sonlu olurdu.* Zira boyutlar sonludur. Yine özel bir *şekle sahip olurdu.* Çünkü şekil, daha önce öğrendiğin gibi, bir ya da daha çok sonun kuşattığı bir şeyin kuşattıkları yön bakımından hey'etidir. Sonlu olan her şey de şekil sahibi olmayı gerektirir. Soyut sûrete ait olan bu şekil ise *ya cisimlik sûretinin kendisinden* ve onun gereklerinden *kaynaklanır ya da böyle olmaz. Cisimlik sûretinin kendisinden* ve gereklerinden *kaynaklanması durumunda bütün cisimler* özel bir miktara ilişen *o şekle sahip* olmak zorundadır. Çünkü bütün cisimler onu gerektiren cisimsellikte ortaktırlar. *Bu takdirde bütün ve parça* söz konusu özel şekilde ve miktarda *eşit olurlar.* Oysa bu, imkânsızdır. *Böyle olmaması* ve cisimsel sûretin kendisinden değil başka bir sebepten kaynaklanması *durumunda ise* soyut sûret, *o şekilden başka* ve ondan farklı şekilleri *kabul edecektir. Bu* başka bir şekli kabul etme *ise ancak ayrılma ve birleşmeyle olur. Dolayısıyla sûret heyûlâ olmaksızın ayrılma ve birleşmeyi kabul edebilecektir. Oysa biz bunu* daha önce birleşme ve ayrılmayı kabul eden şey, heyûlâ ile birlikte bulunmak zorundadır diyerek *çürütmüştük.* Soyut sûret *işaret edilebilir değilse cisimsel bir sûret değildir. Çünkü cisimlik sûreti,* yönlerde uzanan ve gerek zihinde gerek dışta arazî uzanımı gerektiren *bu* cevherî *uzanımdan ibarettir.* Bu uzanımın *herhangi bir mekân ve işaret olmaksızın düşünülmesi imkânsızdır. Yine* soyut sûret, işareti kabul etmediği takdirde kesinlikle hiçbir mekânla ilgisi bulunmayan *saf aklî bir şey olacaktır. Bu durumda* tıpkı diğer soyutlar gibi *onun* da mekânlı olan *maddeyle* -tâbi olarak bile olsa- *birlikteliği imkânsız olur.*

باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لأن الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية كما مرّ فلا تكون الهيولى مجردة.

[١٢٠٧] وقد عرفت ما فيهما أي في هذين الوجهين من الفساد؛ أما في الثاني فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة إلى شيئين، وأما في الثالث فلأن الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان إنما تتصف بهذه الأوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية فلا نكررهما.

[١٢٠٨] ثالثها أي ثالث التفاريع أن الصورة الجسمية أيضاً لا تخلو عن الهيولى لوجوهٍ ثلاثة؛ الأول لو فرضنا صورة بلا هيولى لكانت إما مشاراً إليها أو غير مشار إليها فإن كانت مشاراً إليها كان ذلك المشار إليه متناهياً في جميع الجهات لتناهي الأبعاد و كان أيضاً مشكلاً بشكلٍ مخصوص لأن الشكل كما عرفت هيئة شيءٍ تحيط به نهايةٌ واحدة أو أكثر من جهة إحاطتها به فكل شيءٍ متناهٍ يلزمه أن يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة إما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب أن يكون له ذلك الشكل العارض لمقدارٍ مخصوص لاشتراك الأجسام كلها في الجسمية المقتضية له فيتساوى حينئذٍ الكل والجزء في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال أو لا لنفس الجسمية بل لسببٍ آخر فتكون الصورة المجردة قابلةً لغيره أي لغير ذلك الشكل من الأشكال المخالفة له، وما هو أي ليس قبول شكل آخر إلا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلةٌ للفصل والوصل وقد أبطلناه بما مرّ من أن القابل لهما لا بد أن يكون مقارناً للهيولى وإن كانت الصورة المجردة غير مشار إليها فليست صورة جسمية لأن الصورة الجسمية ليست عبارة إلا عن هذا الامتداد الجوهري الممتد في الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهناً وخارجاً ويمتنع أن يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا إشارة وأيضاً فتكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للإشارة أمراً عقلياً محضاً لا تعلق له بحيزٍ أصلاً فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة ولو تبعاً كسائر المجردات.

[1209] Bil ki bu istidlâl "eğer sûret soyut olsaydı sonlu ve şekilli olurdu. Bu şekil ise ya sadece cisimsellikten ya da başka bir sebepten kaynaklanır" diyerek tamamlanır. Soyut sûretin işareti kabul edip etmemesine değinmeye gerek yoktur. Aksine "işareti ya kabul eder ya da kabul etmez" yinelemesi [terdîd], *el-Mülahhas*'ta şu şekilde müstakil bir delil yapılmıştır: Ayrık sûret, şayet işareti kabul ederse kaçınılmaz olarak bir yönde bulunur ve bir maddeye sahip olur; işareti kabul etmezse bu durumda maddî durumda iken kendisine işaret edilebilen sûretten başkadır.

[1210] *Şöyle denemez:* Siz dediniz ki ortak cisimlik sûreti belirli bir miktardaki özel bir şekli tek başına gerektirdiğinde cisimler eşit olmak zorundadır. Hatta parça ve bütün, o şekle aynı miktarda sahip olur. Oysa *bu, felekle nakz edilir. Çünkü feleğin şekli,* türsel sûretinden ibaret olan *zâtının gereğidir. Onun parçası da* o türsel sûrette *bütünü gibidir. Ama parça ve bütünün,* özel *miktar ve şekilde eşit olmaları gerekmez* aksine bu, mümkün değildir. Zira dışmerkezli felekler ve episikller, külli feleklerin parçalarıdır ve her ne kadar küresel şekilde onlara eşit olsalar da miktarda eşitlik imkânsızdır.

[1211] *Çünkü biz şöyle diyoruz: Eğer feleğin parçasına eklenen engel bulunmasaydı onun parçasının şekli* ve miktarı *bütünü gibi olurdu.* Zira şekli ve miktarı gerektiren şeyde parça ve bütün ortaktır. *Fakat orada* şekil ve miktarın her ikisinde de eşit olmayı engelleyen *bir engel vardır. Bu engel şudur: O şekil bütünde* özel miktarla birlikte *meydana gelmiştir.* Şöyle ki, cisimsel sûret feleğin maddesine yerleşmiş ve böylece feleğin onunla birlikte o maddeye yerleşen türsel sûreti, özel bir miktarı ve şekli gerektirmiştir. *Dolayısıyla* feleğin *parçasının o şekle* ve miktara *sahip olması imkânsızdır. Aksi halde parça olmazdı.* Bilfiil parçaları bulunan diğer basît cisimlerde de durum böyledir.

[1212] Onlardan biri, felekte ve diğer basîtlerde varsayılan parçalarla nakz yöneltmiş -zira bazen bunların daire değil, çokgen olduğu farz edilir- ve şunu iddia etmiştir: "Engel, varsayılan parçanın, bütünün varlığından sonra meydana gelmesidir." Bu iddia ise şöyle reddedilmiştir: Şekil, mahiyetin değil, varlığın gereklerindendir. Şekli bir tabiat gerektirdiğinde onu ancak ve ancak dışta gerektirebilir. Dolayısıyla varsayılan parçaların şekli olması gerekmez.

[١٢٠٩] واعلم أن هذا الاستدلال يتم بأن يقال: لو تجردت الصورة لكانت متناهيةً ومتشكلة فذلك الشكل إما للجسمية وحدها أو لسببٍ آخر فلا حاجة إلى التعرض لكونها قابلة للإشارة أو غير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل في الملخص دليلاً مستقلاً هكذا الصورة المفارقة إن قبلت الإشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة؛ وإن لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير إليها حال كونها مادية.

[١٢١٠] **لا يقال: هذا** الذي ذكرتموه من أن الجسمية المشتركة إذا اقتضت وحدها شكلاً مخصوصاً على مقدارٍ معين وجب تساوي الأجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار **ينتقض بالفلك إذ شكله مقتضى ذاته** التي هي صورته النوعية **وجزؤه ككله** في تلك الصورة النوعية **ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل** المخصوصين معاً بل لا يجوز ذلك فإن الأفلاك الخارجة والتداوير أجزاءٌ للأفلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وإن كانت مساويةً لها في الشكل الكروي.

[١٢١١] **لأنّا نقول: لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه** ومقداره **ككله** بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما **لكن ثمة مانع** يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعاً **وهو أن الكل حصل له ذلك الشكل** مع المقدار المخصوص بأن حلّت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالّة معها في تلك المادة مقداراً وشكلاً مخصوصين **فامتنع أن يكون للجزء** من الفلك **ذلك الشكل** والمقدار **وإلا لم يكن جزءاً** وكذا الكلام في سائر الأجسام البسيطة إذا كان لها أجزاء موجودة بالفعل.

[١٢١٢] ومنهم من وجّه النقض بالأجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فإنها قد تفرض مضلعة لا مستديرة وزعم أن المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل وردّ بأن الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فإذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها إياه إلا في الخارج فلا يلزم ثبوته

Bu nedenle de söz konusu soru yöneltilemez. Yine mutlak olarak tikellik, şekil ve miktarın her ikisinde eşit olmaya engeldir. Bu bakımdan varlıkta parçanın bütünden sonra gelmesinin engel olmaya hiçbir katkısı yoktur.

[1213] Cisimlik *sûretindekine gelince eğer o,* maddeden *soyutlansa* orada *yalnızca ortak* cisimlik *tabiatı kalır* ve bu ortak tabiattan başka tümellik ve tikelliği gerektiren hiçbir sebep bulunmaz. Bu takdirde tümellik ve tikellik de dahil hiçbir şeyde farklılık bulunmaz. *Dolayısıyla orada bütün ve parçanın şekil bakımından farklılığı bir yana bütün ve parça olmaz.* Böylece delile yöneltilen nakz, giderilmiş olmaktadır.

[1214] *Fakat bir kimse şöyle bir men yapabilir: Şekil* ve onun değişimi, *ancak bitişiklik ve ayrıklıkla olur. Nitekim* bunu *mumda* görebilirsin. Zira mum, *herhangi bir ayırma* ve birleştirme *olmaksızın muhtelif şekillere girer.* Soyut sûrete ilişen şeklin, cisimselliğin kendisinden başka bir sebebe dayanması ve bu sûretin başka bir şekli kabul etmesi, sizin iddia ettiğiniz gibi, onun kendi başına ayrılma ve birleşmeyi kabul etmesini gerektirmez.

[1215] Bu mene *şöyle cevap verilemez: "Şekillerin değişimini kabul,* hiç kuşkusuz *vehmî bölünmeyi gerektirir.* Zira kendisinde farklı şeylerin farz edilmesi mümkün olmayan şeyde şekil değişimi olduğu düşünülemez. Vehmî bölünme ise daha önce belirtildiği gibi *parçalanma yoluyla bölünmeye sebep olur ve sözü edilen imkânsızlık ortaya çıkar." Çünkü biz şöyle diyoruz: Eğer bu,* menin giderilmesinde *yeterli olsaydı* matluba *kendi başına delâlet ederdi.* Şöyle denilerek: Eğer sûret, maddeden ayrılsaydı parçalanma yoluyla bölünmeye sebep olan vehmî bölünmeyi kabul ederdi. Bundan da cisimlik sûretinin kendi başına ayırma ve birleştirmeyi kabul etmesi gerekirdi. Oysa biz bunu çürütmüştük. Buna göre sizin delilinizde zikredilen *bu öncüllerin tamamı boşa çıkmaktadır* ve onlara ihtiyaç yoktur. Bizim bu söylediğimize de *şöyle cevap verilebilir: Bu, sözün doğruluğunu* ve delilin öncülleriyle birlikte sahihliğini *nefyetmez* aksine o, daha kısa yolun belirlenmesi kabilindendir.

للأجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال، وأيضاً الجزئية مطلقاً مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معاً فلا مدخل لتأخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية.

[١٢١٣] **وأما في الصورة** الجسمية **فلو تجردت** عن المادة **فلا تكون** هناك **إلا الطبيعة** الجسمية **المشتركة** ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذٍ اختلاف في أمرٍ من الأمور حتى في الكلية والجزئية **فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلاً عن اختلافهما بالشكل** فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور.

[١٢١٤] **ولكن لمانعٍ أن يمنع أن الشكل** وتبدّله **إنما يكون بالاتصال والانفصال كما** ترى **في الشمعة** فإنها **تتشكل بأشكال مختلفة من غير فصل** ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة إلى سببٍ مغايرٍ لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكلٍ آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم.

[١٢١٥] **ولا يجاب** عن هذا المنع **بأن ذلك** أي قبول تبدل الأشكال **يقتضي** لا محالة **القسمة الوهمية** إذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء **وتفضي** القسمة الوهمية كما مرّ **إلى** القسمة **الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لأنّا نقول: لو كفى ذلك** في دفع المنع **لاستقل بالدلالة** على المطلوب بأن يقال: لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلةً للقسمة الوهمية المفضية إلى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد أبطلناه، وعلى هذا **فكأن هذه المقدّمات** المذكورة في دليلكم **كلها ضائعة** لا حاجة إليها، **ويمكن الجواب** عن هذا الذي قلناه **بأنه لا ينفي حقّية الكلام** وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو أقصر.

[1216] *İkinci* gerekçe *şudur: Cisimlik* sûreti, heyûlâdan ayrı kalsa ve *kendi başına var olsaydı* kendisi açısından *mahalle ihtiyacı kalmazdı ve dolayısıyla* asla *mahalle yerleşmezdi.* Fakat sûret mahalle yerleşmektedir. O halde sûretin mahalden ayrı kalması mümkün değildir. Bu gerekçenin cevabını öğrenmiştin.

[1217] *Üçüncü* gerekçe *şöyle* dememizdir: Sûretin maddeden ayrı kalabileceği kabul edildiğinde *parçalanmadan önce ve sonra sûretinden ayrılan bütün farz ederiz. Bu durumda şayet orada* bütünün sûreti ile parçanın sûreti arasında *bir ayrışma yoksa şey kendisinden başka bir şeyle birlikte iken onunla birlikte değil, sadece kendisi gibi demektir; şayet* ikisi arasında *bir ayrışma varsa daha önce* taayyün bahislerinde *öğrenmiştin ki misiller* yani türsel bir mahiyetin fertleri *arasında ayrışma* ve çoğalma *yalnızca madde* ve maddenin ilişenleriyle *olabilir. Dolayısıyla cisimlik sûreti, maddeden soyut olduğu farz edildiği esnada maddeyle birliktedir. Bu ise bir çelişkidir. Bu delildeki sorunu öğrenmiştin.* Şöyle ki, delil, Kâdir-i Muhtâr'ın bulunmadığına ve misillerin ayrışmasının maddenin sonucu olduğuna dayalıdır. Oysa her iki görüş de reddedilmektedir. *Bu nedenle eleştiriyi tekrarlamıyoruz.*

[1218] Heyûlânın ve cismin heyûla ve sûretten oluştuğu görüşünün uzantılarından *Dördüncüsü: Daha önce* mahiyet bahislerinde *öğrenmiştin ki* gerçek birleşik mahiyette *iki parçadan* yalnızca *birinin diğerine* yahut her birinin kısır döngü olmayacak şekilde bir yönden diğerine *muhtaç olması gerekir.* Dolayısıyla cismin iki parçası arasında muhtaçlık olması gerekir. Muhtaçlığın keyfiyetine gelince *bil ki heyûlâ, sûretin illeti değildir, aksi halde* heyûlâ *sûretin varlığından önce bir varlığa sahip olurdu.* Çünkü illet, varlık bakımından maʿlûlünden önce gelir. Fakat biz daha önce açıklamıştık ki madde ancak sûret sebebiyle bilfiil olur, zira bir şey, beraberce kuvve ve fiille nitelenemez. Bunun yanlışlığını öğrenmiştin, tekrarlamıyoruz.

[1219] Yine heyûlâ sûretin illeti olsaydı *heyûlâda* tek bir şeye nispetle *kabul ve fiil bir araya gelirdi.* Zira o takdirde heyûlâ hem sûretin fâili hem de kâbili olurdu ki bu, yanlıştır. Bunun cevabı şudur: Bu, basîtin beraberce hem kâbil hem de fâil olamayacağına dayalıdır. Bundaki sorunu ise öğrenmiştin.

[١٢١٦] الثاني من الوجوه الثلاثة الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى و قامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحلّ فيه أصلاً لكنها حالّة فيه فلا يجوز خلوّها عنه وقد عرفت جوابه.

[١٢١٧] الثالث من تلك الوجوه أن نقول: على تقدير أن يجوز خلو الصورة عن المادة نفرض الكل تفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فإن كان لا تميز ثمة بين صورة الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وإن كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين أنه لا تميّز ولا تعدّد بين الأمثال أي بين أفراد ماهية نوعية إلا بالمادة وعوارضها فهي أي الصورة الجسمية مقارنةً بالمادة حين ما فرضت مجردةً عنها؛ هذا خلف وقد عرفت ما فيه من أنه مبنيٌّ على عدم القادر المختار وأن تمايز الأمثال معللٌ بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرّره.

[١٢١٨] رابعها أي رابع تفريعات الهيولى وتركّب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية أنه لا بد في الماهية الحقيقية المركّبة من احتياج أحد الجزئين إلى الآخر فقط أو احتياج كل منهما إلى صاحبه على وجهٍ لا يلزم منه دور وحينئذٍ فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة، وأما كيفية تلك الحاجة فاعلم أن الهيولى ليست علةً للصورة وإلا لتمّ لها أي للهيولى وجود قبل وجود الصورة لأن العلة متقدمةٌ بالوجود على معلولها؛ لكنّا قد بيّنا أن المادة لا تكون بالفعل إلا بسبب الصورة لأن الشيء الواحد لا يكون متصفاً بالقوة والفعل معاً وقد عرفت فساده فلا نعيده.

[١٢١٩] و أيضاً لو كانت الهيولى علةً للصورة لاجتمع فيها أي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة إلى شيءٍ واحد فإنها حينئذٍ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل. وجوابه أنه مبنيٌّ على أن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً وقد علمت ما فيه.

[1220] Yine heyûlâ sûretin illleti olamaz. *Zira heyûlâ* haddi zâtında *sonsuz sûretleri kabul eder. Dolayısıyla* o sûretlerden *belirli bir sûretin illeti olamaz* ki bu sûretin heyûlâda meydana gelmesi, diğerlerinin meydana gelmesinden evlâ olsun ve böylece belirli bir illetin belirlenmesi keyfilikten kurtulsun. Aksine madde yalnızca saf kabule sahiptir. Belirli bir sûretin onda meydana gelmesi ise başka bir durumdur. Yine *sûret de heyûlânın illeti değildir, çünkü sûret heyûlâya yerleşmektedir. Dolayısıyla* sûret *varlığında heyûlâya muhtaçtır.* Bu ifade şu eleştiriye açıktır: O takdirde heyûlânın sûretin illeti olması gerekir. Bu bakımdan en uygunu şöyle demektir: Sûret, mahallinin varlığının illeti olamaz.

[1221] Yine sûret heyûlânın illeti değildir. *Zira sûret,* daha önce anlatılan nedenlerden ötürü *ancak sonluluk ve şekillenmeyle birlikte var olur. Heyûlâ ise sonluluk ve şekillenmeden öncedir.* Çünkü sonluluk ve şekillenme, maddenin tâbilerinden olup ondan sonra gelirler. Tıpkı önce gelenle birlikte olanın önce gelmesi gibi sonra gelenle birlikte olan da sonra gelir. Şu halde sûret, heyûlâdan sonradır ve dolayısıyla onun illeti olamaz. Sana kapalı değildir ki sonra gelenle birlikte olanın sonra olmasının doğruluğu, yalnızca zaman bakımından beraberlik ve sonralıkta belirir, beraberlik ve sonralığın diğer kısımlarında değil.

[1222] Yine sûret maddenin illeti değildir *zira bu, belirli sûret olmadığında maddenin ortadan kalkmasını gerektirir.* Yani sûret, maddenin illleti olsaydı belirli sûret bulunmadığında madde de bulunmazdı, çünkü ma'lûlün illetinin olmaması, ma'lûlün de olmamasını gerektirir. Fakat cisimsel sûret, değişmekte ve ayrılık geldiğinde zâil olmaktadır. Oysa heyûlâ, varlığını olduğu gibi sürdürmektedir. Eğer "sizin söyledikleriniz, yalnızca belirli sûretin maddenin illeti olmadığını gösterir; halbuki belirli sûretin illet olmaması, mutlak sûretin illet olmamasını gerektirmez" denirse biz şöyle deriz: Şahıs bakımından bir olan şeyin fâil illetinin şahıs bakımından bir olması gerekir. Oysa mutlak sûret böyle değildir.

[1223] Bu hazırlık açıklamaları tamamlandıktan sonra şöyle deriz: Heyûlâ ve sûretin birbirlerini gerektirmeleri ve ayrılmalarının imkânsızlığı her taraftan da muhtaçlığa delâlet etmektedir. *Heyûlâ sûrete varlığını sürdürmek için muhtaçtır. Çünkü sûret, peş peşe* heyûlâya gelerek *onu korur. Zira sûretin* heyûlâdan *gittiğini ve başka bir sûretin gelmediğini farz etsek heyûlâ yok olurdu.* Zira daha önce geçtiği gibi heyûlânın bütün sûretlerden yoksun kalarak varlığını sürdürmesi imkânsızdır. *Şu halde* peş peşe heyûlâya gelen *o* sûretler,

[١٢٢٠] و أيضاً لا يجوز أن تكون الهيولى علةً للصورة **لأنها** في حد ذاتها **تقبل صوراً لا نهاية لها فلا تكون علةً للمعينة** أي لا تكون علةً لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى أولى من حصول غيرها دفعاً للتحكم بل ليس للمادة إلا مجرد القبول؛ وأما سبب حصول الصورة المعينة فيها فأمرٌ آخر **ولا الصورة** أي وليست الصورة أيضاً علة **للهيولى لأنها حالة فيها فتحتاج** الصورة **في وجودها إليها** ويتجه على هذه العبارة أنه يلزم حينئذٍ كون الهيولى علةً للصورة فالأولى أن يقال: فلا تكون علةً لوجود محلها.

[١٢٢١] و أيضاً ليست الصورة علةً للهيولى **لأنها** أي الصورة **لا توجد إلا مع التناهي والتشكل** لما مرّ **والهيولى متقدمةٌ عليهما** لأنهما من توابع المادة المتأخرة عنها، وما مع المتأخر متأخر كما أن ما مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرةً عن الهيولى فلا تكون علةً لها ولا يخفى عليك أن الحكم بتأخر ما مع المتأخر إنما تظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما.

[١٢٢٢] و أيضاً ليست الصورة علةً للمادة **للزوم انتفائها** أي انتفاء المادة **عند عدم الصورة المعينة** يعني لو كانت الصورة علةً لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها. فإن قيل: ما ذكرتم إنما يدل على أن الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة. قلنا: الواحد بالشخص لا بد أن تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص، والصورة المطلقة ليست كذلك.

[١٢٢٣] إذا تمهد هذا فنقول: التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين **فحاجة الهيولى إلى الصورة في بقائها لأن الصورة تستحفظها بتواردها** عليها **إذ لو فرضنا زوال صورة** عنها **وعدم اقتران** صورة **أخرى** بها **عدمت المادة** لما مرّ من امتناع بقائها خاليةً عن الصور كلها **فهي** أي تلك الصور

sütunlar gibidir, birisi tavandan *gittiğinde onun yerini bir başkası alır.* Böylece tavan, o sütunların peş peşe gelişiyle varlığını olduğu gibi sürdürür. *Sûretin heyûlâya muhtaçlığı ise teşahhus* ve sûretin teşahhusunun gereği olan arazlar *bakımındandır. Çünkü daha önce öğrendiğin üzere sûretin somutlaşması* ve çoğalması, *maddeden ve maddeyi çevreleyen arazlardan dolayıdır.* Yine öğrenmiştin ki sûretin sonluluğu ve şekillenmesi, maddeden dolayıdır. O halde heyûlâ ve sûret arasındaki muhtaçlık, kısırdöngü gerektirmeyecek şekilde her iki taraftan da sâbittir.

[1224] *Beşinci uzantı:* Nasıl heyûlâ, cisimlik sûretinden yoksun kalamazsa aynı şekilde başka bir sûretten de yoksun kalamaz, aksine *her bir cismin türsel bir sûreti vardır.* Cisim bu sûret sayesinde pek çok basît ve bileşik türlere ayrılır. Bunun *nedeni cisimlerin* parçalanma yoluyla *bölünme,* kaynaşma ve bu ikisini izleyen şekillenmeyi *kolaylıkla yahut zorlukla kabul etme veya hiç kabul etmeme gibi farklı durumları gerektirmeleridir.* Buna göre su ve hava gibi unsurlardan oluşan yaş cisimler, sözü edilen durumları kolaylıkla kabul ederken taş ve demir gibi unsurlardan oluşan kuru cisimler zorlukla kabul ederler. Feleklerin kursları ise bölünme, kaynaşma ve şekillenmeyi kabul etmez. Bu gereklerdeki *farklılığın nedeni,* bütün cisimler arasında *ortak olan cisimlik sûreti değildir.* Çünkü farklı şeylerin, ortak bir şeyin sonucu olması mümkün değildir. Onun nedeni, heyûlâ da değildir, çünkü heyûlâ kâbildir, fâil olamaz.

[1225] Yine unsurların heyûlâsı ortaktır, dolayısıyla o, farklı durumların ilkesi olamaz. Onun nedeni, ayrık akıl da olamaz, çünkü onun bütün cisimlere nispeti eşittir. *Aksine* onun *özel bir şeyden kaynaklanması gerekir.* Özel şeyle kastedilen, bir kısım cisimlerin sahip olup diğerlerinin olmadığı şeydir. Bu özel şeyin zorunlu/lâzım olması gerekir ki cismin gereği olan durum, ona dayanabilsin. *Şayet* bu zorunlu özel şey, *cismi kâim kılıyorsa zaten varmak istediğimiz sonuç budur.* Çünkü bu takdirde onun bir cevher olması gerekir. Böylece cisimlerde onların farklı eser ve gereklerinin ilkeleri olan özel cevherlerin varlığı ortaya çıkmıştır. Türsel sûretin de bundan başka bir anlamı yoktur. *Aksi halde* söz konusu özel şey, cismi kâim kılmıyor da onun dış bir gereği ise *söz buna getirilir.* Çünkü o takdirde bunun dayanağını oluşturan başka bir özel şeye ihtiyacı vardır *ve teselsül ortaya çıkar.*

المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف وتقام مقامها دعامة أخرى فيكون السقف باقياً على حاله بتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة إلى الهيولى في التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها إذ قد علمت أن تشخصها وتعددها لمادة وما يكتنفها من الأعراض وعلمت أيضاً أن تناهيها وتشكلها لأجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجهٍ لم يلزم منه الدور.

[١٢٢٤] خامسها كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورةٍ أخرى بل لكل جسمٍ من الأجسام صورة نوعية بحسبها يتنوع الجسم أنواعاً كثيرةً من البسائط والمركّبات وذلك لأنها أي الأجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام الانفكاكي وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء أو عسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد أو عدمه أي عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما في الفلكيات، وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الأجسام لأن الأمور المختلفة لا يجوز أن تكون معللةً بأمرٍ مشترك ولا للهيولى لأنها قابلة فلا تكون فاعلةً.

[١٢٢٥] وأيضاً هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأً لأمورٍ مختلفة ولا للمفارق لأن نسبته إلى الأجسام كلها على السوية بل لا بد أن يكون ذلك لأمرٍ مختص أي ثابت لبعضٍ من الأجسام دون بعض ويجب أن يكون ذلك الأمر المختص لازماً ليمكن استناد ما هو لازم إليه فإن كان ذلك الأمر المختص اللازم مقوّماً للجسم فهو المطلوب إذ لا بد حينئذٍ من أن يكون جوهراً فقد ثبت في الأجسام جواهر مختصة هي مبادٍ لآثارها ولوازمها المختلفة، ولا معنى للصورة النوعية إلا ذلك وإلا أي وإن لم يكن مقوّماً للجسم بل كان خارجاً لازماً عاد الكلام فيه لاحتياجه حينئذٍ إلى أمرٍ آخر مختص يستند هو إليه ويتسلسل.

[1226] *İmâm Râzî demiştir ki* delille ulaştığımız şey şudur: Nitelikler, mekânda bulunuşlar vb. sözü edilen gerekler, cisimlerde var olan güçlere dayanmaktadır. Fakat bu güçlerin, cisimselliğin varlığının sebepleri olup da kâim kılan sûretler oldukları delille sâbit değildir. Aksine bize göre en mâkulü ve *açığı, onların arazlar* kabilinden *olduğudur.* Teselsül gerekir sözlerine gelince söz konusu teselsül, sûretler hususunda onlara yönelir. Zira cisimlerin türsel sûretlerini alması, onların zikrettiği aynı sebeplerden dolayı, ne ortak cisimselliğin ne heyûlânın ne de ayrık aklın eseridir. Dolayısıyla onun başka özel sûretlere dayanması gerekir.

[1227] Onlar bu eleştiriyi şöyle cevaplamıştır: Feleklerin heyûlâları, mahiyet bakımından farklıdır ve her biri, yalnızca belirli bir sûreti kabul eder. Unsurların kendi sûretlerini almasının nedeni ise şudur: Madde, bu sûretten önce başka bir sûretle niteleniyordu ve bu sûret sayesinde gelen sûreti kabule hazırlandı. Bu süreç sonsuza kadar gider.

[1228] Bu takdirde onlara *deriz ki sonsuz sûretlerin peş peşe gelmesi imkânsız değilken sonsuz arazların peş peşe gelmesi niçin imkânsız olsun!* Aksine bu da mümkündür. Dolayısıyla unsurlarda bundan dolayı türsel sûretin varlığının ispatına ihtiyaç yoktur. Feleklerde de türsel sûretin varlığının ispatına ihtiyaç yoktur, çünkü onların maddeleri yalnızca kendilerine ilişen şeyleri kabul eder.

[1229] Onların biri buna şöyle cevap vermiştir: Biz bedîhî olarak biliyoruz ki ateşin hakikati, suyun hakikatinden farklıdır. Şu halde su ve ateşin özel bir cevhersel şeyle farklılaşması gerekir.

[1230] *Bazen* türsel sûretin ispatına *şöyle delil getirilir: Su ısıtıldığı* sonra da bırakıldığında *doğası gereği tekrar soğur. Dolayısıyla orada niteliğin ilkesi olan bir şey vardır. Bu şey varlığını devam ettirmekte* ve zorlayıcı ortadan kalktıktan sonra suyu tekrar önceki niteliğe döndürmektedir.

[1231] *Biz şöyle deriz:* Cisimde niteliğin ilkesi olan bir şey bulunduğu kabul edilse bile bunun size hiçbir yararı olmaz. *Onun, cismin mukavvimlerinden olduğu da nereden çıkıyor* ki türsel sûret olsun. Öte yandan biz bunu kabul etmiyor ve diyoruz ki *suyun tekrar soğukluğa dönmesinin niçin Fâil-i Muhtâr'ın* âdetin cereyanı yoluyla *fiili olmadığını söylüyorsunuz?*

[١٢٢٦] قال الإمام الرازي: الذي حصل لنا بالدليل هو أن هذه اللوازم من الكيفيات والأيون وغيرهما مستندة إلى قوىً موجودة في الأجسام، وأما أن تلك القوى أسباب لوجود الجسمية حتى تكون صوراً مقوّمة فلا بل الأقرب الظاهر عندنا أنها من قبيل الأعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل واردٌ عليهم في الصور فإن اختصاص الأجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مرّ بعينه فلا بد من استنادها إلى صور أُخر مختصة.

[١٢٢٧] وقد أجابوا عن ذلك بأن هيوليات الأفلاك متخالفة بالماهية وكل واحدةٍ منها لا تقبل إلا صورة معينة، وأما اختصاص العناصر بصورها فلأن المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورةٍ أخرى لأجلها استعدّت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا إلى ما لا يتناهى.

[١٢٢٨] وحينئذٍ نقول لهم: لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم أي فلأي شيء يمتنع تعاقب أعراض بلا نهاية بل هذا أيضاً جائز فلا حاجة إلى إثبات الصورة النوعية في العناصر لذلك ولا في الأفلاك لأن موادها لا تقبل إلا ما هو عارض لها.

[١٢٢٩] وأجاب بعضهم عن ذلك بأنّا نعلم بديهةً أن حقيقة النار مخالفةٌ لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بأمرٍ جوهريٍّ مختص.

[١٢٣٠] وربما يستدل على إثبات الصورة النوعية بأن الماء إذا سخن ثم ترك يعود بالطبع بارداً فثمة أمر هو مبدأ للكيفية باقٍ يرد الماء إلى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر.

[١٢٣١] قلنا: إن سلم أن في الجسم أمراً هو مبدأ للكيفية فلا يجديكم ومن أين يلزم كونه من مقوّمات الجسم حتى يكون صورة نوعية؛ على أنّا لا نسلم ذلك و نقول: لم قلتم: إنه أي عود الماء إلى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جري العادة.

[1232] *Bu* beşinci uzantı yani türsel sûretin bulunduğu hususu, deliller doğru olmadığından *zayıf olmakla birlikte* felekler ve unsurlarla ilgili bahislerde *pek çok uzantısı bulunan* büyük *bir esastır. Dolayısıyla bunu kavra ve unutma* ki bunun üzerine temellenen o bahislerde uyarıya ihtiyacın olmasın. İmâm Râzî "cismin zâtîlerini ve mukavvimlerini açıkladıktan sonra şimdi onun hükümlerine geçelim" dedi, ardından doğal mekânın ispatına başladı. Fakat yazar, doğal mekân meselesini heyûlânın uzantılarından yaptı ve şöyle dedi:

[1233] *Altıncı uzantı: Her cismin doğal bir mekânı vardır* ve onun doğası, o mekânda bulunmasını gerektirir. *Zira cisim kendi doğasıyla başbaşa kalsaydı onun zorunlu olarak bir mekânı olurdu.* Yani cisim var olduktan sonra onun kendisinden ayrılabilecek bütün yabancı tesirlerden arındığını farz etseydik onun zorunlu olarak bir mekânı olacaktı. Zira mekânda bulunmayan bir cisim mümkün değildir. Cismin aynı anda bütün mekânlarda olması da düşünülemez. Aksine cismin belirli bir mekânda bulunması gerekir. O belirli mekânda bulunması ise dış bir şeye dayanmaz. Çünkü varsayılan şey, cismin bütün dış şeylerden arındığıdıydı. Yine cismin belirli mekânda bulunması, ortak cisimselliğe de dayanmaz. Çünkü ortak cisimselliğin bütün mekânlara nispeti eşittir. Yine heyûlâya da dayanmaz. Çünkü heyûlâ, herhangi bir mekânı gerektirme hususunda cisimselliğe tâbidir hatta cisme dahil ve ona özgü olan başka bir şeye -doğayla kastedilen budur- tâbidir.

[1234] *Biz deriz ki* sizin söylediğiniz *men edilir. Aksine cisim* kendi doğasıyla *başbaşa kalsa, yönleri sınırlayan felek gibi mekânsız olur.* Nitekim Aristoteles ve takipçileri, yönleri sınırlayan feleğin mekânsız olduğu görüşündedir. *Yahut* şöyle deriz: Cisim doğasıyla başbaşa kalsa *onun* bütün *mekânlara nispeti eşit olur. Öyleki onu* belirli mekâna *Fâil-i Muhtâr tahsis eder.* Biz, cismin nefsü'l-emirde Fâil-i Muhtâr'ın tesir ve tahsisinin dışında kalacağını kabul etmiyoruz. *Ayrıca* şöyle deriz: Bütün *mekânların* cisimlerden *yoksun kaldığı* farz edilse *sonra yalnızca Yer'in yaratıldığı farz edilseydi Yer'in bütün mekânlara nispeti eşit olurdu. Çünkü orada ne bir merkez ne bir çevre vardır.* Yer bütünüyle rastgele herhangi bir mekâna konulduğunda o mekânda durmak ve bir başka mekâna intikal etmemek zorunda olacaktır. Zira tercih etmeyi gerektiren herhangi bir etken olmadığı sürece tercih imkânsızdır. Dolayısıyla Yer'in içinde bulunduğu mekânı isteyeceği vehmi yanlıştır. *Nitekim Sâbit b. Kurre* bu görüşü *benimsemiştir.* Zira o şöyle demiştir: "Mekânlardan hiçbirinin başkasına değil de ona özgü bir durumu yoktur ki belirli bir cisim doğası gereği diğerlerini değil de o mekânı istesin. *Bir çamuru* yukarı doğru *attığımızda o,*

[١٢٣٢] **وهذا** الفرع الخامس أعني ثبوت الصورة النوعية **مع ضعفه** لعدم صحة أدلته **أصل** كبير **له فروع كثيرة** من المباحث الفكلية والعنصرية **فتحققه ولا تنسَ** كيلا تحتاج إلى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث. قال الإمام الرازي: لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر أحكامه، ثم شرع في إثبات الحيز الطبيعي؛ إلا أن المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال:

[١٢٣٣] **سادسها كل جسمٍ له حيز طبيعي** تقتضي طبيعته حصوله فيه **ضرورة أنه لو خلى** الجسم **وطبعه** أي فرض بعد وجود خالياً عن جميع ما يمكن خلوّه عنه من التأثيرات الغريبة **لكان له مكان ضرورةً** إذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الأمكنة معاً بل لا بد أن يحصل في حيزٍ معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستنداً إلى أمرٍ خارج إذ المفروض خلوه عنه، ولا إلى الجسمية المشتركة لأن نسبتها إلى الأحياز كلها على السوية ولا إلى الهيولى لأنها تابعةٌ للجسمية في اقتضاء حيزٍ ما على الإطلاق بل إلى أمرٍ آخر داخلٍ فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة.

[١٢٣٤] **قلنا**: ما ذكرتم **ممنوع بل لو خلى** الجسم وطبعه **لكان كالمحدد لا مكان له** كما هو مذهب أرسطو ومن تابعه، **أو** نقول: إذا خلى وطبعه **تكون نسبته إلى الأحياز** كلها **سواء حتى يخصصه** الفاعل **المختار** بحيزٍ معين، ولا نسلم إمكان خلوّه في نفس الأمر عن تأثير المختار وتخصيصه **و** نقول: **لو فرضت الأحياز** كلها **خاليةً** عن الأجسام **ثم** فرض أنه **خلق الأرض** وحدها **كانت نسبتها إلى الأحياز كلها سواء إذ ليس ثمة مركز ولا محيط** وإذا جعلت الأرض بأسرها في أي حيزٍ اتفق وجب أن تقف فيه ولا تنتقل منه إلى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من أن الأرض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل، **كما قال** به **ثابت بن قرّة** فإنه قال: ليس لشيءٍ من الأمكنة حال يخصّ به دون غيره حتى يتصور أن جسماً معيناً طالب له بطبعه دون ما عداه، **وإذا رمينا مدرةً** إلى فوق

Yer'in merkezine geri döner. Bunun nedeni, vehmedildiği gibi, toprak doğasının Yer'i istemesi değildir, aksine *parçanın* cinslik illeti nedeniyle kendisini çeken *bütününe doğru meyilli olmasıdır.* Eğer Yer, iki yarıma bölünse ve her bir yarım diğer tarafa konulsaydı her birinin talebi, diğerinin talebine eşit olurdu ve bu sebeple de ikisi arasındaki mesafenin ortasında buluşurlardı. Yer'in bütününün, Güneş feleğine kaldırıldığı ve şimdi bulunduğu mekândan bir taşın serbest bırakıldığı farz edilse o taş, kendisinin benzeri olan büyük cismi istemesi nedeniyle, Yer'e doğru yükselirdi. Eğer Yer'in parçalanarak âlemin dört bir yanına saçıldığı, sonra da parçalarının serbest kaldığı farz edilseydi parçalar birbirlerine yönelir ve buluşmalarına elverişli olan bir yerde dururlardı." Sâbit şöyle demiştir: "Her bir parça, bütün parçaları tek bir şekilde istediği ve bir parçanın da bütün parçalarla buluşması imkânsız olduğundan hiç kuşkusuz her bir parça, bütün parçalara eşit ölçüde yakın olmayı istemektedir. Bu, ortada olma isteğidir. Sonra bütün parçalar, bu özelliktedir. Dolayısıyla bu durum, Yer'in yuvarlak ve küresel oluşunu, onun her bir parçasının merkezi istemesini gerektirir." *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de Sâbit b. Kurre'den böyle nakledilmektedir.

[1235] *Özetle niçin her cismin, kendi doğasıyla baş başa bırakılacak olsa, tıpkı* Yer'in mekânına ait parçalardan belirsiz bir mekânı isteyen *her bir Yer parçası gibi, belirsiz bir mekânı isteyecek durumda olması ve* tıpkı Yer parçasını belirli bir mekâna tahsis eden şeyin, onun dışında bir şey olması gibi o cismi belirli bir mekâna *tahsis eden şeyin de dışardan bir şey olması mümkün olmasın!*

[1236] Buna bazen şöyle cevap verilir: Söz, cismin kendi doğasıyla baş başa bırakılıp bütün dış durumlardan soyulduğu varsayımı hakkındadır. Oysa Yer parçası kendi doğasıyla baş başa bırakılsa bütününe bitişir, dolayısıyla da mekânı gerektiren müstakil bir mevcut olarak varlığını devam ettirmez ve başlı başına bir mevcut olarak kalamaz. Zira zorlayıcı bir etkenden sıyrılmamaktadır.

Her cismin doğal bir mekânı bulunduğu ilkesinin iki uzantısı

[1237] *Birinci uzantı: Bir cismin iki doğal mekânı olamaz. Zira cisim iki mekândan birinde bulunduğunda diğerini isterse* şimdi bulunduğu *bu* mekân, *onun doğal mekânı değildir.* Çünkü ondan kaçmakta ve

فإنما تعود المدرة **إلى مركز الأرض** لا لأن الطبيعة الأرضية طالبة له كما توهم بل **لأن الجزء مائلٌ إلى كله** الذي يجذبه بعلة الجنسية، ولو جعل الأرض نصفين وجعل كل نصف في جانبٍ آخر لكان طلب كل منهما مساوياً لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما، ولو فرض أن الأرض كلها رفعت إلى فلك الشمس ثم أطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر إليها لطلبه للأمر العظيم الذي هو شبيهه، ولو فرض أنها تقطّعت وتفرّقت في جوانب العالم ثم أطلقت أجزاؤها لكان يتوجه بعضها إلى بعض ويقف حيث يتهيّأ تلاقيها. قال: ولأن كل جزء يطلب جميع الأجزاء طلباً واحداً ومن المحال أن يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب أن يكون قربه من جميع الأجزاء قرباً متساوياً وهذا هو طلب الوسط، ثم إن جميع الأجزاء شأنها هذا فلزم من ذلك استدارة الأرض وكرويتها وأن يكون كل جزءٍ منها طالباً للمركز؛ هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية.

[١٢٣٥] **وبالجملة فلم لا يجوز أن يكون كل جسم** بحيث **لو خلى وطبعه لكان يقتضي حيزاً مبهماً ككل جزءٍ من الأرض** فإنه يطلب حيزاً مبهماً من أجزاء حيز الأرض **ويكون المخصص** لذلك الجسم بحيزٍ معين **أمراً من خارج** كما أن مخصص جزء الأرض بحيزٍ معين أمر خارج عنه.

[١٢٣٦] وقد يجاب بأن الكلام فيما إذا خلى الجسم وطبعه وجرّد عن جميع الأمور الخارجية عنه، وأما جزء الأرض فإنه لو خلى وطبعه لا تصل بكله فلم يبقَ موجوداً منفرداً مقتضياً للمكان وما دام موجوداً على حدة فإنه لا يخلو عن قاسر.

فرعان على أن لكل جسم مكاناً طبيعياً

[١٢٣٧] **الأول: لا يكون لجسمٍ** واحد **حيزان طبيعيان فإنه إذا كان في أحدهما فإن طلب الآخر فهذا** المكان الذي هو فيه الآن **ليس طبيعياً له** لأنه هاربٌ عنه

diğerini istemektedir. *Aksi halde* yani birinde bulunurken diğerini istememesi durumunda *diğeri, onun doğal mekânı değildir.* Zira kendi doğasıyla baş başa kaldığında onu istememektedir. Yine *cisim,* bir zorlayıcı nedeniyle *her iki mekânın da dışında bulunduğu* sonra da kendi doğasıyla baş başa kaldığında *ya her ikisine birden yönelecektir, ya hiçbirine yönelmeyecektir ya da sadece birine yönelecektir. Her ikisine birden yönelmesi,* bu ikisi, zorlamalı mekâna nispetle tek bir yönde bulunmadıkları durumda açıkça *imkânsızdır. Hiçbirine yönelmediği takdirde iki mekân da onun doğal mekânı olmayacaktır. Yalnızca birine yönelmesi durumunda ise diğeri onun doğal mekânı değildir.* Bütün şıklar imkânsızdır. O halde doğal mekân birdir.

[1238] *İkinci uzantı:* Daha önce öğrendiğin gibi basît cismin doğal bir mekânı vardır. *Bileşiğin* doğal *mekânı ise onda baskın olan basîtin mekânıdır.* Zira baskın olan basît, kendisi dışındakileri bastırır ve kendi mekânına çeker. Bu nedenle de bütün, kendi doğasıyla baş başa kaldığında o mekânı ister. *Şayet basîtlerin* tamamı *o mekânda eşitse bu durumda* o bileşiğin doğal *mekânı, onun varlığının denk geldiği mekândır, zira başka mekân evlâ değildir.*

[1239] Ancak bu açıklama sorunludur. Çünkü basîtlerin eşit olduğu bileşik, varlığının denk geldiği *o* mekândan *çıkarılsaydı doğası gereği oraya dönmezdi* aksine *herhangi bir müreccih olmadığından* çıkarıldığı yerde kalırdı. Dolayısıyla o mekân, doğal olamaz. Hacim ve *miktar bakımından eşit iki* basît, *güç bakımından farklılaşabilirler.* Zira toprak ve ateşten iki eşit miktar alındığında toprağın aşağı doğru meyli gerektirmesi, ateşin yukarı doğru meyli gerektirmesinden daha güçlü veya tersi olabilir. Hatta miktarı daha az olan, daha güçlü olabilir. Bileşiğin basîtlerinde *dikkate alınan* eşitlik, hacim ve miktarda değil, *güçte eşitliktir.*

[1240] Burada ayrıntıya girilerek şöyle denir: Bileşik, iki basîtten bileşmişse şayet iki basîtten biri, güç bakımından baskınsa ve orada imtizacı koruyan bir şey varsa bu durumda bileşik, doğası gereği, baskın olanın mekânına çekilir. Şayet iki basît eşitse bu durumda her biri diğerinin hareketine engel olur ya da olmaz. Birbirlerine engel olmamaları halinde ayrılırlar ve zorlayıcı bir etken olmadığı takdirde birleşemezler. Ateşin üstten ve toprağın alttan olması gibi birbirlerine engel olmaları halinde ya her birinin kendi mekânından uzaklığı diğerinin uzaklığına eşittir ya da eşit değildir. Birinci durumda birbirlerine karşı direnirler ve bileşik, o mekâna hapsolur. Bu, özellikle de bileşik, ikisinin mekânı arasındaki ortak sınırda olduğunda böyledir. İkinci durumda ise

طالبٌ لغيره وإلا أي وإن لم يطلب الآخر حال كونه في أحدهما فالآخر ليس طبيعياً له لأنه ليس طالباً له حين ما خلى وطبعه، و أيضاً إذا كان الجسم خارجاً عنهما بالقسر ثم خلى وطبعه فإما أن يتوجه إليهما معاً وهو محالٌ ظاهر فيما إذا لم يكونا من المكان القسري في جهةٍ واحدة أو لا يتوجه إلى واحدٍ منهما فليس شيء منهما طبيعياً، أو يتوجه إلى أحدهما فقط فالآخر ليس طبيعياً له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد.

[١٢٣٨] الثاني من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و مكان المركّب أي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فإنه يقهر ما عداه ويجذبه إلى حيزه فيكون الكل إذا خلي وطبعه طالباً لذلك الحيز وإن تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير.

[١٢٣٩] وفيه نظر لأنه لو أخرج المركّب المتساوي البسائط عنه أي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد إليه طبعاً بل سكن أينما أخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعياً، و البسيطان المتساويان في الحجم و المقدار قد يختلفان في القوة فإنه إذا أخذ مقداران متساويان من الأرض والنار فربما كان اقتضاء الأرضية للميل السافل أقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد أو بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار أقوى في القوة فالمعتبر من التساوي في بسائط المركّب هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار.

[١٢٤٠] وقد يفصل ههنا ويقال: المركّب إن تركّب من بسيطين فإن كان أحدهما غالباً في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركّب ينجذب بالطبع إلى مكان الغالب، وإن تساويا فإما أن يكون كل منهما ممانعاً للآخر في حركته أو لا فإن لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا إلا بقاسر، وإن تمانعا مثل أن تكون النار من تحت والأرض من فوق فإما أن يكون بعد كل منهما عن حيزه مساوياً لبعد الآخر أو لا فعلى الأول يتقاومان فيحتبس المركّب في ذلك المكان لا سيما إذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما، وعلى الثاني

bileşik, mekânına daha yakın olana doğru çekilir. Çünkü doğal hareketler, kendi mekânlarına yakınlaştığında güçlenirlerken uzaklaştığında zayıflarlar. Şayet bileşik, üç basîtten bileşmişse bu durumda söz konusu basîtlerden biri baskın olursa daha önce geçtiği gibi bileşik doğası gereği baskın olanın mekânında bulunur. Şayet basîtler eşit iseler bu durumda toprak, su ve hava gibi yan yana bulunmaları halinde bileşik, su gibi ortadaki unsurun mekânında bulunur; toprak, su ve ateş gibi ayrı olmaları halinde bileşik yine ortada bulunur. Çünkü iki taraftan gelen çekim eşittir. Ayrıca toprak ve su, mahiyetçe farklı olsalar da aşağı doğru meyilde ortaktırlar. Dolayısıyla da onlar, bu açıdan, ateşe galip gelirler. Şayet bileşik dört basîtten bileşmişse bu durumda o basîtler eşitseler bileşik ortada bulunur, aksi halde baskın olanın mekânında bulunur. Bütün bunlar, unsurların fiillerini yapmasını engelleyen başka bir gerektirici bulunmadığında, bileşimin gereğine bakarak söylenmektedir. Çünkü bileşikte türsel bir sûretin oluşması ve bu sûretin onu baskın olmayan unsurun mekânına sevketmesi mümkündür. Allah en iyi bilir.

Birinci Mersadın İki Faslının İkincisi

Birinci Fasılda Hakikat ve Parçaları Açıklanan Doğal Cismin Kısımları ve Her Bir Kısmın Hükümleri

Bu fasıl, bir giriş ve beş kısımdan oluşmaktadır.

Giriş

[1241] *Cisim, basît ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır.* Cismin niçin basît ve bileşik kısımlarından ibaret olduğu, basît ve bileşik kavramları açıklandığında ortaya çıkar. *Basît cismin iki* meşhur *resmi vardır. Birincisi:* Her bir *parçası, isim ve tanımda bütününe eşit olan cisimdir.* Buna örnek sudur. İmâm Râzî şöyle demiştir: “Bu, ancak cisim heyûlâ ve sûretten bileşik değildir, aksine bir maddeyle değil, kendi başına kâim bitişik bir cevherdir dediğimizde doğru olur. Ama cismin heyûlâ ve sûretten bileşik olduğu söylendiğinde söz konusu resim, doğru değildir. Çünkü cismin sadece maddî veya sadece sûrî parçası, isim ve tanımda cisme eşit değildir. Aksine bu takdirde parça, cisimsel yani miktarsal olmakla kayıtlanmalıdır.” Yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir:

ينجذب المركّب إلى حيز ما هو أقرب إلى حيزه لأن الحركات الطبيعية تشتدّ عند القرب من أحيازها وتفتر عند البعد، وإن تركّب من ثلاثة فإن غلب أحدها حصل المركّب بطبعه في حيز الغالب كما مرّ، وإن تساوت فإن كانت الثلاثة متجاورة كالأرض والماء والهواء حصل المركّب في حيز العنصر الوسط كالماء، وإن كانت متباينةً كالأرض والماء والنار حصل المركّب في الوسط أيضاً لتساوي الجذب من الجانبين ولأن الأرض والماء وإن اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل إلى أسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار، وإن تركّب من أربعة فإن كانت متساوية حصل المركّب في الوسط وإلا ففي حيز الغالب؛ هذا كله بالنظر إلى ما يقتضيه التركيب إذا خلا عن مقتضٍ آخر يمنع العناصر عن أفعالها فإنه يجوز أن يحصل للمركّب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب؛ والله أعلم.

الفصل الثاني من فصلي المرصد الأول

في أقسامه أي أقسام الطبيعي الذي تبين في الفصل الأول حقيقته وأجزاؤه وأحكام كل قسمٍ منها أي من تلك الأقسام

وفيه أي في هذا الفصل الثاني مقدمة وأقسام خمسة.

المقدمة

[١٢٤١] الجسم ينقسم إلى بسيط ومركّب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما، و الجسم البسيط له رسمان مشهوران؛ الأول؛ ما جزؤه أي كل جزء منه مساوٍ لكله في الاسم والحد كالماء مثلاً. قال الإمام الرازي: هذا إنما يستقيم إذا قلنا بأن الجسم غير مركّب من الهيولى والصورة بل هو جوهرٌ متصلٌ قائمٌ بذاته لا بمادة، وأما إذا قيل: إنه مركّبٌ منهما فإنه لا يستقيم لأن جزءه المادي وحده أو الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد حينئذٍ من أن يقيد الجزء بكونه جسمياً أي مقدارياً وإلى ذلك أشار المصنف

Basîtin resminde zikredilen parçayla *kastedilen, miktarsal parçadır, aksi halde heyûlâ ve sûret sorunuyla karşı karşına gelinir.* Çünkü heyûlâ ve sûret, basît cismin parçalarıdırlar ama zikredilen hususta ona eşit değildirler, dolayısıyla da bu resim, basît cisimlerden hiçbirine örtüşmez. Miktarsal parça kastedilmesi durumunda ise basît cisim ister heyûlâ ve sûretten bileşsin isterse de bileşmesin söz konusu resim, basît cisimlere örtüşecektir.

[1242] Basît cismin resimlerinden *ikincisi: Farklı doğalara sahip cisimlerden oluşmayan cisimdir.*

[1243] Bu iki resimden *her biri, hakikat veya duyu bakımından dikkate alınabilir. İşte bunlar,* basît cismin resmindeki *dört itibardır.*

[1244] Birinci resim: Miktarsal parçası, hakikat bakımından, isim ve tanımda bütününe eşit olandır. Bu resme dört unsur girmektedir. Çünkü dört unsurda varsayılan her bir miktarsal parça, ismi ve tanımında bütününe eşittir. Ancak felek, bu resmin dışında kalmaktadır. Çünkü onda varsayılan miktarsal parçalar böyle değildir. Yine kemik ve et gibi canlıdaki benzeşen organlar, bu resmin dışında kalmaktadır. Çünkü bunlarda bir kısım miktarsal parçalar vardır ki bu parçalar, unsurlardır. Unsurlar ise ne isim ne de tanımlarında organlara ortaktırlar.

[1245] İkinci resim: Miktarsal parçası, zikredilen hususta duyu bakımından kendisine eşit olandır. Bu resme, unsurların yanısıra benzeşen organlar girmektedir. Zira bunların her birinin duyulur parçası, isim ve tanımda kendilerine eşittir. Felek ise resmin dışında kalmaktadır.

[1246] Üçüncü resim: Hakikat bakımından, farklı doğaya sahip cisimlerden bileşmeyendir. Resim, unsurları ve feleği içermekte ama canlının organlarını içermemektedir.

[1247] Dördüncü resim: Duyu bakımından, farklı doğaya sahip cisimlerden bileşmeyendir. Resim, bütün kısımları içermektedir, dolayısıyla itibarların en genelidir. Birincisi, itibarların en özelidir. İkinci ve üçüncü arasında eksik girişimlilik vardır.

[1248] Bu itibarların özlü açıklaması şudur: Farklı doğalara sahip duyulur cisimlerden bileşmeyen şey, ya farklı cisimlerden bileşmez ya da bileşir fakat onlar duyulur olmaz.

بقوله: **والمراد** بالجزء المذكور في رسم البسيط **هو الجزء المقداري وإلا ورد الهيولى والصورة** فإنهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم عل شيءٍ من الأجسام البسيطة، وإذا أريد الجزء المقداري كان منطبقاً عليها سواء تركّبت منهما أو لا.

[١٢٤٢] **الثاني** من رسمي الجسم البسيط **ما لا يتركّب من أجسام مختلفة الطبائع.**

[١٢٤٣] **وكل منهما** أي من هذين الرسمين **قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس فهذه أربعة اعتبارات** في رسم البسيط.

[١٢٤٤] الأول ماجزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساوٍ لكله في الاسم والحد فتندرج فيه العناصر الأربعة لأن كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك إذ ليست أجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الأعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلاً إذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في أسمائها وحدودها.

[١٢٤٥] الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساوياً له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الأعضاء المتشابهة فإن كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك.

[١٢٤٦] الثالث ما لا يتركّب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شيءٍ من أعضاء الحيوان.

[١٢٤٧] الرابع ما لا يتركّب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو أعمّ الاعتبارات وأولها أخصها، وبين الثاني والثالث عموم من وجه.

[١٢٤٨] وتلخيصه أن ما لا يتركّب من أجسام محسوسة مختلفة الطبائع إما أن لا يتركّب من أجسام مختلفة أو يتركّب منها لكنها غير محسوسة،

Birinciye göre onun ismi, ya özel bir sıfatla nitelenmiş olması şartıyla ona verilmiş değildir ve dolayısıyla onun parçaları, ismi ve tanımında ona ortak olurlar. Buna örnek, su, toprak, hava ve ateştir. Ya da onun ismi, özel bir sıfatla nitelenmiş olması şartıyla ona verilmiştir ve dolayısıyla onun ismi parçalarına söylenmez. Buna örnek, isminde belirli bir şeklin dikkate alındığı felektir. İkinciye göre ya et ve kemikte olduğu gibi isimde bir sıfat dikkate alınmaz ve dolayısıyla onun ismi, parçasına söylenir ya da boşluk ve özel biçimin dikkate alındığı atar ve toplardamarlarda olduğu gibi bir sıfat dikkate alınır ve ismi parçasına söylenmez. Şu halde dördüncü itibar, bu dört itibarın tamamını kuşatmakta, birincisi yalnızca birini kuşatmaktadır. Diğerlerinin durumu ise sana kapalı değildir.

[1249] Sana ayrıntılı olarak açıkladığımız bu hususa yazar şu sözüyle özetle işaret etmiştir: Basîtin hakikat ve duyu bakımından sana anlattığımız *bu* resimlerinden her birini *et ve kemik* vb. *gibi benzeşen* canlı *parçalarında ve felekte düşün. Böylece* dört itibar arasındaki *fark,* yukarıda öğrendiğin üzere *sana açılacaktır. Bileşik* cisim *ise bunun tersinedir.* Bileşik cisim, birinci resme göre hakikat bakımından miktarsal parçası, isim ve tanımda kendisine eşit olmayandır. Buna göre zikredilen basît cisimlerden unsurlar bu resmin dışında kalmakta ama felek ve benzeşen organlar dışarıda kalmamaktadır. Eğer duyu bakımından miktarsal parça dikkate alınırsa organlar da resmin dışında kalır. İkinci resme göre hakikat bakımından bileşik cisim, farklı doğaya sahip cisimlerden bileşik olandır. Dolayısıyla unsurlar ve felek bu resmin dışında kalmakta ama sözü edilen organlar dışarıda kalmamaktadır. Şayet bileşim, duyu bakımından dikkate alınırsa söz konusu organlar da dışarıda kalmaktadır. Şu halde bileşiğin resminde de dört itibar vardır. Fakat yukarıda anlatılanın aksine bu itibarlardan en geneli, birincisi iken en özeli dördüncüdür; geri kalan ikisi arasında ise yukarıdakinde olduğu gibi eksik girişimlilik vardır.

[1250] Bil ki bu yerde basît cisimle kastedilen, hakikati nefsü'l-emirde farklı doğaya sahip cisimlerden bileşik olmayandır; bileşik cisimle kastedilen ise bunun mukâbili olandır. Sonra yazar burada basît ve bileşik cisimler için genel bir hüküm zikretti: Söz konusu cisimlerin doğal bir şekli vardır. Sonra da basît cisim için doğal şeklin ne olduğunu açıkladı. Bu amaçla şöyle dedi:

وعلى الأول إما أن لا يكون اسمه موضوعاً له بشرط كونه موصوفاً بصفة مخصوصة كالماء والأرض والهواء والنار فيشاركه أجزاؤه في اسمه وحده، وإما أن يكون مشروطاً به فلا يطلق اسمه على أجزائه كالفلك إذ قد اعتبر في اسمه شكل معين، وعلى الثاني أيضاً إما أن لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه أو يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد إذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعمّ هذه الأربعة بأسرها والأول يتناول واحداً منها، ولا يخفى عليك حال الآخرين.

[١٢٤٩] وإلى ما فصّلناه لك أشار مجملاً بقوله: **فاعتبر ذلك** أي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحدٍ من رسمي البسيط بحسب الحقيقة أو الحس **في الأعضاء المتشابهة** الحيوانية **كاللحم والعظم** ونظائرهما **وفي الفلك يظهر لك الفرق** بين الاعتبارات الأربعة كما عرفت، **و** الجسم **المركّب بخلافه** فهو على الرسم الأول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساوياً له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والأعضاء المتشابهة، وإن اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الأعضاء أيضاً، وعلى الرسم الثاني هو ما يتركّب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الأعضاء المذكورة، وإن اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الأعضاء أيضاً ففي رسم المركّب اعتبارات أربعة أيضاً إلا أن أولها أعمق ورابعها أخصّها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما هناك.

[١٢٥٠] واعلم أن المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا تتركّب حقيقته في نفس الأمر من أجسام مختلفة الطبائع وبالمركّب ما يقابله، ثم إن المصنف ذكر ههنا حكماً عامّاً للأجسام البسيطة والمركّبة وهو أن لها شكلاً طبيعياً وبين أن الشكل الطبيعي للبسيط ماذا.

[1251] İster basît ister bileşik olsun *her cismin doğal bir şekli vardır.* Bu, *cismin sonlu olmasının zorunlu kıldığı bir durumdur.* Zira ilerde sana boyutların sonsuz olmasının imkânsızlığı açıklanacaktır. Hangi cisim olursa olsun *cisim* var olduktan sonra soyunabileceği bütün dış etkilerden soyunmuş olduğu varsayılmak sûretiyle *kendi doğasıyla baş başa kaldığında onu bir veya* birden *çok sınır kuşatır.* Bir sınır kuşatması halinde cisim küre olur. Birden çok sınır kuşatması halinde cisim, çokgen olur. Her iki takdire göre de o şekil, cismin doğal şekli olur, çünkü bu şekil, orada herhangi bir yabancı tesir olmaksızın cismin doğasına dayalıdır. Sonra bileşik cisimlere ait doğal şekillerin bütün kısımları kuşatılamaz. Zira bu şekiller, bileşik cisimlerin parçalarının doğaları ve miktarlarındaki farklılıklar ile türsel sûretlerine bağlı olarak farklılaşırlar.

[1252] Bundan dolayı yazar, buna değinmemiş ve şöyle demiştir: *Basît cismin doğal şekli küredir. Çünkü* bu yerde kastedilen anlamıyla *basît cismin tek bir gücü* yani doğası *vardır. Tek bir güç ise* basît cisme ait *tek bir maddede yalnızca bir fiil icra eder.* Yani onun fiili, tür bakımından farklılaşmaz. *Küre dışındaki bütün şekillerde ise farklı* türden *fiiller vardır.* Buna göre çokgen şeklin bir tarafı bir çizgi, diğer tarafı ise açı, yüzey veya noktadır. Bunlar ise farklı hakikatlere sahip şeylerdir. Dolayısıyla keyfilik ortaya çıkar. Çünkü kâbil ve fâil hepsinde birdir. Basît cismin doğal şeklinin küre olduğu hususunda dört *yönden kuşku uyandırılmıştır.*

[1253] *Birinci kuşku: Toprak* filozoflara göre *basîttir ama küre değildir.* Zira onda ve onun üzerinde dağlar, tepeler, mağaralar ve çukurlar vardır. *Onlar* bu sorunun cevabında *şöyle demiştir:* Sizin söylediğiniz, *toprağın* yüzeyinde bulunan *engebeleri ve çıkıntılarıdır. Bunların ise toprağa nispetle hiçbir kıymeti yoktur. Dolayısıyla* toprak üzerindeki bu engebeler, *büyük bir küre üzerindeki bir darı tanesi gibidir.* Çünkü onlar şunu açıklamıştır: Dağın yüksekliği yarım fersah olduğunda onun uzunluğunun Yer'in çapına nispeti, ortalama bir arpa tanesinin eninin 1/7'sinin 1/5'nin, çapı bir zira' olan bir küreye nispeti gibidir. Buna göre Yer üzerindeki en büyük dağın uzunluğunun nispeti -ki bu dağın yüksekliği, 2.3 fersahtır-, yaklaşık olarak o arpanın eninin 1/7'sinin ziraa nispeti gibidir.[27] *Şu halde* Yer'e nispetle hiçbir kıymeti olmayan bu engebeler,

[١٢٥١] فقال: ولكل جسم بسيطاً كان أو مركّباً شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد عليك من استحالة لا تناهي الأبعاد فلو خلى الجسم أي جسمٍ كان وطبعه بأن يفرض بعد وجوده خالياً عن جميع ما يمكن خلوّه عنه من التأثيرات الخارجية يحيط به حدّ أي طرف واحد فيكون كرة أو حدود أكثر من واحد فيكون مضلّعاً، وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعياً له لاستناده إلى طبيعته من غير أن يكون هناك تأثير غريب، ثم إن الأشكال الطبيعية للأجسام المركّبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف أجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية.

[١٢٥٢] فلذلك لم يتعرض لها، و قال: الشكل الطبيعي للبسيط من الأجسام هو الكرة وذلك لأن له أي للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام قوة أي طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط إلا فعلاً واحداً أي غير مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة أنواعها فإن المضلّع من الأشكال يكون جانب منه خطّاً وآخر زاويةً أو سطحاً أو نقطة، وهي أمورٌ متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لأن القابل والفاعل في الكل متحدان، وشكّك فيما ذكر من أن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة بوجوهٍ أربعة؛

[١٢٥٣] الأول؛ الأرض بسيطة على رأيهم وليست كروية لما عليها وفيها من الجبال والتلال والأغوار والوهاد، وقولهم في دفع هذا السؤال: إن ما ذكرتموه تضاريس الأرض وخشوناتها الواقعة على ظاهرها ولا قدرة لها بالنسبة إليها فهي أي تلك الخشونات على الأرض كجاورسة على كرة كبيرة إذ قد بيّنوا أن الجبل إذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة طوله إلى قطر الأرض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة إلى كرة قطرها ذراع، وعلى هذا تكون نسبة طول أعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة إلى الذراع تقريباً فلا تخرجها تلك الخشونات التي لا قدر لها

toprağı bütün olarak küre olmaktan çıkarmaz. Fakat onların bu sözü, söz konusu soruyu cevaplamakta *hiçbir yarar sağlamaz. Çünkü* gerçek *kürelik, daha güçlü ve daha zayıfı kabul etmez* ki tam küreliği zedeleyen o engebelerle birlikte toprakta zayıf kürenin varlığı düşünülebilsin. Öyleyse küreliğin hakikati, kesinlikle toprakta bulunmamaktadır.

[1254] Aksine yukarıdaki soruyu defetmenin yolu şöyle demektir: Toprağın doğal şekli, küredir fakat orada rüzgarlar, yağmurlar ve seller gibi bir kısım dış sebepler gerçekleşmiş ve bunlardan dolayı toprağın bir kısmı, lekelenmiştir. Sonra toprakta bulunan kuruluk, onda meydana gelen şekilleri korumaktadır. Kuşkusuz toprağın şekli, söz konusu engebeleri gerektiren o lekelerle birlikte varlığını sürdürmüştür. İşte toprağın doğal şeklinden çıkması, o sebeplerden dolayıdır. Bu ise onun doğasının bizim iddia ettiğimiz gibi küre şeklini gerektirmesine zarar vermez.

[1255] Eğer "toprağın doğasına dayanan kuruluğun, doğal şekli engelleyen zorlamalı şekli koruması, tek bir doğanın hem bir şeyi hem de o şeyin meydana gelmesini engelleyen şeyi gerektirmesini iktiza eder, bu ise kesinlikle yanlıştır" denirse şöyle cevaplanır: Doğa, özel bir şekli gerektirir. Yine doğa, mutlak olarak şekli koruyan bir nitelik de gerektirir. Bu gerektirme, birinci gerektirmeye aykırı değildir, aksine kendi doğasıyla baş başa kalacak olsa onu teyit eder. Fakat zorlayıcı, şekli izale etmesine rağmen nitelik varlığını sürdürdüğünden bu nitelik, zorlamalı şekli korumuş ve doğal şekle dönüşe dolaylı olarak engel olmuştur. Bunda da herhangi bir imkânsızlık yoktur.

[1256] *İkinci kuşku: Yıldızlı feleklerde* yıldızların kümelendiği *bir takım oyuklar vardır. Bu oyukların büyüklüğü ve yerleri farklıdır.* Büyüklükleri farklıdır, çünkü o oyuklara meyleden muhtelif büyüklükteki yıldızların miktarlarına eşittirler. Yerleri farklıdır, çünkü o oyuklar, feleğin bir yerinde yani bir tarafındadır. Bu durumda tek bir doğanın tek bir maddedeki fiili farklılaşmaktadır.

بالنسبة إليها **عن كونها كروية بجملتها لا يغني** أي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال **إذ الكروية** الحقيقية **لا تقبل الأشد والأضعف** حتى يتصور وجود الكروية الضعيفة في الأرض مع تلك الخشونات القادحة في كمال الكروية فإذن حقيقة الكروية منتفية عنها قطعاً.

[١٢٥٤] بل وجه دفعه أن يقال: شكلها الطبيعي هو الكرة إلا أنه وقعت هناك أسبابٌ خارجةٌ عنها كالرياح والأمطار والسيول فانثلم بها جزء من الأرض، ثم إن اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الأشكال فلا جرم بقي شكل الأرض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الأسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكروي كما ادّعيناه.

[١٢٥٥] فإن قيل: كون اليبوسة المستندة إلى طبيعة الأرض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما لم يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطلٌ قطعاً. أجيب بأن الطبيعة اقتضت شكلاً مخصوصاً واقتضت أيضاً كيفيةً حافظةً للشكل مطلقاً فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الأول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما أزال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظةً للشكل القسري ومانعةً بالعرض عن العود إلى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك.

[١٢٥٦] الوجه **الثاني؛ الأفلاك المكوكبة فيها نقر** أي حفر ترتكز الكواكب فيها **مختلفة بالقدر** لأنها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الأقدار المالئة لتلك النقر **والموضع** أي مختلفة بالوضع أيضاً لأن تلك النقر موجودة في موضعٍ من الفلك أي جانبٍ منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادةٍ واحدة.

[1257] Bazıları bu kuşkuyu şöyle cevaplamıştır: Söylenen farklılık, tek bir doğaya dayalı değildir, aksine farklı sûretlere dayalıdır. Zira felekte onun küre biçiminde olmasını gerektiren bir türsel sûret meydana gelmiştir ama ona başka bir sûret bitişmiş ve bu sûret, ondan kendisine özgü başka bir küre ayırmıştır. İşte bu küre, bir yıldız, episikl, veya dışmerkezlidir. Dolayısıyla birinci felekte bir oyuğun yahut sadece birinci sûretle sûretlenen bir tamamlayıcının/mütemmimin kalması gerekmiştir.

[1258] "Farklı sûretlerin yerleşmesi, ancak maddelerin farklılığıyla yahut bir maddeye ait istidatların farklılığıyla olur; oysa felekte böyle bir şey düşünülemez" denilemez, çünkü biz şöyle diyoruz: O kimse, farklı sûretlerin yerleşmesinin sadece maddenin yahut maddeye ait istidatların farklılığından kaynaklandığını men edebilir. Çünkü bir kısım basîtlerde sûretlerin farklılığı, tıpkı kâbillere dönük durumlara dayanabildiği gibi fâillere varan sebeplere de dayanabilir. Fakat o kimsenin cevaplaması gereken bir husus daha vardır: Bu durumda yıldız, episikl ve dışmerkezlide iki sûretin bir araya gelmesi gerekmektedir. Oysa bu imkânsızdır. Ayrıca felekte iki sûret olduğunda onda kuvvelerin ve doğaların bileşimi bulunacaktır. Bu takdirde de felek basît olmaz. Muhtelif fiillerin ilkeleri olan birden çok sûretin feleğe bitişmesi mümkün olduğunda bu, diğer basîtlerde mümkün olur. Bu durumda onların şeklinin yuvarlak olması gerekmez.

[1259] Bazen birincisi, imkânsızlık men edilerek cevaplanır. Zira başka bir türsel sûret bileşiğe yerleşip onun unsurlardan ibaret olan bütün parçalarına sirâyet ettiği halde bileşikteki unsurların sûretleri varlığını sürdürür. Dolayısıyla orada her bir unsurda iki türsel sûret olur. İkinci eleştiri de şöyle cevaplanır: Kuvvelerin bileşiminin anlamı, cismin bir parçanın bir kuvveye, diğer parçasının da başka bir kuvveye sahip olmasıdır. Böylece cismin iki parçası bulunduğunda iki kuvvesi olacaktır. Oysa felekte durum böyle değildir. Çünkü ilk sûret, bütüne sirâyet etmişken ikinci sûret, onun bir kısmına mahsustur. Üçüncü eleştiriye de şöyle cevap verilir: Basîtte farz edilen her sûret, tek bir maddeyi etkileyen tek bir sûrettir. Dolayısıyla da yalnızca yuvarlak bir şekli gerektirir.

[1260] *Üçüncü kuşku:* Onlara göre hayvanda ve bitkilerde *organların şekillerinin*, büyüklük ve küçük bakımından miktarlarının, pürüzsüz ve pürüzlü olmak sıfatlarının *fâili*, biçimlendirici güçtür. Bu güç, *fiilinin farklılığına rağmen basît olan* tek bir *güçtür.* Nitekim bu güç, maddelerine küre biçimini değil, farklı biçimler verir. *Bazen* bu kuşku, onlar tarafından *şöyle cevaplanır:*

[١٢٥٧] وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن الاختلاف المذكور ليس مستنداً إلى طبيعةٍ واحدة بل إلى صورٍ متعددة فإن الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كروية شكله لكن اتصلت به صورةٌ أخرى أفرزت عنها كرةً أخرى تختصّ بها هي كوكب أو تدوير أو خارج مركز فلزم من ذلك أن يبقى في الفلك الأول نقرة أو متمّم متصوّر بالصورة الأولى فقط.

[١٢٥٨] لا يقال: حلول الصور المختلفة لا يكون إلا لاختلاف المواد أو لاختلاف استعدادات مادةٍ واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك؛ لأنّا نقول: له أن يمنع الحصر إذ من الجائز أن يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستنداً إلى أسباب تعود إلى الفواعل كما جاز استناده إلى أمورٍ تعود إلى القوابل لكن يبقى عليه أنه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو محال، وأنه إذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي وطبائع فلا يكون بسيطاً، وأنه إذا جاز أن يتصل بالفلك صور متعددة وهي مبادئ أفعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم أن يكون شكلها مستديراً.

[١٢٥٩] وربما يدفع الأول بمنع استحالته فإن صور العناصر باقية في المركّب وقد حلّت فيه صورةٌ أخرى نوعيةٌ سارية في جميع أجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان، والثاني بأن معنى تركب القوى أن يكون لجزءٍ من الجسم قوة ولجزءٍ آخر منه قوة أخرى حتى إذا كان له جزءان قويان كانت له قوتان، وليس الأمر في الفلك كذلك إذ الصورة الأولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه، والثالث بأن كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادةٍ واحدة فلا تقتضي إلا شكلاً مستديراً.

[١٢٦٠] الوجه **الثالث؛ الفاعل** عندهم **لأشكال الأعضاء** في الحيوان والنبات، ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها في الملاسة والخشونة هي القوة المصوّرة وهي **قوةٌ** واحدة **بسيطة مع اختلاف فعلها** ألا ترى أنها لم تفد موادها شكل الكرة بل أشكالاً مختلفة، **وقد يجاب** عن هذا من قبلهم

Söz konusu basît gücün *fiili, bileşiktedir.* Bileşik, kendisinden hayvan veya bitkilerin oluştuğu maddedir. Basît gücün eserlerinin, çeşitli kâbillerden bileşmiş bir maddedeki farklılaşması mümkünken basît bir maddede farklılaşması mümkün değildir.

[1261] *Dördüncü kuşku: Dışmerkezli feleklerin mütemmimlerinden her birinin iki tarafı kalınlık ve incelik bakımından farklıdır.* Şu halde tek bir doğa, her bir mütemmimde kalınlık bakımından farklı fiiller yapmıştır. Dolayısıyla onların fiilleri, şekil bakımından da farklılaşabilir. Bu kuşkuya şöyle cevap verilmiştir: Tek bir fiille kastedilen, daha önce de ima ettiğimiz gibi, fiilin benzer olup yüzey, çizgi ve nokta gibi tür bakımından farklılaşmamasıdır, yoksa hiçbir şekilde farklılaşmaması değildir. Kalınlık ve oyukların farklılığı da doğanın fiilini tür bakımından bir olmaktan çıkarmaz.

“Basîtin doğal şekli küredir” sözünün bir uzantısı

[1262] *Kap,* âlemin *merkezine ne kadar yakın olursa o kadar çok su alır.* Âlemin merkezi, bütünün ortasıdır. Buna göre bir kap, âlemin merkezine daha yakın olduğunda âlemin merkezine daha uzak olduğundan daha çok su alır. Mesela kap, kuyu dibindeyken dağ başında olduğundan daha çok su alır. *Bunun nedeni şudur: Suyun dış yüzeyi* farz edilen herhangi bir yerde kendi doğasıyla baş başa kaldığında *merkezi âlemin merkezi olan bir daireden* daha doğrusu bir küre yüzeyinden *bir parçadır.* Çünkü su, akıcı bir basîttir ve onun doğası, dış yüzeyinin merkezden uzaklığının eşit olmasını gerektirir ki küresel bir yüzeyin bir parçası olsun. Yazar daireyi zikretmiştir, çünkü dairenin tasavvur edilmesi daha kolaydır. Kabın başının miktarı, tek bir şeydir ve merkezleri aynı ve biri diğerinden daha büyük iki daire bu şeyin iki ucunda geçer. Bu nedenle de küçük daireden olup onun iki ucu üzerinde bulunan yayın dışbükey ve içbükeyi, aynı uçlarda bulunan büyük daire yayından daha fazladır. Nitekim sağlam yaratılışlı kimsenin tahayyülü de buna tanıklık eder. Bu iki yay, hilalimsi bir şekli kuşatmıştır. Kap merkeze daha yakın olduğunda su, o şekli doldururken daha uzak olduğunda şekil sudan yoksun kalır. Bu durumda birincisi, o su miktarınca ikincisinden fazla olur. O su miktarıyla kastettiğim, iki küresel yüzeyin iki parçası arasını dolduran sudur. Bu iki küresel yüzey kabın başında olup onun üzerindeki iki yayın sağa ve sola doğru hareketlerinden vehmedilir.

بأن فعلها أي فعل تلك القوة البسيطة في مركّب هو المادة التي يتخلّق منها الحيوان أو النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادةٍ مركّبة من قوابل متعددة جائز لا في مادة بسيطة.

[١٢٦١] الوجه الرابع؛ الأفلاك الخارجة المراكز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كلٍّ من المتممين أفعالاً مختلفةً في الثخن فيجوز أيضاً أن تختلف أفعالها في الشكل. وأجيب عن ذلك بأن المراد بالفعل الواحد كما أومأنا إليه أن يكون متشابهاً غير مختلفٍ بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا أنه لا يختلف أصلاً، واختلاف الثخن والنقر أيضاً لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً.

فرع على القول بأن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة

[١٢٦٢] فالإناء كلما كان أقرب إلى المركز أي مركز العالم الذي هو وسط الكل كما إذا كان في قعر بئرٍ مثلاً كان أكثر احتمالاً للماء مما إذا كان أبعد عنه كرأس جبل وذلك لأن ظاهر سطحه أي سطح الماء إذا خلى وطبعه في أي موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لأنه بسيطٌ سيّال تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعه من سطح كروي؛ وإنما ذكر الدائرة لأنها أسهل في التصور ولما كان مقدار رأس الإناء شيئاً واحداً تمرّ بطرفيه دائرتان مركزهما واحد وإحداهما أكبر من الأخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى أكثر تحدّباً وتقعّراً من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد بها التخيل من كل ذي فطرةٍ سليمة، وكانت القوسان محيطتين بشكلٍ هلالي يملؤه الماء إذا كان الإناء أقرب، ويخلو عنه إذا كان أبعد فيزيد الأول على الثاني بذلك القدر من الماء أعني بما ماء يملأ ما بين قطعتين من سطحين كرويين يرتسمان على رأس الإناء من توهم حركتي القوسين عليه يمنةً ويسرة.

[1263] Bizim özlü bir şekilde ifade ettiğimiz hususa yazar şu sözüyle işaret etmiştir: *Daire ne kadar küçükse ondaki içbükey de* kabın başının uzanımı olan *tek bir kirişe nispetle o kadar büyük olur. Sonra basît cisim* yani daha önce dikkatini çektiğimiz gibi, hakikati, muhtelif doğalara sahip cisimlerden bileşmeyen cisim, *felekî ve unsurî olmak üzere iki kısma ayrılıdır. Felekî cisim, felekler ve yıldızlardır.* Dolayısıyla da iki kısımdır. *Unsurî cisim ise dört unsurdur.* Dolayısıyla tek bir kısımdır. *Bileşik cisim ise mizacı bulunan ve mizacı bulunmayan olmak üzere iki kısma ayrılır. Şu halde cisimler* üçü basît ve ikisi bileşik olmak üzere toplam *beş kısımdır.*

Birinci Kısım: Felekler

Bu kısımda altı *maksat vardır.*

Birinci Maksat: [Feleklerin Sayısı]

[1264] *Filozoflar şunu iddia etmiştir: Gözlemle tespit edilen* tümel *feleklerin sayısı dokuzdur. Bu dokuz felek, yirmi dört felek içerir.* İçerilen bu feleklerin de içinde tikel felekler vardır. Bu sayıdan dokuzu ilerde anlatılacağı üzere tümeldir; altısı, episikldir; sekizi, dışmerkezlidir. Ay'ın merkezle uyumlu bir feleği daha vardır ki buna cevzeher adı verilir. Tümel dokuz feleğin ilki *Felekler Feleği'dir.* Bu felek, diğer bütün felekleri kuşattığı için böyle adlandırılmıştır. Filozoflar buna *Atlas Feleği de derler. Çünkü bu feleğin* onlara göre *yıldızı yoktur. Din dilinde bu feleğe el-Arşu'l-Mecîd denir. Bunun altında Sâbitler Feleği vardır.* Bu feleğe Kürsî denir. *Sonra Satürn Feleği, sonra Jüpiter Feleği, sonra Mars Feleği, sonra Güneş Feleği, sonra Venüs Feleği, sonra Merkür Feleği, sonra da Ay Feleği gelir. Ay Feleği, en yakın göktür.* Çünkü diğer felekler içinde bize en yakın Ay Feleği'dir.

[1265] Filozoflar şöyle demişlerdir: Yön bakımından veya hızlılık ve yavaşlık bakımından yahut her iki bakımdan da *farklılaşan hareketler, bu feleklerin varlığına delâlet eder. Zira bu hareketlerin çeşitli mahallerinin bulunması gerekir.* Çünkü bir cismin, iki zâtî harekete sahip olması imkânsızdır. Aksine her bir zâtî hareketin başlı başına bir hareket ettiricisi olması gerekir. *Feleklerin tertibine ise perdeleme delâlet etmektedir. Buna göre daha aşağıda olan felek, üstteki feleği perdeler* yani onun tam karşısında bulunduğunda bizimle onun arasında perde olur. *Perdeleme de zikrettiğimiz*

[١٢٦٣] وإلى ما لخصناه أشار بقوله: وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقعير فيها أكبر بالنسبة إلى وترٍ واحد هو امتداد رأس الإناء ثم الجسم البسيط أي الذي لا تركّب حقيقته من أجسام مختلفة الطبائع كما نبّهناك عليه ينقسم إلى فلكي وعنصري فالفلكي الأفلاك والكواكب فهو قسمان والعنصري العناصر الأربعة وهذا قسمٌ واحد، والمركّب ينقسم إلى ما له مزاج وإلى ما لا مزاج له فهذه خمسة أقسام ثلاثة للبسيط واثنان للمركّب؛

القسم الأول في الأفلاك

وفيه مقاصد ستة؛

الأول

[١٢٦٤] أن الحكماء زعموا أن الأفلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة على أربعة وعشرين فلكاً أي هي مع ما في ضمنها من الأفلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الأفلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز، وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر؛ أما التسعة الكلية فهي فلك الأفلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الأفلاك وهو المسمى أيضاً عندهم بالفلك الأطلس لأنه غير مكوكب على رأيهم، و المسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي، ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لأنه أقرب إلينا من سائر الأفلاك.

[١٢٦٥] قالوا: دل على وجودها الحركات المختلفة في الجهة أو السرعة والبطء أو فيهما معاً فإنه لا بد لها أي لتلك الحركات من محال متعددة إذ يستحيل أن يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركةٍ ذاتية من متحركٍ على حدة ودلّ على ترتيبها الحجب فما هو أسفل يحجب ما هو أعلى أي يصير ساتراً له عنّا إذا وقع على محاذاته، وهو أي الحجب على ما ذكرنا من

sıralanmaya göredir. Zira filozoflar, Ay'ın diğer gezegenleri perdelediğini ve sâbit yıldızların bir kısmının onun yolunda bulunduğunu gözlemişlerdir. Böylece Ay'ın hepsinin altında olduğu bilinmiştir. Yine onlar, Merkür'ün Venüs'ü, Venüs'ün Mars'ı, Mars'ın Jüpiter'i, Jüpiter'in Satürn'ü ve Satürn'ün de Sâbit Yıldızlar'ın bir kısmını örttüğünü gözlemişlerdir. Güneş ise ancak Ay tarafından tutulur ve onun başka bir herhangi bir yıldız tarafından tutulması düşünülemez. Çünkü yıldızlar, Güneş'e yaklaştığında onun ışınlarıyla gizlenirler. Fakat üst gezegenlerden farklı olarak onun görünüm farklılığı vardır. Şu halde Güneş, onların altında ve Ay'ın da üstündedir.

[1266] Geriye Güneş'in Venüs ve Merkür'ün üstünde mi yoksa altında mı olduğu hususundaki karışıklık kalmaktadır. Çünkü bunun tutulma yoluyla bilinmesi mümkün değildir. Zira bu ikisinin kırân esnasında Güneş'in ışınları altında kaybolduğunu öğrenmiştin. Yine onun görünün farklılığından bilinmesi de mümkün değildir. Zira Venüs ve Merkür, Güneş'ten çok fazla uzaklaşmazlar. Dolayısıyla da bunlar, meridyende bulundukları esnada belirmezler ki meridyen düzlemine dikilen zâtu'ş-şu'beyteyn[28] sayesinde onların görünüm farklılığı olup olmadığı bilinsin. Bundan dolayı Batlamyus istihsan yoluna başvurup şöyle demiştir: Onlar, kolyenin güneşi gibi yedi gezegenin yani üst gezegenler ile alt gezegenler ve Ay ortasındadır. İbn Sînâ ve onun öncesinde bu ilmin öncüleri gibi sonrakilerden bir kısmının, Venüs'ü Güneş'le kavuşması esnasında Güneş'in yüzünde bir leke gibi gördüğünü söylemesiyle de Batlayums'un görüşü desteklenmiştir. Onlardan bazısı da Venüs ve Merkür'ü Güneş'in üzerinde leke gibi gördüğünü söylemiştir.

[1267] *Geometricilerden biri,* Merkür Feleği'nin değil de *Venüs Feleği'nin Güneş Feleği üzerinde olduğunu söylemiştir. Bu şahıs, Güneş'in yüzünde Venüs'ü bir leke gibi gördüğünü söyleyen İbn Sînâ'yı tekzip etmiştir.* Zira bazı insanlar şunu iddia etmiştir: Güneş'in yüzünde onun merkezinin biraz üzerinde tıpkı Ay'ın yüzündeki siliklik gibi kara bir nokta vardır. İşte bu nokta, lekedir. Diğer iki lekeye gelince onlardan birinin bu nokta, diğerinin Merkür olması mümkündür. *İşte* zikrettiğimiz *bu dokuz felek, tümel feleklerdir.* Sonra Felekler Feleği ve Sâbit Yıldızlar Feleği'nden her birinin tek bir küresi vardır. *Gezegenlerin her birinin ise çeşitli felekleri vardır. Bu feleklerden onun tümel feleği oluşur. İnşallah ilerde bunları sayacağız.*

الترتيب فإنهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقته فعلم أنه تحت الجميع ووجدوا عطارداً يكسف الزهرة، والزهرة المريخ، والمريخ المشتري، والمشتري زحل، وزحل بعض الثوابت، وأما الشمس فإنها لا تنكسف إلا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيءٍ من الكواكب لأنها تستتر بشعاعها إذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر.

[١٢٦٦] وبقي الاشتباه في أنها فوق الزهرة وعطارد أو تحتهما إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران، ولا من اختلاف المنظر لأنهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار أن لها اختلاف منظر أو لا فلذلك عدل بطليموس إلى طريقة الاستحسان فقال: هي كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة أعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر، وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدّمه من مقدّمي هذه الصناعة أنه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامةٍ على صفحتها، ومنهم من ادعى أنه رآها وعطارداً كشامتين عليها.

[١٢٦٧] وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك الشمس، وكذّب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشامة فإنه قد زعم بعض الناس أن في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة؛ وأما الشامتان فجاز أن تكون إحداهما هذه النقطة والأخرى عطارداً فهذه التسعة التي ذكرناها هي الأفلاك الكلية ثم إن كل واحد من فلك الأفلاك وفلك الثوابت كرة واحدة ولكلٍّ من السيارة عدة أفلاك يتركّب منها فلكه الكلي وسنعدّها عليك عدّاً إن شاء الله تعالى.

[1268] Feleklerin birden çok olduğuna dair zikredilen delilin *dayanağı şudur: Felekler* asla *delinmezler. Aksi halde* orada hareketsiz bir feleğin bulunması ve *hareketin, tıpkı suda yüzen bir cisim gibi, yıldızın kendisinde olması mümkün olurdu. Oysa bu* delinmenin imkânsızlığı *kabul edilse bile yıldızın dilimler üzerinde* yani halkaya benzer olup kalınlıkları, kendilerine çakılı bulunan yıldızların çaplarına eşit cisimler üzerinde *bulunması ve* dilimlerin *ya kendiliklerinden ya da üzerlerinde bulunan yıldızların itimâdıyla hareket etmesi* ve o dilimlerin bütünüyle tek bir küre içine farklı konumlarda dağılmış olması *niçin mümkün olmasın! Bunun* yani dilimlerin ve onlar üzerindeki hareketin kabul edilmesi *dışmerkezli ve onun* kalınlığı ve konumu farklı olan *iki mütemmiminin kabul edilmesinden akla daha uzak değildir. Sonra* bunun mümkün olmadığını kabul etsek bile deriz ki bütün olmak bakımından *bütünün, her bir parçanın hareketinden başka bir hareketinin olması ve bütünün hareketinin de* yıldızların tamamını kuşatan *günlük hareket olması niçin mümkün olmasın!* Bu söylediğimiz *dokuzuncu feleğin kabul edilmesini gereksiz kılacaktır.* Şöyle ki: Tek bir nefis, sekiz feleğin toplamıyla ilişkili olup söz konusu hızlı hareket o toplamı hareket ettirir. Öte yandan sekiz felekten her biriyle müstakil bir nefis ilişkili olur ve onu başka bir hareket, hareket ettirir. Böylece gözlemlenen hareketlerin durumu, dokuzuncu bir feleğe gerek kalmadan düzenlenir. Birisi buna ilave yapıp şöyle dedi: Bu takdirde sekizinciye de gerek yoktur, zira Sâbit Yıldızlar ile burçlar dairelerinin Satürn'ün ortakmerkezlisi üzerinde bulunduğu varsayılabilir. Bu durumda da tümel feleklerin sayısı, onların iddia ettiği gibi dokuz değil, yalnızca yedi olur.

[1269] Biz de yukarıda geçenleri kabul ettikten sonra şöyle diyebiliriz: *Niçin Sâbit Yıldızlardan her biri bir felekte bulunmasın!* Bu durumda feleklerin sayısı, onların söylediklerinden kat be kat fazla olacaktır. Onların "Sâbitlerin yakınlık, uzaklık ve paralellikte birbirlerine *nispetlerinin sürekliliği*, onların tek bir kürede çakılı olduklarını gösterir" sözleri, *güvenmeye elverişli değildir. Çünkü* Sâbit Yıldızların üzerinde bulunduğu çeşitli feleklerin hızlılık, yavaşlık ve yön açısından *harekette birleşmeleri mümkündür.* Bu durumda o hareketlerin nispetleri ve konumları değişmeyecektir. *Sonra* Sâbitlerin *bir kısmının, gezegen feleklerin altındaki* feleklerde *bulunmaları niçin mümkün olmasın!* Bu durumda onların sözünü ettiği sıralama doğru olmayacaktır. Onların söylediği şekilde *gezegenlerin* sâbitleri *tutması hikâyesini* ise kabul etmiyoruz.

[١٢٦٨] ومبناه أي مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الأفلاك هو أن الأفلاك لا تنخرق أصلاً وإلا جاز أن يكون هناك فلك واحد ساكن وتكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء؛ وإن سلم ذلك أي امتناع الانخراق فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نطاقات أي أجسام شبيهة بحلق يكون تحتها مساوياً لأقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات إما بنفسها أو باعتماد الكواكب عليها وتكون تلك النطاقات بأسرها مفرّقة في كرةٍ واحدة على أوضاع مختلفة وليس ذلك أي إثبات النطاقات والحركة عليها أبعد من إثبات الخارج المركز ومتمميه المختلفي الثخن والوضع، ثم إن سلمنا أن ذلك غير جائز قلنا: لم لا يجوز أن يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد وتكون هي أي حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيغني هذا الذي ذكرناه عن إثبات الفلك التاسع وذلك بأن تتعلق نفس واحدة بمجموع الأفلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحدٍ منها نفس على حدة وتحركه حركة أخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة إلى فلكٍ تاسع، وقد زاد بعضهم على ذلك وقال: لا حاجة حينئذٍ إلى الثامن أيضاً لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فتكون الأفلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه.

[١٢٦٩] و لنا أن نقول بعد تسليم ما تقدم: لم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحدٍ منها على فلك فيتضاعف عدد الأفلاك على ما ذكروه أضعافاً مضاعفة، و قولهم: بقاء نسبها أي نسب بعض الثوابت إلى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على أنها مرتكزة في كرةٍ واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها أي اتفاق تلك الأفلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعةً و بطأً وجهةً فلا تتغير بتلك الحركات نسبها وأوضاعها، ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها أي بعض الثوابت على أفلاك تحت الأفلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من الترتيب، وحكاية الكسف أي كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير

Kabul etsek bile bu, gezegenlerin *yörüngelerine* paralel *düşen* Sâbitler *için geçerlidir.* Bu durumda gezegenlerin Sâbitleri tuttuğu ve bizim onları görmemize perde olduğu düşünülebilir ve böylece gezegenlerin onların altında olduğu bilinir. *Pekala* iki kutba yakın olan *diğer Sâbitler hakkında kesin bir sonuca varmanın yolu nedir?* Çünkü orada bir tutulma düşünülemez. Dolayısıyla da onların gezegenlerin altında mı yoksa üstünde mi olduğu bilinemez. Bu hususta görünüm farklılığının olup olmadığına dayanmak mümkün değildir. Bunun mümkün olmadığı, üst gezegenler söz konusu olduğunda açıktır. Diğerleri söz konusu olduğunda ise bunun nedeni, Sâbitlerin bir kısmının küçüklüklerinden ötürü görülmemesidir. Dolayısıyla onların görünüm farklılığı olup olmadığı bilinemez.

İkinci Maksat: [Yönleri Sınırlayan Felek]

[1270] Bu maksat, yönleri sınırlayan ve konumlarını belirleyen bir cismin ispatı ve onun hükümlerinin açıklanması hakkındadır. Filozoflar *şöyle demişlerdir: Yön,* duyusal *işaretin son bulduğu ve* mekânda *hareket eden şeyin, kendisinde bulunmayı* yani yakınlaşıp nezdinde olmayı *amaçladığı şeydir.* Çünkü akıl sahipleri yönlere duyusal olarak işaret edip "şu, bu yönde hareket etti" derler. Dolayısıyla duyusal işaret, yöne taalluk etmiş ve ayrıca yön, doğrusal hareketin maksadı olmuştur. *Şu halde yön vardır. Çünkü salt yokluğun böyle* duyusal işaretin konusu ve hareket edenin ulaşmak veya yaklaşmak istediği maksat *olması imkânsızdır.*

[1271] *Şöyle denemez: Cisim, var olan aklıktan yok olan karalığa doğru* nitelikte *hareket eder.* Bu durumda yok, hareket edenin maksadı olabilmiş demektir. Dolayısıyla yönün hareket edenin maksadı olmasını, onun varlığına delil yapmak mümkün değildir. Yine duyusal işaret, vehmî bir uzanımdır. Dolayısıyla onun sonu, var olamaz. *Çünkü biz* birincinin cevabında *şöyle diyoruz:* Yok olan karalık, hareket eden şeyin maksadıdır ama *bu, hareket edenin ona varması* veya yaklaşmasıyla *değil,* bu hareket sayesinde *onu meydana getirmesiyledir.* Aklî *zorunluluk,* hareketle *varılması amaçlanan şeyin varlığına ve* hareketle *oluşturulması amaçlanan şeyin yokluğuna hükmeder.* Yani aklî zorunluluk şuna hükmeder: Birincisi, hareket esnasında var olmak zorundadır. Çünkü hareketle yoka yaklaşmayı istemek imkânsızdır. İkincisi ise

مسلم و **إن سلم ففيما يقع** من الثوابت **في مداراتها** أي محاذياً لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفةً لها حاجبةً لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها **فكيف السبيل إلى الجزم في غيرها** أي في الثوابت القريبة من القطبين إذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم أنها تحت السيارات أو فوقها، ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه أما بالقياس إلى العلوية فظاهر وأما بالقياس إلى غيرها فلأن من الثوابت ما ليست مرصودةً لصغرها فلا يعلم أن لها اختلاف منظر أو لا.

المقصد الثاني في المحدد

[١٢٧٠] أي في إثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان أحكامه **قالوا** أي الحكماء: **الجهة منتهى الإشارة** الحسية **ومقصد المتحرك** الأيني **بالحصول فيه** أي بالقرب منه والحصول عنده؛ وذلك أن العقلاء يشيرون إشارة حسية إلى الجهات ويقولون: تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلقت الإشارة الحسية بالجهة وصارت أيضاً مقصداً للحركة المستقيمة **فهي موجودةٌ لامتناع أن يكون العدم المحض كذلك** أي متعلق الإشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول إليه أو القرب منه.

[١٢٧١] **لا يقال: الجسم يتحرك** في الكيف **من البياض الموجود إلى السواد المعدوم** فقد جاز أن يكون المعدوم مقصداً للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصداً للحركة وأيضاً الإشارة الحسية امتدادٌ موهوم فلا يكون منتهاها موجوداً **لأنّا نقول** في الجواب عن الأول: إن السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن **لا بالحصول فيه** أو بالقرب منه **بل بتحصيله** بهذه الحركة **والضرورة** العقلية **تحكم بوجود ما يراد** بالحركة **الحصول فيه وعدم ما يراد تحصيله** بالحركة أي تحكم بأنه يجب أن يكون الأول موجوداً حال الحركة لامتناع أن يطلب بها القرب من المعدوم، والثاني يجب أن يكون حال

hareket esnasında yok olmak zorundadır. Çünkü var olan bir şeyin var edilmesi imkânsızdır. İkincinin cevabında ise şöyle diyoruz: Her ne kadar duyusal işaret, vehmî bir uzanım olsa da, biz zorunlu olarak biliyoruz ki bu uzanımın sonu, işaret edilen bir şey olup dışta mevcuttur.

[1272] *Kuşku yok ki yön, konum sahibi bir şeydir* yani maddîdir, soyut değildir. *Çünkü* maddeden soyut *ayrık mevcuda duyusal olarak işaret etmek imkânsızdır. Yine* cismin *ayrık mevcutta bulunması* ve onun yakınına ulaşması da *imkânsızdır.* Ayrıca kuşkusuz *yön,* işaretin kaynağı ve hareketin uzanımı açısından da *bölünmez. Aksi halde* o kaynak ve uzanımda bölünmesi halinde *yön, onun* tamamı değil, *iki parçasından biri olur. Biz, işaret veya hareketin yönün daha yakın parçasına ulaştığını farz ettiğimizde şayet* o yöne doğru işaret ve hareket orada *biterse* sadece *o* daha yakın parça, *yöndür, onun ötesindeki değildir* yani ötesindekinin o yöne hiçbir katkısı yoktur. *Aksi halde* yani o yöne doğru işaret veya hareketin orada bitmemesi durumunda *yön, o parça değil, onun ardındakidir.*

[1273] Eğer "En yakın parçada bitmemesi, onun yönün bir parçası olmamasını gerektirmez, çünkü devam eden o işaret ve hareketin yöne doğru değil yönde olması mümkündür." denirse buna şöyle cevap verilir: Bu, yönün mahiyetiyle çelişir. Çünkü yön, işaret ve hareketin kendisine doğru olduğu şeydir. Şayet işaret ve hareket, yönde olsaydı yön, yön değil mesafe olurdu. Oysa bu, imkânsızdır. Yönün dışta var olduğu, konum sahibi olduğu ve işaretin uzanımı ve hareketin doğrultusunda bölünmediği sübût bulduğuna göre *yön, sonlar ve sınırlardan ibarettir.* Diğer deyişle yön, uçlardan ibarettir. Uçlar ise cisimlerle kâim olan arazlardır. Çünkü uçlar, hiç bölünmemesi durumunda noktalar, bir uzanımda bölünmesi durumunda çizgiler ve iki uzanımda bölünmesi durumunda yüzeyler olur. *Aksi halde* yani yön, sonlar ve uçlar olmayıp da cisimler olması halinde *kendi başına mekânı bulunan bir şey olurdu. Dolayısıyla da* bütün uzanımlarda *bölünürdü.* Çünkü daha önce geçtiği üzere bölünmeyen parçanın veya onun hükmünde olan şeyin varlığı imkânsızdır. Onun yanlışlığı ise yukarıda öğrendiğin, yönün işaretin kaynağı ve hareketin uzanımında bölünmesinin imkânsız oluşuyla açıklanmıştı.

الحركة معدوماً لاستحالة تحصيل الحاصل، وفي الجواب عن الثاني أن الإشارة الحسية وإن كانت امتداداً موهوماً لكنّا نعلم بالضرورة أن منتهى هذا الامتداد مشار إليه وموجود في الخارج.

[١٢٧٢] **ولا شك** في **أنها** أي الجهة **شيء ذو وضع** أي مادي لا مجرد **لأن المفارق** المجرد عن المادة **تمتنع الإشارة** الحسية **إليه و** يمتنع أيضاً **الحصول فيه** أي حصول الجسم في المفارق والوصول إلى القرب منه، **و** لا شك أيضاً في **أنها** أي الجهة **لا تنقسم** في مأخذ الإشارة وامتداد الحركة وإلا أي وإن انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد **فالجهة أحد جزئيها** لا هي بتمامها **فإنّا إذا فرضنا الإشارة أو الحركة أيفعت** أي وصلت **إلى جزئها الأقرب فإن انتهت** هناك الإشارة أو الحركة إلى تلك الجهة **فهو** أي ذلك الجزء الأقرب وحده هو **الجهة دون ما وراءه** أي لا مدخل له في تلك الجهة **وإلا** أي وإن لم تنتهِ هناك الإشارة أو الحركة إلى تلك الجهة **فالجهة ما وراءه دونه**.

[١٢٧٣] فإن قيل: ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الأقرب أن لا يكون هو جزءاً من الجهة لجواز أن تكون تلك الإشارة أو الحركة الباقية في الجهة لا إليها. أجيب بأن هذا ينافي ماهية الجهة لأنها ما إليها الإشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وأنه محال، وإذا ثبت أن الجهة موجودةٌ في الخارج وأنها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الإشارة واستقامة الحركة **فهي** أي الجهة **نهاياتٌ وحدود** أي أطراف هي أعراضٌ قائمةٌ بالأجسام لأنها إن لم تنقسم أصلاً كانت نقطاً، وإن انقسمت في امتدادٍ واحد كانت خطوطاً أو في امتدادين كانت سطوحاً **وإلا** أي وإن لم تكن نهايات وأطرافاً بل كانت أجساماً **لكانت** الجهة أمراً **متحيزاً بالاستقلال فكان منقسماً** في الامتدادات كلها لما مرّ من امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه؛ وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها في مأخذ الإشارة وامتداد الحركة.

[1274] *Yine yön,* sonlu cisimlerle kâim olan farklı hakikate sahip *sınırlardan ibaret olmasaydı ya boşluk ya da benzer doluluk olurdu.* Yani bu durumda yön, ya mevcut veya mevhum bir boyut olan boşlukta bulunurdu ya da farklı hakikatlere sahip sınırların bulunmadığı dolulukta yani sonsuz cisimde bulunurdu. *Oysa boşluk imkânsızdır.* Nasıl olur da yönün onda bulunduğu düşünülebilir. *Benzer dolulukta bulunması durumunda da* orada mahiyetçe farklı yönler olmaz. Çünkü *benzer doluluğun iki parçasından birinin doğa gereği istenilmesi, diğer parçasının ise doğa gereği terk edilmesi söz konusu olamaz.* Zira bu iki parça, mahiyetçe benzerdirler. Onda farz edilen sınırlar da böyle olup mahiyetçe farklı, mevcut yönler olamaz. Dolayısıyla da cisimlerin bir kısım parçalarının doğa gereği diğer kısmını istemesi ama başka bir kısmından kaçması düşünülemez.

[1275] İtimâd bahislerinde *öğrenmiştin ki yönler, çokluklarına rağmen, itibarîdirler* ve değişken durumlara bağlı olarak değişirler. Bu nedenle de zapt edilemezler. *Yönler içinde yalnızca yukarı ve aşağı itibârî değildir. Dolayısıyla yukarı ve aşağı, hakiki yönlerdir*, kesinlikle değişmezler ve birbirlerinden son derece uzaktırlar. *Öyleyse bu iki yönü sınırlayan* ve konumlarını belirleyen *bir cisim olmalıdır.* Bu sınırlayıcı cisim *küresel olmalı ki yakın, onun çevresiyle uzak da onun merkeziyle sınırlansın. Çevresiyle sınırlanan yakın, yukarı iken merkeziyle sınırlanan uzak, aşağıdır.* Çünkü merkez, çevreden en uzak noktadır ve çevrenin içinde ona bu noktadan daha uzak bir nokta varsaymak imkânsızdır. *Küresel olmalıdır zira küresel olmayan* cisimler, *yalnızca kendisine yakın olanları sınırlar. Ona uzak olana gelince bu,* gerek küresel olmayan cisimlerle gerek başka cisimlerle *sınırlanmaz.* Küresel olmayan cisimlerle sınırlanmaması açıktır. Başka cisimlerle sınırlanmamasına gelince bunun nedeni, onun uzaklık daha çok olacak şekilde farz edilebilmesidir. Dolayısıyla bu ikisiyle biri diğerinden son derece uzak iki yön belirlenemez. O sınırlayıcı küresel cisim *bir olmalıdır. Aksi halde ya onun bir kısmı diğerini kuşatır ya da kuşatmaz. Kuşatması durumunda kuşatan,* gerçek *son olacaktır.* Gerçek son, duyusal işaretin, üst yüzeyinde bittiği sondur. Dolayısıyla tek başına kuşatan, merkezi ve çevresi bakımından, *iki yönün sınırlanmasına yeterli olacaktır.* Bu takdirde kuşatılan, yönün sınırlanmasında kesinlikle hiçbir katkısı olmayan fazlalık haline gelecektir. Öyleyse "Ay feleği, doğrusal hareketi kabul eden cisimlerin yönlerini sınırlar" sözünün yanlışlığı açığa çıkmıştır. Bir kısmının diğerini *kuşatmaması aksine ikisinden her birinin* dışarıda ve *diğerinin bir yönünde* gerçekleşmiş *olmasına gelince bu durumda* o ikisinin yönde bulunabilmesi için *yön o ikisiyle değil o ikisinden önce sınırlanmış olur. Oysa bunun aksi varsayılmıştı.* Yine daha önce geçtiği gibi o ikisinden herhangi biri,

[١٢٧٤] وأيضاً فلو لم تكن الجهة حدوداً مختلفة الحقائق قائمةً بأجسام متناهية فإما الخلاء أي فهي إما في الخلاء الذي هو البعد الموجود أو الموهوم وأنه أي الخلاء بكلا معنييه محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه أو الملأ المتشابه أي أو هي في الملأ الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا تكون هناك جهات متخالفة الماهية إذ لا يكون أحد جزئيه أي جزئي الملأ المتشابه مطلوباً بالطبع والآخر متروكاً بالطبع لأنهما متشابهان في الماهية، وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الأجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعضٍ آخر منها.

[١٢٧٥] وقد علمت في مباحث الاعتمادات أن الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الأحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط ما عدا العلو والسفل فإنهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان أصلاً وإحداهما في غاية البعد عن الأخرى فإذن لا بد من جسمٍ يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كروياً ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو و يتحدد البعد بمركزه وهو السفل لأن المركز هو أبعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل أن يفرض في داخله ما هو أبعد منها لأن غير الكروي من الأجسام لا يحدد إلا القرب منه، وأما البعد منه فغير محدود لا به وهو ظاهر ولا بغيره من أجسامٍ أُخر إذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد أكثر فلا تنضبط بهما جهتان إحداهما في غاية البعد عن الأخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكروي واحداً وإلا فإما أن يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي تنتهي الإشارات الحسية بسطحه الأعلى ويكون هو وحده كافياً لتحدد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حينئذٍ حشواً لا مدخل له في تحديد الجهة أصلاً فظهر فساد ما قيل من أن فلك القمر يحدد جهات الأقسام القابلة للحركة المستقيمة أو لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منهما خارجاً واقعاً في جهةٍ من الآخر فتكون الجهة متحددةً قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لا متحددةً بهما. والمفروض خلافه وأيضاً فلا يتحدد بشيءٍ منهما

uzaklık yönüyle değil, ancak yakınlık yönüyle sınırlanır. Çünkü cisimden uzaklık, cismin dışında olduğundadır. Dolayısıyla ondan uzaklık, nereyedir? *Şu halde* anlattıklarımız sayesinde gerçek *yönlerin kendisi sayesinde belirlendiği ve bütün* cisimleri *kuşatan bir kürenin varlığı ortaya çıkmıştır.* Bu kürenin bütün cisimleri kuşatması gerekir ki onun üst yüzeyi işaretlerin sonu ve yukarı yön olsun ve kendisinden uzaklığının eşit olduğu ve ondan aşağı inen işaretlerin kendisinde son bulduğu merkezi de aşağı yön olsun. *Amaçlanan da budur.*

[1276] *Sonra bu Sınırlayıcı'nın bir kısım özellikleri vardır. Bu özelliklerden biri, onun* çeşitli basîtlerden bileşik değil *basît olmasıdır. Eğer basîtlerden bileşik olsaydı çözünmesi mümkün olurdu. Oysa bu gerek yanlıştır.* Dolayısıyla sonucu gerektiren şey de onun gibi yanlıştır. *Gerek ile gerektiren arasında gereklilik bulunmasının nedeni şudur:* Sınırlayan, çeşitli basîtlerden bileşik olduğunda onun parçalarından her biri, iki tarafından biriyle buluşacak ve bir tarafıyla buluşan parça, diğer tarafıyla buluşan parçadan farklı olacaktır. Kuşkusuz *basîtin iki tarafından biriyle buluştuğu şeyle diğer tarafının buluşması mümkündür. Çünkü onun iki tarafı* mahiyet bakımından *eşittir.* Dolayısıyla iki taraftan biri, bir şeyle buluştuğunda diğer tarafın buluşması da mümkündür. Oysa bunun ancak çözünmeyle olması düşünülebilir. *Gereğin yanlışlığının nedeni şudur: O* çözünme *ancak doğrusal hareketle* ve parçaların bir kısmının diğerinden uzaklaşmasıyla *olabilir.* Bazen şöyle denir: Buluşmanın, döngüsel hareketle olması mümkündür. Bu durumda doğrusal hareketi gerektiren çözünme gerekli olmaz. *Doğrusal hareket ise ancak bir yönden* diğer *bir yöne olur. Bu durumda yön, Sınırlayıcı'yla sınırlanmış olmaz, Sınırlayıcı'dan önce sınırlanmış olur* ki onun parçalarının hareketi, yöne doğru olabilsin. *Oysa bu, çelişkidir.*

[1277] *Sınırlayıcı'nın özelliklerinden biri şudur: O, şeffaf* ve renksizdir. *Diğer felekler de böyle* olup şeffaf ve renksizdir. *Çünkü gözler, bunların ardındaki* yıldızları *görebilmektedir.* Oysa renkli olan her şey, ardındakinin görülmesine perde olur.

[1278] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Renkli olan her şeyin böyle olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü su ve cam renklidirler. Çünkü her ikisi de görülebilmektedir. Bununla birlikte bunlar, ardındakilerin görülmesine perde olmazlar. Şayet su ve camda tam görmeye engel vardır denirse biz de 'siz, sözü edilen yıldızları tam bir şekilde algıladığınızı nasıl bildiniz' deriz."

إلا جهة القرب دون البعد كما مرّ فإن البعد عن الجسم إذا كان خارجاً عنه فالبعد عنه إلى أين فقد ثبت بما قرّرناه وجود كرة بها تتحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل أي بجميع الأجسام ليكون سطحه الأعلى منتهى الإشارات وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه وتنتهي به الإشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب.

[١٢٧٦] ثم له أي للمحدد أحكام منها أنه بسيط لا مركّب من بسائط متعددة وإلا جاز انحلاله واللازم باطل فالملزوم مثله؛ أما الملزومية فلأن المحدد إذا كان مركّباً من بسائط متعددة كان كل واحدٍ من أجزائه ملاقياً بأحد جانبيه شيئاً غير ما يلاقيه بجانبه الآخر، ولا شك أن البسيط يمكنه أن يلاقي بأحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما أي تساوي الطرفين في الماهية فإذا لاقى أحدهما شيئاً جاز أن يلاقيه الآخر وذلك إنما يتصور بالانحلال، وأما بطلان اللازم فلأن ذلك أي الانحلال لا يكون إلا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الأجزاء عن بعض، وقد يقال: جاز أن تكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي أعني الحركة المستقيمة لا تكون إلا من جهةٍ إلى جهةٍ أخرى فتكون الجهة متحددة قبله أي قبل المحدد حتى يمكن حركة أجزائه إليها لا متجددة به؛ هذا خلف.

[١٢٧٧] ومنها أي ومن أحكام المحدد أنه شفاف لا لون له وكذلك سائر الأفلاك شفافة غير ملونة وذلك لأنها لا تحجب الأبصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فإنه يحجب عن ذلك.

[١٢٧٨] قال الإمام الرازي: لا نسلم أن كل ملون حاجب فإن الماء والزجاج ملونان لأنهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان. فلئن قيل: فيهما حجب عن الأبصار الكامل. قلنا: وكيف عرفتم أنكم أدركتم هذه الكواكب إدراكاً تامّاً.

[1279] *Bil ki* onların söylediği *bu şey, Sınırlayıcı için geçerli değildir. Çünkü onun ardı yoktur* ki görülebilsin. Yine Sâbit Yıldızlar feleği için de geçerli değildir. Çünkü onun üstünde görülen bir yıldız yoktur. *Fakat şöyle denebilir: Eğer* Sınırlayıcı ve Sâbitler feleği *renkli olsaydı, onun görülmesi gerekirdi. Buna karşı biz şöyle deriz:* Onun renginin tıpkı camın rengi gibi zayıf olması ve bu nedenle de uzaktan görülmemesi mümkündür. Onun renginin görülmesi gerekeceğini kabul etsek bile şöyle deriz: *Niçin şu görülen* saf *mavilik, onun rengi olamasın?*

[1280] *Şöyle denemez: "Bu* mavi renk, *çok derin olduğu takdirde şeffafta duyumsanan bir şeydir. Nitekim deniz suyunda durum böyledir.* Zira deniz suyu mavi görünür ve onun maviliği, dibinin uzaklık ve yakınlığının farklılaşmasıyla farklılaşır. Sözü edilen mavilik de gök ve yer arasındaki havada tahayyül edilen bir renktir. Zira o, derinliği büyük bir şeffaftır." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Mavilik bazen sizin söylediğiniz gibi hayalî bir renk olur *bazen* de cisimlerde bulunan *gerçek bir renk olur. Onun ancak sözü edilen tahayyül yoluyla oluştuğunu gösteren delil nedir?* Yani bunun bir delili yoktur. Şu halde o görülen maviliğin iki felekten birine ait gerçek bir renk olması mümkündür.

[1281] *Sınırlayıcının özelliklerinden biri de şudur: O, ne ağır ne de hafiftir. Çünkü ağırlık ve hafiflik,* bir açıklamaya göre *yukarı ve aşağı meylin ilkesidir* yahut diğer açıklamaya göre bu iki meylin kendisidir. *Bu ikisi,* mahallerinin *doğrusal* hareketini mümkün kılar. *Dolayısıyla* ağırlık ve hafifliğin Sınırlayıcı'da var olması, onun da doğrusal hareket edebilmesini gerektirir. Bu ise *yönün* Sınırlayıcı ile değil Sınırlayıcı'dan *önce sınırlanmasını gerektirir.* Bu delil, yönün belirlenmesine dayalı olduğundan Sınırlayıcı'ya özgüdür ve diğer *felekleri kuşatmaz.*

[1282] Hepsini *kuşatan delil şudur: Felekler, gözlemin de gösterdiği üzere, döngüsel olarak hareket ederler. Dolayısıyla onlarda döngüsel meylin ilkesi* hatta döngüsel meylin kendisi *vardır.* Çünkü döngüsel meyil, döngüsel hareketin yakın gerektiricisidir. *Şu halde onlarda doğrusal meylin ilkesi yoktur, çünkü* döngüsel ve doğrusal meyiller birbiriyle çelişeceğinden *bu iki meylin ilkesi birbiriyle çelişir.* Zira doğrusal meyil, cismin bir yöne yönelmesini gerektirirken döngüsel meyil, cismin o yönden çevrilmesini gerektirir. *Bazen* iki meyil arasında *çelişki bulunduğu men edilir. Çünkü bunlar,* tek bir cisimde *bir araya gelebilir ve bir araya gelmeleriyle de bileşik bir hareket oluşur. Buna örnek* küredeki *yuvarlanma ve tekerlekteki harekettir.* Çünkü tekerleğin hareketi, hem doğrusal hem de döngüseldir. *Döngüsel hareket,* yönden *alıkoymamakta* aksine

[١٢٧٩] واعلم أن هذا الذي ذكروه لا يتمشى في المحدد إذ ليس له وراء حتى يرى ولا في فلك الثوابت أيضاً إذ ليس فوقه كوكب مرئي إلا أن يقال: لو كان المحدد أو فلك الثوابت ملوناً لوجب رؤيته فنقول: جاز أن يكون لونه ضعيفاً كلون الزجاج فلا يرى من بعيد، ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا: ولم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه.

[١٢٨٠] لا يقال: ذلك أي لون الزرقة أمر يحسّ به في الشفاف إذا بعد عمقه كما في ماء البحر فإنه يرى أزرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قرباً وبعداً فالزرقة المذكورة لونٌ يتخيل في الجو الذي بين السماء والأرض لأنه شفافٌ بعد عمقه لأنّا نقول: الزرقة قد تكون لوناً متخيلاً كما ذكرتم و قد تكون أيضاً لوناً حقيقياً قائماً بالأجسام، وما الدليل القائم على أنه لا يحدث إلا بذلك الطريق التخيلي أي لا دليل على ذلك فجاز أن تكون تلك الزرقة المرئية لوناً حقيقياً لأحد الفلكين.

[١٢٨١] ومنها أنه أعني المحدد لا ثقيل ولا خفيف لأنهما أي الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط أو نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين وهما يصححان حركة محلهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل أو الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبل أي قبله لا به، وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الأفلاك الباقية.

[١٢٨٢] والحجة العامة للكل أنها متحركةٌ بالاستدارة بدلالة الأرصاد ففيها مبدأ ميل مستدير بل ميل مستدير أيضاً لأنه المقتضى القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما أي تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لأن الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم إلى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها، وقد يمنع التنافي بين الميلين إذ قد يجتمعان في جسمٍ واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركّبة كالدحرجة في الكرة، وكما في العجلة فإنها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معاً وليست حركة الاستدارة صارفةً عن الجهة بل

ona yönelişi gerektirmemektedir. İki meyil arasında çelişki bulunduğu kabul edilse bile iki ilke arasında ve iki meyilden biri ile diğerinin ilkesi arasında çelişki yoktur. Buna göre yukarı doğru atılan taşta yükselen meyil ve bunun ilkesiyle birlikte inen meylin ilkesi bulunur.

[1283] *Sınırlayıcı'nın* ve diğer feleklerin *bir başka özelliği şudur: O, ne sıcak ne de soğuktur. İbn Sînâ şöyle demiştir: "Bunun nedeni, ağırlıkla soğukluğun ve hafiflik ile sıcaklığın birbirlerini gerektirmesidir.* Buna göre madde soğuduğunda ağırlaşır ve ağırlaştığında da soğur. Yine madde ısındığında hafifler ve hafiflediğinde de ısınır. Ağırlık ve hafifliğin olmadığı yerde ne soğukluk ne de sıcaklık bulunur. Metnin bazı nüshalarında sıcaklık yerine kuruluk lafzı geçmektedir ama bu bir yazım hatasıdır.

[1284] *Bir kimse* ağırlık ve soğukluk ile hafiflik ve sıcaklık arasında *mutlak olarak gereklilik bulunduğunu reddedebilir. Aksine bu gereklilik* feleklerde değil yalnızca *unsurlardadır.* Bu durumda feleklerde hafiflik ve ağırlık olmadan sıcaklık veya soğukluk bulunabilir. *Eğer İbn Sînâ* "soğukluk ağırlığın illeti olduğu gibi *sıcaklık* da *hafifliğin illetidir, dolayısıyla birinin olup diğerinin olmaması mümkün değildir.* Eğer feleklerde sıcaklık ve soğukluk bulunsaydı bunların sonuçları olan hafiflik ve ağırlık da bulunurdu" *derse biz şöyle deriz: Eser, bazen kâbilin yokluğu nedeniyle* fâil illetinden *geri kalabilir. Buna örnek harekettir. Kuşkusuz hareket,* sıcaklığı kabul eden unsurlarda *sıcaklığı gerektirir. Felekler ise hareketlidir ama sıcak değildir. Çünkü* size göre *onların maddesi* sıcaklığı *kâbil değildir.* Bu durumda hafiflik ve ağırlığın sıcaklık ve soğukluktan geri kalması mümkündür. Çünkü hafiflik ve ağırlık, sıcaklık ve soğukluğu gerektirse bile feleğin maddesi sıcaklık ve soğukluğu kabul etmemektedir.

[1285] *İmâm Râzî* *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*'de *şöyle demiştir:* Feleğin sıcak ve soğuk olmadığı hususunda güvenilir açıklama şöyledir: *Eğer felekler, sıcak olsaydı son derece sıcak olurlardı. Zira hem fâil hem kâbil vardır ve* orada *herhangi bir engel de yoktur.* Fâil feleğin doğası, kâbil ise maddesidir. Engel yoktur, çünkü felekler basîttir. *Oysa ardbitişen yanlıştır. Aksi halde yüce dağ başları gibi* feleğe *daha yakın olan yerler, daha sıcak olurdu.* Ardbitişen, zikredilen gerekçeden ötürü yanlıştır ve onun yanlış olmasının *bir diğer nedeni,* son derece sıcak olan *göklerin Güneş'ten kat be kat büyük olmasına rağmen* -çünkü Güneş göklerde, okyanustaki damla gibidir- Güneş doğduğu esnada *göklerin değil de sadece Güneş'in ısıtmasının imkânsızlığıdır.*

هي غير مقتضية للتوجه إليها؛ وإن سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين أحدهما ومبدأ الآخر فإن الحجر المرمي إلى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه كما مرّ.

[١٢٨٣] ومنها أنه أي المحدد وكذا غير من الأفلاك لا حار ولا بارد. قال ابن سينا: وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فإن المادة إذا اشتدّ بردها ثقلت وإذا ثقلت بردت، و تلازم الخفة مع الحرارة فإن المادة إذا أمعن فيها التسخين خفّت وإذا خفّت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة، وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهوٌ من القلم.

[١٢٨٤] ولمانعٍ أن يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقاً بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الأفلاك فجاز أن يكون فيها حرارة أو برودة بلا خفة وثقل. فإن قال ابن سينا: الحرارة علة الخفة كما أن البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الأفلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا: قد يتخلف الأثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فإنها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والأفلاك متحركةٌ وغير حارة لأن مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز أن تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لأن مادة الفلك لا تقبلهما وإن كانتا مقتضيتين لهما.

[١٢٨٥] وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: المعتمد في أن الفلك ليس بحار ولا بارد أن يقال: لو كانت هي أي الأفلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل وإلا كان الأقرب من الفلك أسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولاستحالة أي التالي باطل لما ذكر ولاستحالة أن تسخن الشمس وحدها حال طلوعها دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع أنها أعني السموات أضعاف أضعافها إذ هي فيها كقطرة في بحرٍ لجي.

[1286] Bu güvenilir delile cevap olarak *şöyle deriz: Isınmanın dereceleri tür bakımından farklıdır. Belki feleğin maddesi, yalnızca zayıf bir* sıcaklık *derecesini kabul eder.* Bu durumda onun sıcaklığı bizim bu dünyamızı etkilemez. *Sonra* güneşin sıcaklığının gücünü kabul etsek bile deriz ki onun *ısıtmasının tesiri, bazen bize ulaşmaz.* Çünkü soğuk tabaka, tesire engel olur. *Zikredilen delil, Güneş'in ısıtmasıyla nakz olmaktadır.* Çünkü Güneş sıcaktır ve onun sıcaklığının tesiri, delil getirenin de kabul ettiği gibi, unsurlara kadar ulaşmaktadır. Bununla birlikte Güneş'e daha yakın olan şey daha sıcak değildir.

[1287] Sonra yazar, güvenilir delile dördüncü bir itiraz yöneltmiştir. Bu itiraz şu sözüdür: Sıcak oldukları varsayımına göre feleklerin ısıtmasının *Güneş'in ısıtmasına kıyaslanması zayıftır. Çünkü Güneş ısıtmamakta, bilakis onun* yoğun cisimlerin yüzeylerinden yansıyan *ışınları* ısıtmaktadır. *Bundan dolayı* Güneş ışınları çok parlak şeylerden *yansıdığında* yansıdığı şeyleri *yakmaktadır. Nitekim yakıcı aynalarda durum böyledir.* Oysa sıcak olduğu varsayılan feleklerin ısıtmayı gerektiren ışınları yoktur. Yazarın beşinci itirazı şu sözüdür: *Onun söylediği, ateş küresiyle nakz olmaktadır. Çünkü ateş küresi onlara göre mevcuttur* ve diğer unsurları kuşatmıştır. Eğer güvenilir delil doğru olsaydı ateş küresinin sıcak olmaması gerekirdi. Bazen soğuk tabakanın, ateş küresine direndiği söylenir. Oysa onun son derece sıcak olan feleklere direnmesi düşünülemez. Zira onlara nispetle bu kürenin hiçbir kadri yoktur. Nitekim bu, kapalı değildir.

[1288] *Sınırlayan'ın bir başka özelliği şudur: O ne yaş ne kurudur. Çünkü yaşlık,* yabancı şekillerle *şekillenmeyi kolaylıkla kabul ve terk etmektir.* Hatta o, bu kolaylığı gerektiren bir niteliktir. *Kuruluk ise* söz konusu kabul ve terkin *zorluğunu* gerektiren bir niteliktir. İster zorlukla ister kolaylıkla olsun *bu* kabul ve terk *ise ancak* kabul edenin parçalarında gerçekleşen *doğrusal hareketle düşünülebilir.* Dolayısıyla yaşlık ve kuruluğun bir cisimdeki varlığı, o cisimde doğrusal hareketin imkânını gerektirir. Halbuki gerek Sınırlayan gerek diğer felekler için doğrusal hareketin imkânsızlığını öğrenmiştin. Yazar buna cevap vermemiştir, çünkü bunun yanlışlığı daha önceki açıklamalardan bilinmektedir.

[1289] *Sınırlayan'ın özelliklerinden biri şudur: O, oluş ve bozuluşu kabul etmez.* Diğer değişle Sınırlayan ve diğer feleklerin maddesinin türsel sûretinden sıyrılması ve başka bir sûret giymesi mümkün değildir. Aksine onun daima kendisindeki türsel sûretle düşünülmesi gerekir. *Bunun nedeni şudur:*

[١٢٨٦] قلنا في الجواب عن هذا المعتمد: مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك إلا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا، ثم إن سلمنا قوة حرارتها قلنا: أثر التسخين منها قد لا يصل إلينا لأن الطبقة الزمهريرية مانعة له وهو أي الدليل المذكور منقوضٌ بتسخين الشمس فإنها حارة يصل أثر تسخينها إلى العناصر كما اعترف المستدل به مع أن الأقرب منها ليس أسخن.

[١٢٨٧] ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضاً رابعاً وهو قوله: والقياس عليها أي قياس الأفلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لأنها لا تسخن بل أشعتها هي المسخنة إذا انعكست من سطوح الأجسام الكثيفة ولذلك إذا انعكست أشعتها من أمور صقيلة جداً أحرقت الأشياء المنعكس إليها كما في المرايا المحرقة وليس للأفلاك الحارة بالفرض أشعة تقتضي تسخيناً واعتراضاً خامساً أعني قوله: وما ذكره منقوضٌ بكرة النار لثبوتها عندهم وإحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم أن لا تكون كرة النار حارة، وقد يقال: الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا تتصور مقاومتها للأفلاك المتسخنة جداً إذ لا قدر لها بالقياس إليها كما لا يخفى.

[١٢٨٨] ومنها أنه لا رطب ولا يابس لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل بالأشكال الغريبة وتركه بل هي كيفيةٌ مقتضيةٌ لهذه السهولة واليبوسة عسره أي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر أو يسر إلا بالحركة المستقيمة في أجزاء القابل فوجود الرطوبة أو اليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه، وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الأفلاك وإنما لم يجب عنه لأن فساده معلوم مما مرّ.

[١٢٨٩] ومنها أنه لا يقبل الكون والفساد يعني أن مادة المحدد وغيره من الأفلاك لا يصح عليها أن تخلع صورةً نوعية وتلبس أخرى بل يجب أن تكون دائماً متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لأن كل جسم له حيز

Daha önce geçtiği üzere *her cismin bir doğal mekânı vardır. Dolayısıyla olan ve bozulan iki sûretten her biri* maddeye yerleştiği ve özel bir cisim haline geldiğinde *doğal bir mekâna sahiptir. Şayet bu iki sûretin* doğal *mekânları bir ise iki cismin tek bir doğal mekânı olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü* doğal mekânları bir olan *bu iki* cisim beraberce *o mekânda bulunamaz. Zira* cisimler arasında *tedahül imkânsızdır.* İki cismin o mekânda beraberce bulunması imkânsız olunca bu *iki cismin veya birisinin* o tek doğal *mekândan çıkması gerekir. Doğal mekândan çıkış ise* şayet onda bulunmaktan sonra ise *doğrusal hareketle olur.* Eğer onda bulunmaktan önce ise cisim kendi doğasıyla baş başa kaldığında doğrusal olarak doğal mekânına hareket eder. Her iki takdire göre de feleğin doğrusal harekete konu olabilmesi gerekir. Eğer o iki cismin doğal mekânları farklıysa yine feleğin doğrusal harekete konu olabilmesi gerekir. Çünkü madde, olan sûreti ancak bozulan sûreti çıkardığında giyer. Şayet bozulan sûret kendi mekânında ise olan sûret kendisine ait başka bir doğal mekâna hareket edebilir; şayet bozulan sûret, olan sûretin mekânında ise varlığını sürdürdüğü esnada kendi mekânına hareket edebilir; üçüncü bir mekânda ise bunların her biri doğrusal olarak hareket edebilir.

[1290] Daha önce geçtiği gibi doğrusal hareketin imkânsızlığını kabul ettikten sonra *bunun cevabı şudur: Sözü edilen iki sûret* yani olan ve bozulan sûretler, *tek bir mekânı gerektirebilir* ve bu, senin söylediğin gibi tedâhülün veya doğrusal hareketin mümkün olmasını gerektirmez. *Çünkü "zira bu iki cisim o mekânda beraberce bulunmaz ..." sözünüz, iki sûretin* feleğin maddesinde *bir araya gelmesinin uzantısıdır.* Buna göre orada tek bir mekânı gerektiren iki cisim meydana gelir. Bu takdirde söz konusu iki cismin beraberce o mekânda olduğu söylenir. Bu durumda tedâhül gerekecektir. Yahut hiçbirinin veya sadece birinin o mekânda olmadığı söylenir. Bu durumda da feleğin doğrusal harekete konu olması mümkün olur. *Halbuki* hem iki sûretin feleğin maddesinde bir araya gelmesi hem de bunlardan iki cismin oluşması *imkânsızdır. Aksine* iki sûretten *biri var olduğunda diğeri yok olur.* Dolayısıyla orada o doğal mekânda meydana gelen tek bir cisim vardır. Madde bozuluştan önce o mekânda bozulan sûretle birlikteydi, bozuluş esnasında ve bozuluştan sonra ise olan sûretle birlikteydi. Şu halde sözü edilen iki mahzurdan herhangi biri gerekmemektedir. İki sûretin tek bir mekânı gerektirebileceği şeklindeki *sözümüzü doğrulayan şeylerden biri şudur: İki sûret* türsel

طبيعي كما مرّ فللصورتين الكائنة والفاسدة لكلٍّ منهما إذا حلّت في المادة وصارت جسماً مخصوصاً حيز طبيعي فإن اتحد حيزهما الطبيعي كان لجسمين حيز واحد طبيعي وأنه محال لأنهما أي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان معاً فيه لامتناع التداخل بين الأجسام، وإذا امتنع حصولها فيه معاً فلا بد من خروج ذينك الجسمين أو أحدهما عنه أي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي، وهو أي الخروج عنه بالحركة المستقيمة إن كان بعد الحصول فيه وإن كان قبل الحصول فإذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة إلى حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك، وإن تعدّد حيزهما الطبيعي لزمت أيضاً صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لأن المادة إنما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فإن كانت الفاسدة في مكانها جاز أن تتحرك الكائنة إلى مكانٍ آخر طبيعي لها، وإن كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقيةً إلى مكان نفسها، وإن كانت في مكانٍ ثالث جازت الحركة المستقيمة على كلٍّ منهما.

[١٢٩٠] والجواب بعد تسليم ما مرّ من امتناع الحركة المستقيمة أن الصورتين أعني الكائنة والفاسدة قد تقتضيان حيزاً واحداً وليس يلزم من ذلك صحة التداخل أو الحركة المستقيمة كما ذكرته إذ قولك: لأنهما لا يحصلان فيه إلى آخره، فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى يتحصّل هناك جسمان يقتضيان مكاناً واحداً فيقال حينئذٍ: هما معاً في ذلك المكان فيلزم التداخل أو ليس شيء منهما، أو أحدهما فيه فتلزم صحة الحركة وأنه أي اجتماع الصورتين في المادة وتحصّل جسمين منهما معاً محال بل تعدم واحدة من الصورتين عندما توجد الأخرى منهما فلا يكون هناك إلا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين. ومما يحققه أي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزاً واحداً أن الصورتين مع اختلافهما في الماهية

mahiyette *farklı olmakla birlikte bir gerekte ortak olabilir. Bu gerek ise o mekânı gerektirmektir.* Zira muhtelif hakikatlerin gereklerde ortak olması mümkündür. İki sûretin mahiyette ortak olduğu farz edilirse bu imkân, daha da açık olur.

[1291] *Sınırlayıcı'nın bir başka özelliği şudur: O, nicelik bakımından hareket etmez.* Diğer deyişle Sınırlayıcı ve diğer feleklerin miktarı, büyüme ve genleşmeyle artmadığı gibi erime ve yoğunlaşmayla da azalmaz. *Sınırlayıcı'nın dışbükeyi niceliksel olarak hareket etmez, zira artacak olsa orada* dışbükeyin *intikal edeceği boş bir mekân bulunacak* ve o artan kısım, bu boşluğu dolduracaktır. *Oysa Sınırlayıcı'nın ötesinde salt yokluk olduğunu öğrenmiştin.* Dolayısıyla orada boş bir mekân olduğu düşünülemez. Sınırlayıcı'nın dışbükeyi *eksilse onun mekânının boşalması gerekir. Çünkü onun* boşluğunu doldurmak için *oraya intikal edip yerini alacak bir şey yoktur.* Dolayısıyla onun boşalttığı mekân boş kalacaktır. *Sınırlayıcı'nın içbükeyi niceliksel olarak hareket etmez. Zira içbükey de* mahiyet bakımından *dışbükeyi gibidir. Çünkü* Sınırlayıcı Felek *basîttir. Dolayısıyla dışbükey hakkında imkânsız olan* artma ve eksilme, *içbükey hakkında da imkânsızdır. Zira şeyin hükmüyle onun mislinin hükmü aynıdır. Aynı şekilde* Sınırlayıcı'nın içbükeyine temas eden *kuşatılanın dışbükeyi de böyle* olup artmaz ve eksilmez. *Zira mekân yoktur*, dolayısıyla onun artması düşünülemez. *Ayrıca boşluk imkânsızdır*, dolayısıyla onun azalması düşünülemez. *Aynı şekilde onun* dışbükeyine eşit olan *içbükeyi de böyledir. Bütün felekleri kuşatıncaya dek* sözü böyle devam ettiririz.

[1292] *Kapalı değildir ki* Sınırlayıcı'nın *dışbükeyinin* artma ve eksilme yoluyla *hareketinin imkânsızlığı, onun zâtından kaynaklanmaz* ki bu hususta onun içbükeyinin dışbükeyine ortak olması gereksin. Aksine bunun nedeni, onun ötesinde bir mekânın bulunmaması ve onun mekânını dolduracak hiçbir şeyin olmamasıdır. *Dolayısıyla içbükeyin* hareketin imkânsızlığı hususunda *dışbükeye ortak olması gerekmez.* Aksine onun içbükeyinin artması ve kuşatılanın dışbükeyinin onun artışı oranında eksilmesi ve kuşatılanın dışbükeyinin onun mekânını dolduracak şekilde eksilip artması mümkündür.

[1293] Yine kapalı değildir ki *söz konusu delil, diğer feleklere uygulanamaz.* Çünkü delil, basîtliğe dayanmaktadır. Basîtlik ise Sınırlayıcı'dan başkasında sübût bulmuş değildir. Mesela sekizinci feleğin dışbükeyinin artması ve eksilmesi imkânsız olsa aynı şeyin onun içbükeyinde de olması gerekmez. Çünkü onun farklı hakikatlere ve özelliklere sahip basîtlerden bileşmesi mümkündür. Eğer "onun içbükeyinin artması tedâhülü ve azalması da boşluğu gerektirir" dersen ben şöyle derim: Bu men edilir, zira yedinci feleğin dışbükeyinin azalması ve artması mümkündür.

النوعية **لا يمتنع اشتراكهما في لازمٍ واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز** فإن الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم، وإن فرض أن الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز أظهر.

[١٢٩١] **ومنها أنه لا يتحرك في الكم** أي لا يزداد مقدار المحدد أو غيره من الأفلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص أيضاً لا بالذبول ولا بالتكاثف؛ **أما محدّبه فإذا لو ازداد لكان ثمة مكان خالٍ ينتقل** محدّب المحدد **إليه** ويملؤه ذلك الزائد **وقد علمت أن ما وراءه عدمٌ محض** فلا يتصور هناك مكان خالٍ، **ولو انتقص** محدّب المحدد **لزم خلوّ مكانه إذ ليس ثمة شيء ينتقل إليه بدله** ليشغله فيبقى خالياً، **وأما مقعره فلأنه مثل المحدّب** في الماهية **للبساطة** أي بساطة الفلك المحدد **فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدّب** من الازدياد والانتقاص **لأن حكم الشيء حكم مثله فكذا محدّب المحوى** المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص **لعدم المكان** فلا يتصور ازدياده **وامتناع الخلاء** فلا يتصور انتقاصه **فكذا مقعره** المساوي لمحدّبه وهكذا نسوق الكلام **إلى أن يستوعب الأفلاك.**

[١٢٩٢] **ولا يخفى عليك أن امتناع حركة المحدّب** أي محدّب المحدد بالزيادة أو النقصان **ليس له لذاته** حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لأنه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه **فلا تجب** حينئذٍ **مشاركة المقعر له** في امتناع الحركة بل يجوز أن يزداد مقعره وينتقص محدّب المحوى بمقدار ازدياده وأن ينتقص ويزداد محدّب المحوى بحيث يملأ مكانه.

[١٢٩٣] **و** لا يخفى أيضاً **أنه** أي الدليل المذكور **لا يتأتّى في سائر الأفلاك** لابتنائه على البساطة ولم تثبت إلا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدّب الثامن وانتقاصه مثلاً لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركّبه من بسائط مختلفة الحقائق والأحكام. فإن قلت: يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء. قلتُ: هذا اللزوم ممنوعٌ لجواز انتقاص محدّب السابع وازدياده.

[1294] Zikrettiğimiz bu itiraz, onların görüşüne göredir. *Bizim görüşümüze göre ise* onların deliline yapılacak *men, açıktır. Çünkü bize göre* âlemin ötesinde hatta mutlak olarak *boşluk mümkündür.* Dolayısıyla bütünü kuşatan feleğin dışbükeyi artabilir. Çünkü orada onun işgal edeceği bir mekân vardır. Onun dışbükeyinin azalması ve mekânının boş kalması mümkündür. Boşluğun imkânsız olduğu kabulüne göre ise şöyle deriz: *Çünkü yüce Allah'ın onun mekânında bir cisim yaratması mümkündür.* Bu azalması takdirine göredir. Bu durumda boşluk gerekmez.

[1295] *Sınırlayıcı'nın özelliklerinden biri şudur: Sınırlayıcı'da* ve keza diğer feleklerde *dairesel meylin ilkesi vardır.* Bil ki astronomlar yıldızların hareket ettiğini gözleyip de bu hareketin yıldızların kendilerinden kaynaklanamayacağına inandıklarında feleklerin dairesel olarak hareket ettiğine ve onlarda dairesel meylin ilkesi bulunduğuna kesin olarak hükmettiler. Nitekim buna daha önce işaret etmiştik. Bu, innî yöntemdi. Doğa filozofları ise limmî bir yöntem zikrederek dediler ki felekte dairesel meylin ilkesi vardır. *Çünkü onun* varsayılan *parçaları,* mahiyetin tamamında *eşittir. Çünkü felek, basîttir* ve basîtliği bu eşitliği gerektirir. *Dolayısıyla o parçaların bir kısmının kendi* belirli *mekânında bulunup da* öteki kısmın bulunduğu *diğer mekânda bulunmaması, tersinden evlâ değildir.* Aynı durum, diğer kısmın bulunduğu konuma kıyasla kendi özel konumu için de geçerlidir.

[1296] Özetle her bir parçanın, parçaların mekânları ve konumlarının hepsine nispeti eşittir. Bu takdirde *ya parçaların her biri* o mekânlardan *herhangi bir mekânda* ve o konumlardan herhangi bir konumda *değildir. Oysa bu imkânsızdır. Ya da hepsi hepsindedir* yani parçalardan her biri, mekânlardan ve konumlardan her birindedir. *Bu ise ya her birinin her birinde bulunması ya da birbiri yerine geçmeleri şeklindedir. Birincisi imkânsızdır* çünkü bir parçanın bir durumda birden çok mekânda ve mütekâbil konumlarda bulunması imkânsızdır. Bir parçanın başka bir parçanın mekânı ve konumuna geçmesi olan *ikincisi şık ise feleğin dairesel olarak hareket etmesini* ve onda dairesel meylin ilkesi bulunmasını *gerektirir.*

[1297] Bazen şöyle demişlerdir: Feleğin her bir parçasının belirli bir konum ve mekânda bulunması, ya zorunludur ya da mümkündür. Zorunlu olmasına yol yoktur, çünkü mahiyet bakımından eşit şeylerin

[١٢٩٤] وهذا الذي أوردناه من الاعتراض إنما هو على رأيهم وأما على رأينا فالمنع على دليلهم ظاهرٌ لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقاً فيجوز إزدياد محدب الفلك الحاوي للكل إذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلوّ مكانه، وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول: لجواز خلق الله تعالى جسماً في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء.

[١٢٩٥] ومنها أن فيه أي في المحدد وكذا في سائر الأفلاك مبدأ ميلٍ مستدير اعلم أن أصحاب الأرصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا أن تلك الحركة لا يجوز أن تكون للكواكب أنفسها حكموا بأن الأفلاك متحركة على الاستدارة وأن فيها مبدأ ميل مستدير قطعاً كما مرّت إليه الإشارة وكان ذلك طريقاً آنياً، وأما الطبيعيون فإنهم ذكروا طريقا لمّياً فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير لأن أجزاءه المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي فلا يكون اختصاص البعض من تلك الأجزاء بحيزه المعين دون الآخر أي دون الحيز الآخر الذي فيه البعض الآخر أولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيساً إلى الوضع الآخر الذي عليه البعض الآخر.

[١٢٩٦] والحاصل أن نسبة كل جزءٍ إلى جمع أحياز الأجزاء وأوضاعها على السواء وحينئذٍ فإما أن لا يحصل كل جزء أي شيء من الأجزاء في حيزٍ ما من تلك الأحياز ولا على وضعٍ ما من تلك الأوضاع وأنه محال، أو يحصل الكل في الكل أي كل جزءٍ من الأجزاء في كل واحدٍ من الأحياز وعلى كل واحدٍ من الأوضاع إما معاً وأنه محال لاستحالة أن يكون جزء واحد في حالةٍ واحدةٍ في أحياز متعددة وعلى أوضاع متقابلة، وإما بدلاً وذلك أي الحصول على سبيل البدل وهو أن ينتقل جزء إلى مكان جزءٍ آخر ووضعه يقتضي كونه أي كون الفلك متحركاً بالاستدارة ويستلزم أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير.

[١٢٩٧] وربما قالوا: اختصاص كل جزءٍ من الفلك بوضعٍ وحيزٍ معينين إما أن يكون واجباً أن جائزاً لا سبيل إلى الأول لأن الأمور المتساوية في

bir kısmı için zorunlu olmayan bir durumun diğer kısım için zorunlu olması imkânsızdır. Dolayısıyla ikinci şıkkın doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ise sözü edilen parçalardan her birinin ötekinin konum ve mekânına geçebilmesini gerektirmektedir. Bu da dairesel hareketle olur. Şu halde feleğin dairesel olarak hareket etmesi mümkündür ve dolayısıyla onda dairesel meylin ilkesi vardır. Aksi halde onun dairesel olarak hareket etmesi imkânsız olurdu. Kendisinde dairesel meylin ilkesi bulunan her şey ise dairesel olarak hareket eder, zira müessir olduğunda onun eserinin de olması zorunludur.

[1298] Kitapta zikredilen *birinci versiyonun sorunu şudur: O, basîtliğe dayanmaktadır. Oysa* sizin söylediklerinizle *Sınırlayıcı dışındaki felekler için* basîtlik *sâbit olmamıştır.* Dolayısıyla sizin buradaki deliliniz, iddianızı ispatta yetersiz kalmaktadır. Basîtliğin bütün feleklerde bulunduğu *kabul edilse bile* deriz ki basîtlik, dairesel hareketi gerektirmez, aksine dairesel hareketin bulunmamasını gerektirir. Çünkü basît, böyle hareket ettiğinde *ya* bir defada *bütün yönlere hareket eder ya da yönlerin yalnızca bir kısmına hareket eder. Bütün yönlere hareket etmesi imkânsızdır. Sadece bir kısım yönlere hareket etmesi ise müreccihsiz tercihten ibarettir.* Nitekim size göre onun sükûnu böyledir. *Yine* basit, dairesel olarak hareket ettiğinde orada *hareket etmeyen iki* belirli *kutup ile* küçüklük ve büyükte son derece farklı olan hususi *daireler olması gerekir. Bu daireler* iki kutup arasında varsayılan *parçalar* ve noktalar *tarafından hızlılık ve yavaşlık bakımından* büyük oranda *farklı hareketlerle kutuplar etrafında çizilir. Oysa basîtte* varsayılan *noktaların hepsi eşittir ve kutup olmaya*, sükûna, yavaş veya hızlı hareketle küçük veya büyük daire çizimine *elverişlidir. Bu ise* kavrayışlı bir kimseye kapalı gelmeyeceği üzere *müreccihsiz tercihtir. Onun* yani noktaların bir kısmının kutupluğa ve bir kısmının da daire çizimine tahsisinin *zâtıyla zorunlu kılan* bir fâile *dayandırılması mümkün değildir. Çünkü* zorunlu kılan fâil, *ancak kâbili hazırlayan bir müreccihten dolayı tahsis yapar.* Bu durumda da söz, o müreccihe intikal eder. Yine *onun bütün parçalara nispeti eşittir.* Dolayısıyla onun parçalar arasında tahsis ve tayinde bulunması düşünülemez. *Aksine söz konusu tayin ve tahsis,* daha önce geçtiği gibi, herhangi bir müreccih saike ihtiyaç duymaksızın dilediğini salt iradesiyle yapan *muhtâr bir fâile dayalıdır. Sonuçta muhtâr bir fâilin fiiline dönmek gerektiğine göre onlar bunu işin başında kabul etsinler. Zira bu,* kendi felsefî esaslarını kanıtlamak için karşı karşıya kaldıkları *birçok güçlükten kurtulmalarını sağlayacaktır.* Özellikle de feleklerin durumları söz konusu olduğunda bu böyledir. Zira söz konusu güçlükler, Zorunlu'nun zâtıyla zorunlu kılan olmasına dayalıdır. Onun muhtâr olduğu söylediğinde bu güçlükler düşecektir.

الماهية يستحيل أن يجب لبعضها ما لا يجب لبعضٍ آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحدٍ من تلك الأجزاء إلى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير وإلا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحركٌ على الاستدارة لوجوب وجود الأثر عند وجود المؤثر.

[١٢٩٨] **والإشكال عليه** أي على الوجه الأول المذكور في الكتاب **إنه بناء على البساطة ولم تثبت** البساطة بما ذكرتموه **لغير المحدد من الأفلاك** فيقصر دليلكم هنا عن مدّعاكم، **وإن سلم** ثبوت البساطة في الكل قلنا: هي لا تقتضي الحركة بالاستدارة بل تقتضي عدمها لأن البسيط إذا تحرك كذلك **فإما أن يتحرك إلى جميع الجهات** أي الجوانب دفعةً واحدة **وأنه محال، أو إلى بعضها** دون بعض **وأنه ترجيحٌ بلا مرجح** كما أن سكونه كذلك عندكم، **وأيضاً** إذا تحرك البسيط على الاستدارة **فلا بد** هناك **من قطبين** معينين **ساكنين و** من **دوائر** مخصوصة متفاوتة جداً في الصغر والكبر **ترسمها الأجزاء** والنقط المفروضة فيما بينهما **حولهما بحركات مختلفة** اختلافاً عظيماً **بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط** المفروضة **فيه** أي في البسيط **وصلاحيتها للقطبية** والسكون ورسم الدائرة الصغيرة أو الكبيرة بالحركة البطيئة أو السريعة **وأنه ترجيحٌ بلا مرجح** كما لا يخفى على ذي بصيرة، **ولا يمكن إسناد ذلك** أي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة **إلى** فاعلٍ **موجب بالذات لأنه لا تخصيص** من الموجب **إلا لمرجحٍ معدٍّ للقابل** فينتقل الكلام إليه، **و** أيضاً **نسبته إلى جميع الأجزاء سواء** فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها **بل إلى مختار** يفعل ما يشاء بمجرد إرادته من غير احتياج إلى داعٍ مرجح كما مرّ **وإذا وجب الرجوع بالآخرة إلى فعل المختار فليعترفوا به أو لا فإنه يخفّف عنهم كثيراً من المؤنات** التي تلزمهم لإثبات قواعدهم الحكمية خصوصاً في أحكام الأفلاك فإن تلك المؤنات مبنيةٌ على كون الواجب موجباً بالذات. فإذا قيل: إنه مختار، سقطت.

[1299] İkinci versiyonun sorununa gelince o da basîtliğe dayalıdır. Dolayısıyla birinci versiyona yönelik itirazlar ilave bir durumla bunun için de geçerlidir. Söz konusu ilave durum şudur: Dairesel hareketin olabilirliği, dairesel meylin ilkesinin bilfiil varlığını değil var olabilmesini gerektirir ve müessirin varlığı, bazen bir engelden ötürü eserin varlığını gerektirmez.

[1300] *Sınırlayıcı'nın özelliklerinden biri şudur: Onda doğrusal meylin ilkesi yoktur. Çünkü doğrusal meyil,* daha önce geçtiği üzere *dairesel meyle aykırıdır. Bundaki sorunun ne olduğunu öğrenmiştin.* Bu sorun şudur: İki meyil arasında herhangi bir aykırılık yoktur. Zira bu ikisi, yuvarlanan küre ve tekerlekte bir araya gelmektedir.

[1301] *Sınırlayıcı'nın özelliklerinden biri şudur: Denilmiştir ki* sadece *Sınırlayıcı* zâtî bir şekilde *günlük hareketle hareket edendir. O* diğer *bütün felekleri* kendisine tâbi kılma yoluyla *kendisiyle birlikte bir tam günde yaklaşık tam bir dolanım hareket ettirir.* Bu dolanım, gerçek değildir, yaklaşıktır zira onun dolanımı, gecesiyle birlikte günün tamamlanmasından kısa bir zaman önce tamamlanır. Çünkü Güneş, Sınırlayıcı'nın herhangi bir parçasına paralel olduğunda, o parça batıya doğru hareket ettiğinde ve Güneş de anomali hareketiyle doğuya doğru hareket ettiğinde o parça kendi mekânına döndüğünde dolanım tamamlanmış demektir. Halbuki bu takdirde Güneş bütünün hareketiyle o mekânın paraleline dönmemiştir. Çünkü Güneş, doğuya doğru bir yay kat etmiştir. Sınırlayıcı döndüğünde her ne zaman Güneş ilk konumuna dönerse bir tam gün tamamlanmış demektir.

[1302] *O,* yönleri belirlediği/sınırladığı için bütün cisimleri kuşatan *en büyük felektir ve onun* günlük hızlı *hareketine, ilk hareket adı verilir.* Zira feleklerin hareketleri içinde gözlenen ilk hareket bu harekettir. Çünkü bu hareket, feleklerin hareketleri içinde en görünür olandır ve çünkü gece ve gündüz ile yıldızların doğuşları ve batışları bu hareketle olur. Bundan dolayı o, canlılara gizli kalmaz. Kendi mekânında dairesel olarak hareket eden her kürenin iki sâkin kutbu bulunmalı ve hareketinin daha hızlı olduğu bir mıntıkası olmalıdır. Bu nedenle yazar şöyle dedi: Bu hareketin veya kürenin *iki kutbu, âlemin kutuplarıdır.* Çünkü cisimsel âlem, Sınırlayıcı ve içindekilerden ibarettir.

[١٢٩٩] وأما الإشكال على الوجه الثاني فهو أنه أيضاً مبنيٌّ على البساطة فيرد عليه ما ورد على الأول مع شيء زائد هو أن صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل، وأن وجود المؤثر قد يتخلف عنه الأثر لوجود المانع.

[١٣٠٠] **ومنها أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير** كما مرّ **وقد عرفت ما فيه** وهو أنه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة.

[١٣٠١] **ومنها أنه قيل: هو** أي المحدد وحده هو **المتحرك بالحركة اليومية** حركةً ذاتية **وهو المحرك لجميع الأفلاك** الباقية **معه** على سبيل التبعية **في اليوم بليلته دورةً تامةً تقريباً** لا تحقيقاً لأن دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمانٍ قليل فإن الشمس إذا كانت محاذيةً لجزءٍ من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فإذا عاد ذلك الجزء إلى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذٍ بحركة الكل إلى محاذاة ذلك المكان لأنها قطعت قوساً نحو المشرق؛ فإذا دار المحدد ريثما عادت الشمس إلى وضعها الأول فقد تمّ اليوم بليلته.

[١٣٠٢] **وهو الفلك الأعظم** المحيط بجميع الأجسام لتحديده الجهات، **وحركته** السريعة اليومية **تسمى الحركة الأولى** فإنها تشاهد أولاً من حركات الأفلاك لأنها أظهرها إذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات، وكل كرةٍ تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقةٍ تكون حركتها أسرع فلذلك قال: **وقطباها** أي قطبا هذه الحركة أو الكرة **قطبا العالم** لأن العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه.

[1303] *Onun mıntıkası yani iki kutup arasında bunlara uzaklığı eşit olacak şekilde farz edilen en büyük dairesine ekvator adı verilir. Bunun sebebini ilerde* Yer'le ilgili bahislerde *öğreneceksin.* Ekvator adı verilen *o* mıntıka, *bütün yıldızların doğuş ve batışlarının kendisinde gerçekleştiği yerdir.* Orada herhangi bir yıldız ne daima görünür ne de daima gizlenir. *Bu mıntıka başucu noktasından ayrılmaz* ve ondan geçer. Bu, Yer'in tam bir dolanımıdır ve ilerde öğreneceğin üzere ekvator çizgisi olarak adlandırılır. *Halbuki Güneş böyle değildir. Zira Güneş,* sürekli ekvator çizgisindeki başucu noktasında değildir, aksine *orada bazen kuzeye sapar ve* o yerlerdeki *başucu noktasından yavaş yavaş uzaklaşarak bir sınıra varır, sonra* bu sınırdan *tekrar dönüp yavaş yavaş yaklaşarak başucu noktasının hizasına gelir. Sonra aynı şekilde güneye sapar.* Yani birinci sınıra eşit bir sınıra varıncaya değin başucu noktasından yavaş yavaş uzaklaşır, sonra tekrar başucu noktasının hizasına varıncaya dek oraya yavaş yavaş yaklaşır. Güneş'in durumu *daima böyledir.* Çünkü o, ilk durumda olduğu gibi, daima, bir kez daha o sınıra varıncaya dek kuzeye meyleder sonra döner, ardından güneye meyleder ve döner. *Dolayısıyla* bundan *bilinir ki Güneş'in yörüngesi ekvatordan meyillidir ve ekvator yüzeyinde bulunmaz.* Aksi halde ekvatordan kuzeye ve güneye sapmazdı. *Güneş herhangi bir sâbit yıldızla aynı burçta bulunduğunda onu batı yönünde geride bırakır. Bundan da bilinir ki Güneş'in* batıdan *doğuya doğru bir* anomali *hareketi vardır ve* ilerde öğreneceğin gibi *bu hareket, sâbit yıldızların* anomali *hareketinden daha hızlıdır. Bu hareket sayesinde Güneş, kendisine nispetle doğu yönünde bulunan sâbit yıldızlara yetişir, sonra onları batı yönünde geride bırakarak geçer.*

[1304] *En Büyük Felek'te onun yörüngesine paralel olan ve onun altındaki bütün* felekleri ve başkalarını *kesen bir daire farz edilir. Bu* paralel ve kesen *daire adeta Güneş'in yörüngesi olup* Güneş'in merkezi onun üzerinde hareket eder. En üstteki feleğin yüzeyine doğru *genişlemiş* ve onun altına doğru da daralmış *durumdadır. Bu daireye* burçların arasından geçtiği için *burçlar mıntıkası, burçlar feleği ve ikinci hareket mıntıkası adı verilir.* Burçlar feleği denilmesi, feleğin isminin daireye söylenmesi yoluyladır. İkinci hareket mıntıkası denilmesinin nedeni ise ikinci hareketle hareket eden sekizinci feleğin mıntıkasının bu dairenin düzleminde bulunmasıdır. *Paralel daire, ekvatoru* iki mütekâbil noktada *iki yarıya böler.* Çünkü o ikisi, iki büyük dairedir.

[١٣٠٣] ومنطقته أعني أعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدّل النهار لسببٍ ستقف عليه في مباحث الأرض وهي أي المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها أبدي الظهور ولا أبدي الخفاء تكون ملازمةً لسمت الرأس مارّةً به وهو دورةٌ تامة من الأرض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فإنها لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل تميل هناك تارةً إلى الشمال متباعدةً عن سمت الرأس في تلك المواضع قليلاً قليلاً إلى غايةٍ ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربةً إليه قليلاً قليلاً حتى تسامت، ثم تميل إلى الجنوب كذلك أي متباعدةً عن سمت الرأس إلى غايةٍ ما مساوية للغاية الأولى، ثم ترجع منها متقاربةً إليه قليلاً قليلاً حتى تسامته هكذا حالها دائماً إذ تميل تارةً أخرى إلى الشمال إلى تلك الغاية ثم ترجع وتميل إلى الجنوب وتعود أبداً إلى مثل الحالة الأولى فعلم من ذلك أن مدار الشمس مائلٌ عن معدّل النهار ليس واقعاً في سطحه وإلا لم يمل عن المعدل شمالاً وجنوباً، والشمس إذا قارنت كوكباً ما من الكواكب الثابتة خلفته إلى المغرب فعلم من هذا أن لها حركةً خاصةً من المغرب إلى المشرق أسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها بها تدرك الشمس الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفةً إياها إلى المغرب.

[١٣٠٤] وتفرض دائرةٌ موازيةٌ لمدارها في الفلك الأعظم قاطعةً لجميع ما تحتها من الأفلاك وغيرها كأنها أي كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي يتحرك عليها مركزها انبسطت إلى سطح الفلك الأعلى وانقبضت إلى ما تحتها، وتسمى الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها بأوساط البروج وفلك البروج إطلاقاً لاسم الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة الثانية لأن منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة وأنها أي الدائرة الموازية تقطع معدّل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لأنهما دائرتان عظيمتان،

Aynı şekilde bir kürede varsayılan her iki büyük daire *Üker*'de açıklanan gerekçeden dolayı yarıda kesişmek zorundadır.

[1305] Burçlar mıntıkası ile ekvator arasındaki *kesişme,* bunlar arasındaki *iki ortak noktada olur ve bu noktalara ılım noktaları adı verilir.* Çünkü Güneş bu noktalara girdiğinde kutupların altındaki iki yer hariç Yeryüzü'nün bütün bölgelerinde gece ve gündüz eşitlenir. *Güneş* bu iki noktadan ekvatorun *kuzeyine geçtiğinde ilkbahar ılımıdır.* Zira bu, mamur bölgelerin çoğunda ilkbaharın başlangıcıdır. *Güneş* ekvatordan *güneye geçtiğinde ise bu, sonbahar ılımıdır.* Çünkü bu, mamur bölgelerin çoğunda sonbaharın başlangıcıdır. İki ılım arasında *burçlar mıntıkasının ortasında* kuzey ve güney *taraflarının her birinde bir nokta farz edilir. Bu, iki mıntıka arasında en büyük uzaklığın olduğu yerdir.* İki yarımda varsayılan *bu iki noktaya dönence noktaları denir. Buna göre* ekvatorun *kuzey tarafında bulunan noktaya yaz dönencesi denir.* Çünkü Güneş, bu noktaya girdiğinde mamur bölgelerin çoğunda zaman yaza döner. Ekvatorun *güney tarafında bulunan noktaya ise kış dönencesi denir.* Çünkü o yerlerde zaman kışa döner. *Bu dört noktayla* yani iki ılım ve iki dönence noktasıyla *burçlar mıntıkası, dört eşit kısma ayrılır.* Güneş'in bu kısımlardan her birini kat etme süresi, mamur bölgelerin çoğunda yılın dört mevsiminden birini oluşturur. *Sonra onlar bu dört kısımdan her birini üç eşit kısma ayırmışlardır. Böylece* burçlar mıntıkasının *toplamı, on iki kısım olmuştur.*

[1306] Onlar, burçların iki kutbunda birbiriyle kesişen ve her biri, o kısımlardan birbirinin karşısında yer alan iki kısmın zenitlerinden geçen altı büyük daire farz etmişlerdir. Bu takdirde *her iki kısım arasını* o dairelerden *bir yarım daire ayırır ve dolayısıyla kısımların* tamamını yukarıda öğrendiğin gibi *altı daire kuşatır. Onlar,* on iki kısımdan *her bir kısma burç adını vermişler, sonra her bir burcu, otuz eşit kısma bölmüşlerdir. Bu kısımlara ise dereceler adını vermişler ve her bir dereceyi altmış eşit kısma bölerek bu kısımlara dakikalar adını vermişlerdir. Dakikaların* her birini de *altmış* eşit *kısma bölmüşler ve bu kısımlara saniyeler/ikinciler adını vermişlerdir. Bu şekilde*

وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة فإنه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين في الأكر.

[١٣٠٥] والتقاطع بين منطقة البروج ومعدّل النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الأرض إذا حلّت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين فما تتجاوزه الشمس من هاتين النقطتين إلى الشمال من المعدّل هو الاعتدال الربيعي لأنه مبدأ الربيع في معظم المعمورة، وما تتجاوزه إلى الجنوب من المعدّل هو الاعتدال الخريفي لأنه مبدأه في معظم المعمورة أيضاً، ويفرض على منتصفها أي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانبٍ من الشمال والجنوب نقطة وهي حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان أي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال من المعدّل هي الانقلاب الصيفي لأن الشمس إذا حلّت فيها إنقلب الزمان صيفاً في أكثر المواضع المعمورة، والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان إلى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الأربع أعني الاعتدالين والانقلابين تنقسم منطقة البروج أربعة أقسام متساوية تكون مدة قطع الشمس واحداً منها فصلاً من الفصول الأربعة التي للسنة في معظم المعمورة، ثم قسموا كل قسمٍ من الأقسام الأربعة ثلاثة أقسام متساوية فيكون المجموع أي مجموع منطقة البروج منقسماً إلى اثني عشر قسماً.

[١٣٠٦] وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتمرّ كل واحدةٍ منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الأقسام وحينئذٍ يفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر فيحيط بها أي بالأقسام كلها ست دوائر كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجاً، ثم قسموا كل برجٍ ثلاثين قسماً سواء وسموها درجاً، وقسموا كل درجة ستين قسماً سواء وسموها دقائق، و قسموا الدقائق أي كل واحدةٍ منها ستين قسماً متساوية وسموها ثواني، وهكذا قسموا

saniyeleri bölmüşler ve onlara *saliseler/üçüncüler* adını vermişler *ve* saliseleri bölmüşler, onlara da *dördüncüler* adını vermişlerdir.[29] *Bu bölünme,* dikkate alınabilecek küsur *arttıkça devam eder.* Nasıl ki burçlar mıntıkasından iki daire yarımları arasında bulunan her parçaya burç ismi veriliyorsa en üstteki feleğin düzleminden o dairelerin yarımları arasında karpuz dilimleri biçimindeki parçalara da burçlar adı verilir. Buna göre her bir burcun doğu ve batı arasındaki uzunluğu 30 derece, genişliği ise 80 derecedir.

[1307] *Onlar* meşhur on iki *burcun isimlerini adlandırma esnasında burçların paralelinde bulunan* Sâbit *Yıldızlar* arasını birleştiren çizgilere *bakarak tahayyül ettikleri şekillerden almışlardır. Tahayyül edilen bu şekiller, Sâbit Yıldızların yavaş hareketiyle* burçların paralelliğinden *zâil olmakta ama isimler olduğu gibi kalmaktadır. Çünkü burçlar, dokuzuncu feleğin kısımlarıdır.* Kuşkusuz bu şekiller, sekizinci felek üzerindedir. Dolayısıyla sekizinci feleğin yavaş hareketiyle paralellikten çıkmak durumundadırlar. Bu bakımdan uygun olan, isimlerin de değişmesiydi. Fakat onlar, karışıklığa yol açmaması için isimleri değiştirmemişlerdir. Burçları ve devrin başlamasını dikkate almaya *kuzey tarafından ilkbahar ılımını izleyen şeyle başlamışlar ve güney tarafından ilkbahar ılımını izleyen şeyle devir tamamlanıncaya dek devam etmişlerdir.* Kuzey tarafından başlamalarının nedeni şudur: Güneş bu ılıma ulaştığında bitki türleri gibi bileşiklerde büyüme ve gelişme belirir ve onlarda meyvelerin ilkeleri görülür. Dolayısıyla bu ılımın dikkate alınması daha uygundur. *Böylece burçların üçü, ilkbahar ılımının iki noktası ile yaz dönencesi arasında kalmıştır. Bunlar Koç, Boğa ve İkizler'dir. Bu burçlara bahar burçları denir. Çünkü* mamur bölgenin çoğunda *bahar, Güneş'in bu burçlara girmesinden ibarettir. Üç burç, yaz dönencesi ile sonbahar ılımı arasında kalmıştır. Bunlar Yengeç, Aslan ve Başaktır. Bunlara bir öncekiyle benzer gerekçeden ötürü yaz burçları denir. Üç burç, sonbahar ılımı ile kış dönencesi arasında kalmıştır. Bunlar Terazi, Akrep ve Yay'dır. Bunlara sonbahar burçları denir. Üç burç da kış dönencesi ile ilkbahar ılımı arasında kalmıştır. Bunlar ise Oğlak, Kova ve Balık'tır. Bunlara da kış burçları denir.* Burçlar arasındaki zikrettiğimiz *bu sıralama, tevâlî olarak adlandırılır ve batıdan doğuya doğrudur.* Böyle batıdan doğuya doğru olduğunu düşünmelerinin nedeni şudur: Amaç, yıldızların hareketlerinin yani anomali hareketlerinin belirlenmesidir. Bu hareketler ise batıdan doğuya doğrudur. *Tevâlînin aksi tevâlînin hilafı olarak adlandırılır. Bu ise doğudan batıya doğrudur.*

الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث و سموها روابع فما زاد مما يمكن اعتباره من الكسور، وكما أن كل قطعةٍ من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجاً كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الأعلى بين أنصاف تلك الدوائر على هيئة حزّاب البطيخ تسمى بروجاً فعلى هذا يكون طول كل برجٍ فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة.

[١٣٠٧] وأخذوا أسماء البروج الاثني عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازيةً لها حين التسمية، وأنها أي تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت والأسماء بحالها فإن البروج أقسامٌ للفلك التاسع ولا شك أن تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الأسماء إلا أنهم لم يغيروها كيلا يؤدي إلى الالتباس وابتدأوا في اعتبار البروج وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لأن الشمس إذا وصلت إلى هذا الاعتدال ظهر في المركّبات من أنواع النباتات نشوءٌ ونماء وبدا فيها مبادئ الثمار فهو أولى بالاعتبار إلى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها أي من البروج بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجاً ربيعية لأن الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها، وثلاثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والأسد والسنبلة وتسمى بروجاً صيفية لمثل ما مرّ، وثلاثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجاً خريفية، وثلاثة منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجاً شتوية، وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب إلى المشرق وإنما اعتبروه كذلك إذ المقصود ضبط حركات الكواكب أعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب إلى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق إلى المغرب.

[1308] *Sonra onlar, dört kutuptan yani ekvatorun iki kutbu ile burçlar feleğinin iki kutbundan geçen bir daire düşünmüşler ve ona bu adı vermişlerdir. Bu dairenin Üker*'de açıklandığı üzere *iki mıntıka arasındaki en büyük uzaklıktan geçmesi gerekir. Buna göre ekvatordan iki dönenceye uğrar ve mıntıkadan da bu iki dönencenin dengine uğrar.* Doğrusu bunun tersidir. Çünkü iki dönence, yazarın da belirttiği gibi, burçlar mıntıkası üzerindedir. Dolayısıyla bunların denkleri de ekvator üzerindedir. Sana kapalı değildir ki bu daire, burçların taksiminde sözü edilen altı daireden biridir fakat kutuplardan ve en büyük iki uzaklıktan geçmesiyle diğer dairelerden ayrışmıştır. Böylece iki mıntıkadan sonra büyük dairelerin üçüncüsü olmuştur. *Bu dairenin iki kutbu, iki ılımdan ibarettir. Çünkü onun kutuplarının iki dairede* yani iki mıntıkada *bulunması zorunludur. Zira o,* söz konusu iki mıntıkanın kutuplarından geçmesi nedeniyle *bu iki daireyle dik açılarda kesişir. Bir daire başka daireyle dik açılarda kesiştiğinde* bu iki daireden *her birinin kutbu, diğerindeki bir noktadır.* Bu şekilde iki daireyle kesiştiğinde -dört kutuptan geçen daire gibi- onun kutuplarının her iki dairede de bulunması gerekir. *O ikisinde* yani ekvator ve burçlar feleğinin mıntıkalarında *bulunan ise o ikisinin kesişme yeridir ve o ikisi, iki ılımdır.* Dolayısıyla bu ikisi, dört kutuptan geçen dairenin kutupları olurlar.

[1309] *Onlar ekvatorun kutuplarından ve burçlar mıntıkasının bir parçasından veya bir yıldızdan geçen başka bir* büyük *daire daha farz etmişlerdir. Bu daireye eğim dairesi adı verilir.* Çünkü burçlar mıntıkasının parçalarının ekvatordan eğimi bu daire sayesinde bilinir. Yazarın dediği gibi istikamet ekvatora nispet edilir. *Bu dairenin ekvator ile mıntıkanın o parçası arasında bulunan yayı, o parçanın* ekvatordan *eğimidir.* Mıntıkanın parçalarına ait eğimlerin en büyüğü, iki dönencenin eğimidir. *Bu dairenin ekvator ile yıldız arasında bulunan yayı* yani âlemin merkezinden en büyük feleğin düzlemine doğru çıkan ve yıldızın merkezinden geçen çizginin bir ucu ile ekvator arasında bulunan yayı *yıldızın* ekvatordan *uzaklığıdır.* Bu daire, kutuplardan geçen daireden mutlak olarak daha büyüktür.

[1310] *Onlar burçlar mıntıkasının iki kutbu ile ekvatorun bir parçasından veya bir yıldızdan geçen başka bir* büyük *daire daha farz etmişler ve bu daireye enlem dairesi adını vermişlerdir. Bu dairenin söz konusu mıntıka ve* ekvatorun *o parçası veya o yıldız arasına düşen yayı, o parçanın veya yıldızın enlemidir.*

[١٣٠٨] ثم توهموا دائرةً مارةً بالأقطاب الأربعة أعني قطبي معدّل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم، ولا بد أن تمرّ هذه الدائرة بغاية البعد بين المنطقتين كما بين في الأكر فمن المعدّل تمرّ بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما والصحيح عكس ذلك لأن الانقلابين على منطقة البروج كما صرّح به فنظيراهما على المعدّل، ولا يخفى عليك أن هذه الدائرة هي إحدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج إلا أنها امتازت عن سائرها بمرورها بالأقطاب وغايتي البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام، وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان إذ يجب أن يقعا أي قطباها في الدائرتين أي المنطقتين فإنها مقاطعة لهما على قوائم لمرورها بأقطابهما وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم فيكون قطب كلٍّ منهما نقطةً من الأخرى فإذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب أن يكون قطباها واقعين في كلٍّ منهما والواقع فيهما أي في منطقتي المعدّل وفلك البروج هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة بالأقطاب الأربعة.

[١٣٠٩] وتوهموا دائرةً أخرى من العظام تمرّ بقطبي معدّل النهار وجزء ما من منطقة البروج أو بكوكبٍ من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل إذ يعرف بها ميل أجزاء منطقة البروج عن المعدّل الذي تنسب إليه الاستقامة كما قال: والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدّل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدّل وأعظم ميول أجزائها هو ميل الانقلابين و القوس الواقعة منها بينه أي بين المعدّل وبين الكواكب يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم إلى سطح الفلك الأعلى مارّاً بمركز الكواكب بعده أي بعد الكوكب عن المعدّل وهذه الدائرة أعمّ مطلقاً من الدائرة المارة بالأقطاب.

[١٣١٠] وتوهموا دائرةً أخرى من العظام مارّةً بقطبي منطقة البروج وبجزءٍ ما من أجزاء معدّل النهار أيضاً أو بكوكبٍ ما وسموها دائرة العرض، والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدّل أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو

Bu yayın, yıldızın burçlar mıntıkasından sapması/enlemi olması hiç şüphesiz doğrudur. Fakat ekvatorun o parçasının burçlar mıntıkasından enlemi oluşu, anlam bakımından doğru olsa da, yukarıda işaret ettiğimiz gibi istikâmet, ekvatora nispet edilir. Dolayısıyla ne ekvatorun burçlar mıntıkasından eğimli olduğu söylenebilir ne de onun parçalarının burçlar mıntıkasından meyilli veya sapmış olduğu söylenebilir. Bundan dolayı onların bu yaya, "mıntıkanın bir parçasının ekvatordan sapması" adını verdiğini ve yine bunu "parçanın ekvatordan ikinci meyli" olarak adlandırdıklarını görürsün. Yine bu daire, kutuplardan geçen daireden mutlak olarak daha geneldir.

[1311] *Şu halde* sözü edilen *daireler, beş* büyük *daireden ibarettir. Onlar bu daireleri* felek üzerinde *vehmetmişlerdir ama süflîlere nispetle değil. Bu dairelerin üçü, şahıs bakımından birdir. Bunlar, ekvator, mıntıka ve dört kutuptan geçen dairedir.* İlk ikisinin şahıs bakımından bir oluşu açıktır. Üçüncüsünün birliğinin de şahıs bakımından oluşuna gelince *Üker*'de açıklandığı üzere bunun nedeni, iki büyük dairenin, aralarında yarım devirden daha az mesafe bulunan iki noktada kesişmesinin imkânsız oluşudur. Dolayısıyla iki dairenin dört kutuptan geçmesi düşünülemez. Zira aynı yöndeki iki kutup arasındaki uzaklık, yirmi dört cüzden daha azdır. Bu sebeple iki dairenin o iki kutup üzerinde kesişmesi mümkün değildir. İkisi arasında örtüşme sonra ayrılık olduğu vehmine gelince doğru tahayyül, bunun yanlış olduğuna tanıklık etmektedir. *Dairelerden ikisi tür bakımından bir olup sonsuz ferde sahiptir. Bunlar, meyil ve enlem daireleridir.* Kuşkusuz bu iki daire, burçlar mıntıkası ile felek düzlemi üzerinde farz edilen noktalara bağlı olarak çoğalır. O noktalar ise bölünmeyen parçanın imkânsızlığı nedeniyle sonsuzdur. *Dairelerden her biri, bazen kutuplardan geçen daireyle örtüşür* ve birleşir. Bu örtüşme ve birleşme, ekvatordan uzaklık veya mıntıkadan sapma gösteren *yıldız yahut* birinci veya ikinci eğime sahip *parça, kutuplardan geçen daire üzerinde bulunduğunda* gerçekleşir. Kutuplardan geçen dairenin eğim ve enlem dairelerinden her birinin tanımına girdiğine dikkatini çekmiştik.

[1312] Yine onlar felek üzerinde *süflîlere nispetle beş daire daha vehmetmişlerdir. Bu dairelerin birincisi, feleğin görünen yarısı ile gizlenen yarısını ayıran dairedir. Bu daireye ufuk dairesi adı verilir.* Kuşkusuz görünme ve gizlenme, Yer'in bir bölgesinde yaşayanlara nispetle olan iki durumdur.

الكوكب أما أن تلك القوس هي عرض الكواكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة، وأما كونها عرض ذلك الجزء من المعدّل عنها ففيه أنه وإن كان صحيحاً بحسب المعنى إلا أن الاستقامة كما أشرنا إليها منسوبةٌ إلى المعدّل فلا يقال: أنه مائلٌ عن منطقة البروج، ولا يقال لأجزائه: إنها ذوات ميول أو عروض عنها، ومن ثمة تراهم يسمون تلك القوس عرض جزءٍ من المنطقة عن المعدّل، ويسمونها أيضاً الميل الثاني له عن المعدّل، وهذه الدائرة أيضاً أعمّ مطلقاً من المارة بالأقطاب.

[١٣١١] فهي أي الدوائر المذكورة خمس دوائر عظام توهموها على الفلك لا بالنسبة إلى السفليات؛ ثلاثةٌ منها متحدةٌ بالشخص هي معدّل النهار والمنطقة والمارّة بالأقطاب الأربعة أما وحدة الأوليين بالشخص فظاهرة، وأما وحدة الثالثة كذلك فلما بين في الأكر من أنه يستحيل أن تتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما أقل من نصف الدور فلا يتصور أن تمرّ دائرتان بالأقطاب الأربعة لأن البعد بين القطبين اللذين في جهةٍ واحدة أقل من أربعة وعشرين جزءاً فلا يجوز تقاطعهما عليهما، وأما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهدٌ ببطلانه وثنتان منها متحدتان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض فإنهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزأ وكل واحدة منهما قد تنطبق وتتحد بالمارة بالأقطاب وذلك إذا كان الكوكب الذي له بعد عن المعدّل أو عرض عن المنطقة أو الجزء الذي له ميل أول أو ميل ثانٍ واقعاً عليها أي على المارة وقد نبّهناك على أن المارة داخلة في كل واحدٍ من إحدى دائرتي الميل والعرض.

[١٣١٢] وتوهموا على الفلك أيضاً خمس دوائر أُخر بالنسبة إلى السفليات؛ إحداها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى هذه الدائرة دائرة الأفق ولا شك أن الظهور والخفاء أمران بالإضافة إلى سكان

Dolayısıyla da ufuk, süflîler dikkate alındığında olur *ve bölgelerin* farklılığına *bağlı olarak farklılaşır.* Zira Yer'in her bölgesinin kendisine ait bir ufku vardır. *Bu dairenin kutupları,* o bölgedeki *başucu ve ayakucu noktalarıdır.* Bu beş daireden *dördü, ufuk dairesinin iki kutbundan geçer.* Dolayısıyla onlar da süflîler dikkate alındığında olur.

[1313] Bunlardan *ikincisi, ufuk dairesinin iki kutbu ile ekvatorun iki kutbundan geçer. Bu, gök ortası dairesidir* ve meridyen dairesi adı verilir. Çünkü Güneş ufuk üstünde bu daireye ulaştığında gündüzün ortası olur.[30] Nitekim Güneş ufuk altında bu daireye ulaştığında da gecenin ortası olur. Bu daire *feleğin yükselen ve alçalan kısmı ile feleğin doğu ve batı yarımlarını ayırır.* Zira yıldız ufuktan doğduğunda yavaş yavaş yükselir ve onun yükselmesi, gündüz ortasına [meridyene] ulaşıncaya dek devam eder ve orada ufuktaki en büyük yüksekliğine ulaşır. Oradan alçaldığında da onun yüksekliği batışına dek yavaş yavaş azalır. Battığında ise ufuktan alçalması Yer'in altında meridyene ulaşıncaya dek artar. Burası onun ufuktan alçaklığının son sınırıdır. Sonra o, tekrar ufka yaklaşmaya başlar ve onun alçaklığı, ikinci kez doğu yönünden ufka ulaşıncaya dek yavaş yavaş azalır. Dolayısıyla ufkun altında alçaklığın son sınırından ufkun üstünde yüksekliğin son sınırına burçların dizilişinin aksi yönde intikal etmesi, feleğin, ilk harekete nispetle, yükselen yarısıdır ve doğusal yarım olarak da adlandırılır. Yüksekliğin son sınırından alçaklığın son sınırına geçiş ise feleğin alçalan yarımı ve batısal yarımdır. *Bu dairenin iki kutbu, ufkun doğu ve batı noktalarıdır* yani onun ekvatorla kesişim noktalarıdır. Çünkü bu daire, o ikisinin kutuplarından geçer ve o ikisi de, daha önce belirtilen gerekçeden ötürü, bu dairenin kutuplarından geçer.

[1314] Sözü edilen beş daireden *üçüncüsü, ufkun iki kutbu ile* yaygın olarak meridyen adı verilen *gök ortası dairesinin iki kutbundan geçer.* Dolayısıyla üçüncü daire, başucu ve ayakucu noktaları ile doğu ve batı noktalarından geçer. Bu üçüncü daire *ilk azimut dairesi olarak adlandırılır.* Çünkü yıldız, bu daire üzerinde bulunduğunda, ilerde öğreneceğin üzere, onun bir azimutu bulunmaz. Bu daireye, doğu ve batı dairesi adı da verilir, çünkü doğu ve batı noktalarından geçer.

بقعةٍ من بقاع الأرض فيكون الأفق بملاحظة السفليات وتختلف بحسب اختلاف البقاع فإن كل بقعةٍ على الأرض لها أفق على حدة وقطباها سمت الرأس والقدم في تلك البقعة، وأربعة من هذه الخمس تمرّ بقطبيها أي بقطبي الأفق فتكون هي أيضاً بملاحظة السفليات.

[١٣١٣] فالثانية منها تمرّ بقطبي الأفق وبقطبي معدّل النهار وهي دائرة وسط السماء وتسمى دائرة نصف النهار لأن منتصف النهار هو حين وصول الشمس إليها فوق الأفق كما أن منتصف الليل هو حين وصولها إليها تحته، وتفصل هذه الدائرة بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه فإن الكوكب إذا طلع من الأفق يتزايد ارتفاعه شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الأفق، وإذا انحط منها يتناقص ارتفاعه إلى غروبه وإذا غرب ينحط عن الأفق متزايداً انحطاطه إلى أن يبلغ نصف النهار تحت الأرض فهناك غاية انحطاطه عنه، ثم أنه يأخذ في التقارب منه متناقصاً انحطاطه عنه إلى أن يبلغ الأفق من جهة الشرق ثانياً فمن غاية الانحطاط تحت الأفق إلى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس إلى الحركة الأولى ويسمى النصف الشرقي أيضاً، ومن غاية الارتفاع إلى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه، والنصف الغربي أيضاً وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الأفق أعني نقطتي تقاطعه مع المعدّل وذلك لمرورها بأقطابهما فيما يمرّان بقطبيهما لما مرّ.

[١٣١٤] والثالثة منها تمرّ بقطبي الأفق وتمرّ أيضاً بقطبي هذه الدائرة أعني وسط السماء المسماة في المشهور بنصف النهار فتكون مارّةً بسمتي الرأس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب وتسمى هذه الدائرة الثالثة دائرة أول السموت لأن الكوكب إذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه، وتسمى أيضاً دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما، وتفصل

Bu daire *feleğin kuzeysel yarımı ile güneysel yarımını ayırır ve onun kutupları, ufkun kuzey ve güney noktalarıdır* yani ufkun meridyenle kesişim noktalarıdır.

[1315] Beş daireden *dördüncüsü, ufkun kutupları ile mıntıkanın kutuplarından geçer.* Dolayısıyla daima, dik açılarda ufuk ve mıntıkayla kesişir. Oysa meridyen böyle değildir, zira meridyenin mıntıkayla kesişmesi bazen dik açılarda olmaz. Bu daireye *azimut dairesi ve görünen iklim dairesi adı verilir.* Çünkü onun, ufuk ile burçlar mıntıkası kutbu yahut ufkun kutbu ile burçlar mıntıkası arasına düşen yayına, görünen iklim enlemi denir. Yine bu daireye *görünür gök ortası* dairesi adı verilir. *Çünkü o, Sâbitler Feleğinin iki yarımını ayırır. Bu yarımda ise* pek çok *görünen yıldız vardır.* Dolayısıyla bu yarım, görünen göktür ve bu daire de onun ortasındadır.

[1316] Dairelerin *beşincisi ufkun iki kutbundan ve bir yıldızdan geçer* yani âlemin merkezinden çıkıp feleğin merkezinden geçerek onun düzlemine ulaşan bir çizginin başından geçer. *Buna yükseklik ve alçaklık dairesi denir. Çünkü onun ufuk ile yıldız arasında* bulunan *yayı doğu tarafından yüksekliği, batı tarafından ise alçaklığıdır.* Doğrusu şudur: Birinci yay onun doğusal yüksekliği, ikincisi batısal yüksekliğidir. Alçaklık ise batı veya doğu tarafında ufkun altında kalan yayıdır. Ufkun yükseklik dairesiyle kesişmesi ile doğu ve batı noktalarından biri arasında kalan yayına azimut adı verilir. Buna göre yıldızın yükseklik dairesi, ilk azimuta örtüştüğünde onun azimut yayı olmaz, çünkü bu takdirde o, doğu ve batı noktalarından geçer. *Bu daire, yıldızın yüksekliğinin son sınırında gök ortası dairesiyle* yani meridyenle *örtüşür.* Alçaklığının son sınırında da durum böyledir. Şu halde birinci hareketle gerçekleşen her dolanımda yükseklik dairesi meridyenle iki kez örtüşür. Yükseklik dairesinin meridyenle örtüşmesi ancak yıldız, *ilk azimut dairesinde bulunmadığında olur. Onun ilk azimut dairesine örtüşmesi ise* yıldız *onda bulunduğunda olur* ve daha önce öğrendiğin gibi bu takdirde yıldızın azimutu bulunmaz. Bu örtüşme, ancak yıldız iki son sınırdan birinde bulunmadığında görülebilir. Fakat onun, başucu veya ayakucu noktasında bulunduğunda olduğu gibi, ilk

هذه الدائرة بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الأفق أعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار.

[١٣١٥] والرابعة من هذه الخمس تمرّ بقطبي الأفق وبقطبي المنطقة فتكون أبداً مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فإنها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم، وتسمى هذه الدائرة دائرة السمت و دائرة عرض إقليم الرؤية لأن القوس الواقعة منها بين الأفق وقطب منطقة البروج أو بين قطب الأفق ومنطقة البروج تسمى عرض إقليم الرؤية، و تسمى أيضاً دائرة وسط سماء الرؤية لأنها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها.

[١٣١٦] والخامسة منها تمرّ بقطبي الأفق وبكوكبٍ ما أي وبرأس خطٍّ خارجٍ من مركز العالم إلى سطح الفلك مارّاً بمركزه وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط إذ قوس منها واقعة بين الأفق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب أن القوس الأولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي وأما الانحطاط فهو قوس منها تحته الأفق إما في جانب الغرب أو الشرق، والقوس الواقعة من الأفق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين إحدى نقطتي الشرق والغرب تسمى بالسمت فإذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة أول السموات لم تكن له قوس سمت لمرورها حينئذٍ بنقطتي المشرق والمغرب، وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء أعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الأولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين، وانطباقها عليها إنما يكون إن لم يكن الكوكب على دائرة أول السموت، و تنطبق هذه الدائرة عليها أي على أول السموت إن كان الكوكب عليها وحينئذٍ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت، وهذا الانطباق إنما يظهر إذا لم يكن الكوكب في إحدى الغايتين، وأما إذا فرض أنه في إحداهما مع كونه على دائرة أول

azimut dairesinde bulunmakla birlikte iki son sınırdan birinde olduğu farz edildiğinde meridyen ve ilk azimut dairelerinin her birine örtüştüğünü düşünmek mümkündür.

[1317] Son beş *dairenin* birliği türseldir ve her birinin sayısız ferdi vardır. Fakat *bunlardan üçü, her bölgede değişmez* aksine onlardan her biri, herhangi bir bölgede değişiklik arzetmez bilakis tek bir fertten ibarettir. *Bu, ufuk dairesi, gök ortası dairesi ve ilk azimut dairesidir. Diğer ikisi* bir bölgede *an be an değişiklik gösterir. Bunlar, yükseklik dairesi ile gök ortası dairesidir.* Zira *yükseklik dairesi, yıldızların hareketiyle* değişirken *gök ortası dairesi burçlar mıntıkasının iki kutbunun hareketiyle* değişir. *Burçlar mıntıkasının kutupları ise ekvatorun onları günlük hareketle* kendi kutupları *etrafında hareket ettirmesiyle hareket ederler.*

[1318] *İşte bu* on büyük daire ve bunlar üzerine kurulan diğer meseleler, *mevhum şeyler olup dışta varlıkları yoktur. Böylesi şeylerde* Din yönünden *herhangi bir kısıtlama yoktur. Bunlar bir akideyle de ilgili değildir ve bunlara herhangi kanıtlama ve çürütme de yöneltilmez.* Dolayısıyla bizim bu meseleleri bu kitabımızda zikretmemize gerek yoktur *fakat onların* Astronomi ilmindeki *maksatlarını öğrenmen için biz bu meseleleri* kitabımızda *zikrettik. Bunların örümcek ağından daha zayıf olan saf tahayyüllerden ibaret olduğunu gördüğünde bu lafızların kuru gürültüleri seni korkutmasın.* Yani bu sözler, silah vb. cansız nesnelerin çıkardığı seslerden ibaret olup onlar altında hiçbir fayda yoktur. Bunlar, yazarın söyledikleridir.

[1319] Bir kimse şöyle diyebilir: Kuşkusuz küre mekânından çıkmadan kendi merkezi etrafında hareket ettiğinde onda kesinlikle hareket etmeyen iki nokta varsayılmalıdır. Bu iki nokta, o kürenin kutuplarıdır. İki nokta arasında büyük bir daire varsayılmalıdır. Bu daire, iki nokta arasındaki vasatın çemberinde bulunur. Bu daire üzerindeki hareket hızlıdır. İşte bu, mıntıkadır. Bu dairenin iki yanında ona paralel küçük daireler varsayılmalıdır. Bu daireler üzerindeki hareket ise büyük daireye kıyasla son derece yavaştır. Kutba daha yakın olan daire, mıntıkaya daha yakın olan daireden daha yavaş hareket eder. Yine hiç şüphe yok ki kürelerin bir kısmı diğerini kuşattığında onların hareketleri tek bir kürede olduğu dikkate alındığında mıntıkaları kesişecek şekilde olabilir. Bu takdirde orada

السموت كما إذا كان على سمت الرأس أو القدم فإنه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدةٍ من نصف النهار وأول السموت.

[١٣١٧] وهذه الدوائر الخمس الأخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدةٍ منها أشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة بل كل واحدةٍ منها لا تكون في بقعةٍ واحدة متعددة بل شخصاً واحداً وهي دائرة الأفق ووسط السماء وأول السموت وثنتان منها تتغيران في بقعةٍ واحدة آناً فآناً وهي دائرة الارتفاع فإنها تتغير بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية فإنها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدّل لهما حول قطبيه بالحركة اليومية.

[١٣١٨] فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتنى عليها أمورٌ موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا حجر من جهة الشرع في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجهٍ نحوها إثبات وإبطال فلم تكن بنا حاجة إلى ذكرها في كتابنا هذا إلا أنّا أوردناها فيه لتقف على مقصدهم في علم الهيئة، وإذا رأيته محض تخيلات أوهن من بيت العنكبوت لم يهلك أي لم يفزعك سماع هذه الألفاظ ذوات القعاقع القعقعة صوت السلاح ونحوه من الأمور اليابسة، وفي المثل «ما يقعقع لي بالشنان» يعني أن هذه الألفاظ أصوات لا طائل تحتها كأصوات الأسلحة ونحوها من الجمادات؛ هذا ما ذكره.

[١٣١٩] ولقائلٍ أن يقول: لا شك أن الكرة إذا تحركت على مركزها من غير أن تخرج عن مكانها فلا بد أن ينفرض فيه نقطتان لا حركة لهما أصلاً وهما القطبان، وأن ينفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حلق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة، وأن ينفرض من جنبتيها دوائر صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس إليها بطئاً متفاوتاً جداً فما هو أقرب إلى القطب يكون أبطأ مما هو أقرب إلى المنطقة، ولا شبهة أيضاً في أن الكرات إذا أحاط بعضها ببعض أمكن أن تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها إذا اعتبرت في كرةٍ واحدة منها وحينئذٍ ينفرض هناك

iki mıntıka arasında kesişmenin olduğu iki nokta ile uzaklığın son sınıra vardığı iki nokta varsayılmalıdır. İşte bunlar ve benzerleri, dışta var olmasa bile, selim fıtratın da tanıklık ettiği gibi, nefsü'l-emirde olana mutâbık ve sahih bir şekilde tahayyül edilen mevhum ve mütehayyel şeylerdir. Bunlar devlerin dişleri, yakuttan dağlar ve iki başlı insan gibi fasit tahayyüllerden değildir. Bu şeyler sayesinde hareketlerin hızlılık, yavaşlık ve yön bakımından durumları duyularla idrak edilebilir ve aletlerle gözlenebilir şekilde tespit edilir; feleklerin ve Yer'in özellikleri, onlarda bulunan hikmetin incelikleri ve yaratılışın şaşırtıcı halleri, öğrenen kimsenin Yaratıcı'nın büyüklüğü karşısında "Rabbimiz bunları boşa yaratmadın" diyerek hayrete düşeceği şekilde açığa çıkar. İşte bu, o sözlerin altında yatan büyük bir faydadır. O sözlerin kadrini bilmek ve sadece onlara karşı asabiyet duygusuyla onları küçümseyenlere aldırmamak gerekir. Her durumda yardım istenecek olan Allah'tır.

Üçüncü Maksat: Sâbit Yıldızlar Feleği

[1320] *Onlar şunu iddia etmişlerdir: Sâbit Yıldızların* Felekler Feleğine tâbi olarak günlük hareketle hareket etmelerine rağmen kendilerine özgü son derece *yavaş bir hareketi vardır ve o, devri, otuz bin yılda tamamlar.* Bu, halk arasında yaygın bir söz olup onun astronomlara göre aslı yoktur. *Devri otuz altı bin yılda tamamladığı da söylenmiştir.* Bu görüşün dayanağı, Batlamyus'un Sâbit Yıldızlar feleğinin her yüz yılda bir cüz mesafe kat ettiğini gözlemesidir. Sonrakilerin Sâbit Yıldızların her altmış altı yılda bir derece kat ettiğine ilişkin gözlemlerine dayanarak devri yirmi üç bin yedi yüz altmış yılda tamamladığı da söylenmiştir. Sonrakilerin muhakkiklerinden bir grubun Sâbit Yıldızların her yetmiş yılda bir cüz kat ettiğini gözlemelerine dayanarak devri, yirmi beş bin iki yüz senede tamamladığı söylenmiştir. Bu rakam, Meraga'da yapılan yeni gözlemlerle uyuşmaktadır. Onlar, devrin sözü edilen sürelerde tamamlandığını söylemişlerdir. *Çünkü* yukarıda öğrendiğin gibi çeşitli tarzlardaki *gözlem yoluyla Sâbit Yıldızların yavaş hareket ettiği duyumsanmıştır. Ayrıca onlar,* iddialarına göre devir hala devam ettiği için *devrin tamamlanacağına inanırlar. Bu sebeple devrin* yukarıda özetle aktardığımız ihtilaf edilen *bu sürede tamamlandığını hesapla belirlemişlerdir.*

بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما؛ فهذه وأمثالها وإن لم تكن موجودة في الخارج لكنها أمورٌ موهومةٌ متخيلة تخيلاً صحيحاً مطابقاً لما في نفس الأمر كما تشهد به الفطرة السليمة، وليست من المتخيلات الفاسدة كأنياب الأغوال وجبال الياقوت والإنسان ذي الرأسين، وتنضبط بهذه الأمور أحوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وتنكشف بها أحكام الأفلاك والأرض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلاً: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً﴾ وهذه فائدةٌ جليلة تحت تلك الألفاظ يجب أن يعتنى بشأنها ولا يلتفت إلى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك؛ والله المستعان على كل حال.

المقصد الثالث في فلك الثوابت؛

[١٣٢٠] **قد زعموا أن لها** أي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعاً لفلك الأفلاك **حركةً** خاصةً بها **بطيئة** جداً **وأنها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة** هذا قولٌ قد اشتهر فيما بين العامة ولا أصل له عند أصحاب الأرصاد **وقيل**: إنها تتم الدورة **في ستة وثلاثين** ألف سنة بناءً على أن بطليموس وجد بالرصد أنها تقطع في كل مائة سنة جزءاً واحداً، وقيل: تتم الدورة في ثلاثة وعشرين ألف سنة وسبعمائة وستين سنة بناءً على ما وجده المتأخرون من أنها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة، وقيل: تتمّها في خمسة وعشرين ألف سنة ومائتي سنة بناءً على أن جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءاً واحداً في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة؛ وإنما حكموا بإتمام الدورة فيما ذكر من المدد **إذ قد أحس منها بحركةٍ بطيئة بالرصد** على وجوهٍ مختلفة كما عرفتها، **واعتقادهم أنها تتم الدورة** لدوامها على زعمهم **فقدّروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة** المختلف فيها كما لخّصناه.

[1321] Yedi gezegen dışındaki yıldızlara *sâbitler denilmesinin nedeni ya bunların hareketlerinin yavaş olup* onların gözlemle bilinen ve aralarında uzun süre bulunan durumları hakkında derinlikli bir düşünme olmadan *hareketlerinin algılanmamasıdır.* Bu nedenle onların hareket ettiği, öncekilere öylesine kapalı kalmış ki feleklerin sekiz tane olduğunu ve günlük hareketin Sâbitler küresine ait olduğunu iddia etmişlerdir. *Ya da sâbitler denilmesinin nedeni,* yakınlık, uzaklık ve paralellik bakımından *birbirlerine nispetle konumlarının sâbitliğidir. Bu bahsi, daha sonra* gezegenlerin hareketlerinin hızlılık, yavaşlık, ileri gidiş, geri dönüş bakımından görünüm farklılıkları hususunda sana anlatılacaklarda *yarar sağlayacak iki faideyle bitirelim.*

[1322] *Birinci faide: Ortakmerkezli felek, merkezi âlemin merkezi olan felektir. Âlemin merkezi ise Yer'in merkezidir. Ortakmerkezlinin biri içeriden diğeri dışarıdan kendisini kuşatan iki yüzeyi vardır. Bu iki yüzey,* onu dıştan kuşatan *dışbükeyi ile* içten kuşatan *içbükeyidir. Dışmerkezli felek ise Yer'i kuşatan ve merkezi Yer'in merkezi olmayan bilakis Yer'in merkezinin bir tarafına meyleden felektir. Dışmerkezli felek, başka bir feleğin kalınlığında bulunur. Bu başka feleğe ise eğimli felek denir.* Bu yalnızca Ay'ın dışmerkezlisi hakkında doğrudur. Zira o, eğimli adı verilen bir ortakmerkezli feleğin kalınlığındadır. Merkür dışında diğer gezegenlerin dışmerkezlileri ise mümessiller adı verilen ortakmerkezli feleklerin kalınlığında bulunur. Merkür'e gelince onun iki dışmerkezlisi vardır. Birincisi, mümessilin kalınlığında iken diğeri birinci dışmerkezlinin kalınlığındadır. Nitekim bunu ilerde öğreneceksin.

[1323] O diğer felek, dışmerkezlinin onun kalınlığında bulunması vasıtasıyla *iki kısma ayrılır.* Biri dışmerkezliyi kuşatan ve diğeri de dışmerkezli tarafından kuşatılan *bu iki kısma tamamlayıcı/mütemmim adı verilir.* Çünkü bu ikisinin dışmerkezliye eklenmesiyle o dışmerkezlinin bir parçası olduğu tümel felek tamamlanır. *Bu iki tamamlayıcı* eşit kalınlıkta değildir, aksine *merkezinin, âlemin merkezi dışında olduğu miktarda bir kalınlıktan başlayarak bir nokta haline gelinceye dek derece derece incelir. Bu nokta, dışmerkezliye temas eder. Temas, kuşatan tamamlayıcıdan dışmerkezlinin dışbükeyine ve kuşatılan tamamlayıcıdan da dışmerkezlinin içbükeyinedir. İki tamamlayıcı kalınlık ve incelik bakımından birbirlerini yerini alırlar.* Birbirinin yerini almalarıyla kastedilen şudur: İki tamamlayıcı, sözü edilen miktardaki kalınlıktan başlayıp derece derece incelerek bir nokta

[١٣٢١] وإنما سميت ما عدا السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت إما لبطء حركتها فلا تحس إلا بتدقيق النظر في أحوالها المعلومة بأرصاد بينها مدد طويلة ولذلك اختفت على الأوائل حتى زعموا أن الأفلاك ثمانية وأن الحركة اليومية لكرة الثوابت، وإما إثبات أوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة. ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما سيأتيك بعد من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعةً وبطئاً واستقامةً ورجوعاً إذ لا بد لهذا الاختلاف من أصلٍ يستند إليه؛

[١٣٢٢] الأولى؛ الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الأرض ويكون له أي للموافق المركز سطحان محيطان به من داخلٍ وخارج هما محدّبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي يقابله و الفلك الخارج المركز فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها بل يقع أي يميل مركزه إلى جانبٍ منها أي من مركز الأرض، ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلكٍ آخر ويسمى ذلك الفلك الآخر المائل هذا إنما يصح في خارج القمر فإنه في ثخن فلكٍ موافق المركز مسمىً بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن أفلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات، وأما عطارد فله خارجان؛ أحدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الأول كما ستعرفه.

[١٣٢٣] وينقسم ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه إلى قسمين؛ أحدهما حاوٍ للخارج والآخر محوي له ويسميان بالمتممين إذا بانضمامهما إلى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه، وهما ليسا متساويي في الثخن بل هما آخذان من غلظ هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرّج ذلك الغلظ إلى دقة أي ينتقص شيئاً فشيئاً ويدقّ حتى ينتهي بنقطةٍ مماسة للخارج المركز من أحدهما وهو المتمم الحاوي لمحدّبه أي محدّب الخارج ومن الآخر وهو المتمم المحوي لمقعره أو مقعر الخارج متبادلين حال من المستتر في آخذان أي هما يأخذان في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي إلى

haline gelme sürecinde kalınlık ve incelik bakımından yer değiştirirler. *Dolayısıyla* iki taşıyıcıdan *her birinin kalınlığı, diğerinin inceliği mukâbilindedir. Öyle ki* dışmerkezli *dahilindeki* kuşatılan *ile onun dışındaki* kuşatanın *toplamına ait hacim, bütün parçalarda eşit olur.* Çünkü ikisinden birinin inceliği, diğerinin kalınlığıyla dengelenir. *Her iki tamamlayıcının da ortada hacimleri eşit olur.* Yani her birinin ortasının hacmi, diğerinin ortasının hacmine eşit olur. Aynı şekilde her birinin kalınlığı ve inceliği, diğerinin kalınlık ve inceliğine eşit olur. Kuşatılan ve *içeride bulunan iki feleğin içbükeyi,* kuşatan ve *dışta bulunan iki feleğin dışbükeyine paralel olur.* Birbirine paralel olan içbükey ve dışbükeyin *merkezleri bir olur ki bu da âlemin merkezidir.* Bu, ancak dışmerkezli, ortak merkezli bir feleğin kalınlığında bulunduğunda böyledir. Ama Merkür'ün iki dışmerkezlisinden birinde olduğu gibi başka bir dışmerkezlinin kalınlığında bulunduğunda birbirine paralel olan iki yüzeyin merkezi, o diğer dışmerkezlinin merkezi olur. İki tamamlayıcıyla ilgili bu hükümlerin tamamı doğrudur. Fakat her birinin kalınlığının, merkezden çıkış miktarınca olduğu hükmü doğru değildir. Doğrusu şudur: Her birinin kalınlığı, sözü edilen miktarın katıdır. Nitekim kanıtlanan budur. Ayrıca en ufak behresi olan kimsenin sahih tahayyülü de buna tanıklık eder.

[1324] *Episikl/tedvîr* yıldızdan başka *bir küreden ibaret olup* Yer'i kuşatmaz aksine *dışbükeyi bir noktaya ve içbükeyi de başka bir noktaya temas edecek şekilde bir feleğin kalınlığına çakılıdır.* Bu takdirde *onun çapı, çakılı olduğu feleğin kalınlığı miktarıncadır. Episiklin bir içbükeyinin olduğu düşünülmez* çünkü onun içbükeyine ihtiyacımız yoktur. Dolayısıyla onun musmat bir küre olduğu varsayılır. *Onun merkezi,* kalınlığında bulunduğu *feleğin hareketiyle hareket eder ve âlemin merkezi etrafında döner. Episikl,* sözü edilen hareket sayesinde hareket eden *merkeziyle bir daire çizer. Bu dairenin merkezi,* episikli *taşıyan* feleğin *merkezidir. Şayet* taşıyıcının merkezi, âlemin merkezine *örtüşüyorsa* o daire de böyle olur. *Şayet* taşıyıcı *dışmerkezli ise* o daire de dışmerkezli olur.

[1325] *İkinci faide: Ortakmerkezli felek* daha doğrusu onun hareketiyle hareket eden küre, kendisinin de merkezi olan *Yer'in merkezi etrafında eşit zamanlarda eşit yaylar kat eder.* Bu eşit yaylar, hareket eden o feleğin üzerinde hareket ettiği dairenin çemberine aittir. *Böylece* Yer'in merkezinde *eşit açılar meydana getirir.*

ما ذكر حال كونهما متبادلين في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع المحوي الداخل في الخارج و الحاوي الخارج عنه معاً في جميع الأجزاء سواء لأن دقة أحدهما تنجبر بغلظ الآخر ويكون في الوسط منهما أي من المتممين حجمهما سواء أي يكون حجم وسط كل منهما مساوياً لحجم وسط الآخر، كما أن غلظ كلٍّ منهما ودقته تساوي غلظ الآخر ودقته ويكون مقعر الداخلاني المحوي موازياً لمحدب الخارجاني الحاوي و يكون مركزهما أي مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحداً هو مركز العالم هذا إنما يصح إذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز، وأما إذا كان في ثخن خارجٍ آخر كأحد خارجي عطارد فإن مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذٍ مركز الخارج الآخر، وهذه الأحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بأن غلظ كلٍّ منهما يساوي مقدار خروج المركز إذ الصواب أن غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له أيضاً التخيل الصحيح ممن له أدنى مسكة.

[١٣٢٤] والتدوير عبارة عن كرة سوى الكوكب غير شاملة للأرض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث يماسّ محدّبه بنقطة ومقعرّه بأخرى و حينئذٍ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك ولا يتصور له أي للتدوير مقعر إذ لا حاجة بنا إلى مقعره فيفرض أنه كرة مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك الذي هو في ثخنه دائراً حول مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرةً مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير إن كان الحامل موافقاً في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك، وإن كان الحامل خارجاً كانت الدائرة أيضاً خارجة المركز.

[١٣٢٥] الفائدة الثانية الفلك الموافق المركز يقطع هو بل المتحرك بحركته عند مركز الأرض الذي هو مركزه في أزمنة متساوية قسياً متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث عند مركز الأرض زوايا

Çünkü yeknesak gerçekleşen basît hareket bunu gerektirir. Ortakmerkezli üzerinde hareket eden şeyin, *Yer'in merkezine uzaklık ve yakınlığı farklılaşmaz* aksine daima eşit uzaklıkta bulunur. Çünkü Yer'in merkezi, üzerinde hareket ettiği dairenin merkezidir. *Dolayısıyla da* ortakmerkezli üzerinde hareket edenin *hızlılık ve yavaşlığı duyumsanmaz*. Söz konusu hızlılık ve yavaşlık ne Yer'in merkezinde -şayet orada duyumsama varsayılırsa- duyumsanır ne de yukarı feleklere kıyasla Yer'in yüzeyi gibi onun hükmünde olanda duyumsanır, çünkü onlara kıyasla Yer'in yarıçapının hiçbir kadri yoktur.

[1326] *Dışmerkezliye gelince onun,* kendi *merkezine yakınlık ve uzaklığı değişmez. O, kendi merkezi etrafında eşit yaylar ve açılar kat eder.* Bunun nedenini, ortakmerkezlide öğrenmiştin. *Fakat* dışmerkezlinin hareketi, *âlemin merkezine nispetle değişir. Çünkü dışmerkezlinin iki yarımından biri -ki bu, âlemin merkezinin bulunduğu yarımdır- bize daha yakındır ve bize en yakın yeri,* bu yarımın *ortasındaki bir noktadır.* Bu yarım yahut dışmerkezli *o nokta sayesinde eğimli feleğin içbükeyine temas eder.* Yazar, eğimli felekle dışmerkezlinin kalınlığında bulunduğu feleği kastetmektedir. Nitekim bu, yukarıda geçmişti. *Bu noktaya perije/hadîd denir.* Diğer merkezlinin *diğer yarımı ise* bize kıyasla *ilk yarımdan daha uzaktır.* Bizimle onun arasındaki *en uzak yer, onun ortasında bulunan bir noktadır. O, bu nokta sayesinde eğimlinin dışbükeyine temas eder. Bu noktaya apoje/evc adı verilir.* Dışmerkezli ve onun hareketi sayesinde hareket eden şey, *apoje yarımında bulunuyorken* bir zaman diliminde *daha küçük bir yay ve açı çizer.* Yay, görülme bakımından iken açı, nefsü'l-emir bakımındandır. *Bu nedenle* o hareketli *daha yavaş görünür. Perije yarımındayken ise* o zaman diliminde *daha büyük bir yay ve açı çizer.* Bunun daha büyük olması, öncekine kıyasladır. *Bu nedenle de hareket eden şey daha hızlı görünür.* Çünkü iki hareketin zamanı bir ama mesafeleri farklı olduğunda mesafesi daha uzun olan hareket hiç kuşkusuz daha hızlı olacaktır.

[1327] *Episikle gelince* o, Yer'i kuşatmadığından *iki yarımından birindeki hareketi, taşıyıcısından tevâlîye doğrudur* yani yön bakımından taşıyıcının hareketiyle uyumludur. Hareketli bir şey, episiklin hareketiyle o yarımda hareket ettiği ve episiklin merkezi de taşıyıcının hareketiyle hareket ettiğinde bu iki hareket, aynı yöne doğrudur. *Dolayısıyla* o hareketlide *duyumsanan şey,*

متشابهة أي متساوية لأن الحركة البسيطة الواقعة على نهجٍ واحد تقتضي ذلك ولا يختلف المتحرك على الموافق منه أي من مركز الأرض قرباً وبعداً بل يكون دائماً متساوي البعد عنه لأنه مركز الدائرة التي تتحرك عليها فلا يحس فيه أي في المتحرك على الموافق بسرعة وبطء لا في مركز الأرض إن فرض هناك إحساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الأرض بالقياس إلى الأفلاك العالية إذ لا قدر لنصف قطر الأرض بالنسبة إليها.

[١٣٢٦] وأما الخارج المركز فإنه لا يختلف منه أي من مركز نفسه قرباً وبعداً وأنه يقطع حول مركز نفسه قسياً وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنها أي حركة الخارج تختلف بالنسبة إلى مركز العالم لأن أحد نصفيه أي نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم أقرب إلينا وغاية القرب منّا عند نقطةٍ في وسطه أي وسط هذا النصف بها أي بتلك النقطة يماس هذا النصف أو الخارج مقعر المائل أراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مرّ، وتسمى هذه النقطة الحضيض، والنصف الآخر من الخارج أبعد منه أي من النصف الأول بالقياس إلينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطةٍ في وسطه بها يماس محدب المائل، وتسمى هذه النقطة الأوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقدارٍ من الزمان وهو في النصف الأوجي قوساً وزاوية أصغر أما القوس فبحسب الرؤية وأما الزاوية فبحسب نفس الأمر فيرى ذلك المتحرك أبطأ و يرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوساً وزاويةً أكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك أسرع لأنه إذا اتحد زمان حركتين واختلفت مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها أطول لا محالة أسرع.

[١٣٢٧] وأما التدوير فحيث لم يكن شاملاً للأرض فتكون حركته في أحد نصفيه إلى التوالي من حامله أي موافقةً لحركته في الجهة فإذا تحرك متحركٌ بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير أيضاً بحركة الحامل كانت الحركتان إلى جهةٍ واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع

episiklin hareketi ile taşıyıcısının hareketinin toplamıdır. Bu nedenle daha hızlı görünür. Episiklin *diğer yarımdaki hareketi ise* taşıyıcısından *tevâlînin tersine doğrudur. Dolayısıyla* o hareketlide *duyumsanan şey, episiklin taşıyıcısının hareketinin onun hareketinden fazlalığıdır. Bu nedenle de daha yavaş görünür. Hatta bazen* episiklin hareketinin, taşıyıcısının hareketine *eşit olduğu duyumsanır* ve dolayısıyla taşıyıcının hareketinin herhangi bir fazlalığı kalmaz. *Bu durumda* o hareketlinin burçlar kuşağının bir parçasında *durduğu* ve onun paralelinden bir müddet ayrılmadığı *görülür. Bazen* episikl, harekette *taşıyıcıyı geçer. Bu durumda* o hareketlinin kendisine doğru hareket ettiği yönden aksi yöne *döndüğü görülür. Episikl yavaş yavaş hızlılıktan yavaşlığa döndüğünden hızlılık ve yavaşlık arasında ortalama bir hareket vardır.* Yani episikl üzerinde hareket eden şey, taşıyıcıyla uyumlu yarımdaki hızlılıktan yavaş yavaş diğer yarımdaki yavaşlığa geçer. Bu, birinci varsayıma göredir. Birinci varsayım orada episiklin hareketi için eşitlik ve fazlalığın söz konusu olmamasıdır. *O,* tevâlî doğrultusundaki *ileri hareketten sonra* tevâlînin aksi yöne *döndüğü ve* yine *dönüşten sonra tekrar ileri harekete geçtiği için* -bu, episiklin hareketinin fazlalığı varsayımına göredir- *ileri ve geri hareketlerin her biri, iki durmayla kuşatılmıştır.* İki durmadan biri, ileri hareketin sonu ve geri hareketin başlangıcı, diğeri ise bunların tersidir. *Yine episiklin iki yarımından biri, bize daha uzaktır. Bu nedenle de ondan* yani daha uzak yarımdan *kesilen yay* yazarın iddia ettiği gibi *daha hızlı* değil, daha yavaştır. Çünkü uzaklığın kendinde gereği, daha hızlılık değil, daha yavaşlıktır. Zikredilen yarımın *ortası,* âlemin merkezine kıyasla *en büyük uzaklıktır. Bu ortaya zirve denir. Onun diğer yarımı ise* bize *daha yakındır.* Dolayısıyla ondan kesilen yay, daha yavaş değil, daha hızlıdır. Diğer yarımın *ortası,* âlemin merkezine kıyasla *en yakın uzaklıktır. Buna perije/hadîd adı verilir.* Söylenenlerle açığa çıktı ki daha hızlı ve daha yavaş, dışmerkezli ve episikl feleği esaslarından her biriyle tespit edilebilmektedir. Geri hareket, ileri hareket ve bu ikisi arasındaki durma ise episikl esasıyla tespit edilmektedir.

Dördüncü Maksat: Güneş Feleği

[1328] Yazar Güneş feleğini diğer gezegenlerin feleklerinden önce inceledi, çünkü Güneş onların en meşhuru ve en parlağıdır; gündüz ve geceler ile bunlardan bileşen şeylerin döngüsü ona bağlıdır. Ayrıca Güneş'in farklılıkları, diğerlerinin farklılıklarından daha azdır.

حركته أي حركة التدوير وحركة حامله فيرى أسرع و تكون حركته في النصف الآخر إلى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى أبطأ بل ربما ساواه أي ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفاً في جزءٍ من أجزاء منطقة البروج غير خارجٍ عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه أي على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعاً عن الجهة التي كان متحركاً إليها إلى جهةٍ مقابلةٍ لها، ولأنه أي التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعةٍ في النصف الموافق للحامل إلى بطءٍ في النصف الآخر وذلك على التقدير الأول وهو أن لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فتكون بينهما أي بين السرعة والبطء حركة وسطى لأنه يرجع إلى خلاف التوالي بعد الاستقامة إلى التوالي ويستقيم أيضاً بعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما أي من الاستقامة والرجوع محفوفاً بوقوفين؛ أحدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس، وأيضاً فأحد نصفي التدوير أبعد منّا فيرى القوس المقطوع منه أي من النصف الأبعد الأبطأ لا أسرع كما زعمه لأن مقتضى البعد في نفسه هو الأبطأ دون الأسرع ومنتصفه أي منتصف النصف المذكور هو البعد الأبعد بالقياس إلى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر منه أقرب إلينا فتكون القوس المقطوعة منه أسرع لا أبطأ ومنتصفه أي منتصف النصف الآخر هو البعد الأقرب بالقياس إلى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكر أن الإسراع والإبطاء ينضبطان بكل واحدٍ من أصلي الخارج وفلك التدوير، وأن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط بأصل التدوير.

المقصد الرابع في فلك الشمس

[١٣٢٨] قدّمه على أفلاك سائر السيارة لأن الشمس أشهرها وأنورها وعليها مدار الأيام والليالي وما يتركّب منهما مع أن اختلافاتها أقل من

Dolayısıyla da öğretilmesi daha kolaydır. *Güneş ya* Yer'i kuşatan ve *merkezi âlemin merkezinin dışında olan bir felek üzerindedir ya da ortakmerkezli bir feleğin taşıdığı bir episikl* feleğinin *üzerindedir. Aksi halde* Güneş sözü edilen iki felekten biri üzerinde bulunmaması durumunda *onun* âlemin merkezine ve bu merkezin ardından gelen Yeryüzüne nispetle *uzaklık ve yakınlığı değişmezdi. Dolayısıyla da hızlılık ve yavaşlığı farklılaşmazdı. Nitekim bunu öğrenmiştin. Oysa gözlem, ardbitişenin yanlış olduğunu göstermektedir.* Çünkü gözlemle tespit etmişlerdir ki Güneş'in önce ilkbahar ardından sonbahar ılımlarına girişi arasında geçen zaman -ki bu, burçlar feleğinin/ekliptiğin yarısıdır- yılın yarısından daha çok iken Güneş'in önce sonbahar ardından ilkbahar ılımlarına girişi arasında geçen zaman -ki bu, ekliptiğin kalan yarısıdır- yılın yarısından daha azdır. Şu halde hiç kuşkusuz Güneş, birinci yarıda ikinci yarıda olduğundan daha yavaştır.

[1329] Durum *her nasıl olursa olsun* Güneş denilen *yıldızın iki feleği vardır. Bu felekler, ya dışmerkezli ve eğimlidir* -yazar eğimliyle dışmerkezlinin, kalınlığında yer aldığı ortakmerkezliyi kastediyor- *ya da episikl ve taşıyıcıdır.* Yine *Güneş'in iki hareketi vardır.* Bu, ancak episikl esasına göre doğru olabilir. Çünkü orada episklin ve taşıyıcısının sözü edilen yavaşlık ve hızlılığın meydana geleceği şekilde iki hareketi bulunmalıdır. Dışmerkezli esasına göre ise iki felekte iki harekete gerek yok, aksine sadece dışmerkezlinin hareketi her ikisine de yeter. Bundan dolayı "dışmerkezli esası, bir hareketle tamamlanır ama episikl esası iki hareketle tamamlanır" demişlerdir.

[1330] Eğer şöyle dersen: "Güneş'in apojesini hareket ettirmek için başka bir hareket gerekir. Bu başka hareket, onun ortakmerkezlisinin hareketidir. Bu durumda dışmerkezli esasına göre de Güneş'in iki hareketi olacaktır." Ben şöyle derim: Biz yalnızca hızlılık ve yavaşlık hakkında konuşuyoruz. Bu ikisinin ise başka bir harekete ihtiyacı bulunmamaktadır. Yine apojenin hareket ettirilmesi düşünüldüğünde, onların da söylediği gibi, episikl esasında ekliptiğin hareket ettirmesine dayalı üçüncü bir hareket gereklidir.

[1331] Güneş'in *tek bir farklılığı vardır. Bu da onun kendi feleğinin yarısındaki* daha doğrusu ekliptiğin belirli bir yarımındaki *hızı ile* diğer *belirli yarımdaki yavaşlığıdır. Bu durum değişmez* aksine o, daima kuzeysel burçlarda yavaş ve güneysel burçlarda hızlıdır. Bu, dışmerkezli esasına göre açıktır. Şöyle ki

اختلافات غيرها فيكون أقرب إلى التعليم وهي إما على فلك شامل للأرض مركزه خارجٌ عن مركز العالم أو على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز وإلا أي وإن لم تكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين لم تختلف بعداً وقرباً بالنسبة إلى مركز العالم وما يليه من وجه الأرض فلا تختلف سرعةً وبطءاً كما علمت، والتالي باطلٌ بالرصد إذا قد وجدوا به أن الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصفٌ من فلك البروج أكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه أقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الأول أبطأ منها في النصف الثاني.

[١٣٢٩] وكيف كان الحال فله أي للكوكب الذي هو الشمس فلكان إما خارج مركز ومائل أراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه وإما تدوير وحامل وله أيضاً حركتان وهذا إنما يصح على أصل التدوير إذ لا بد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجهٍ يحصل به الإبطاء والإسراع المذكوران، وأما على أصل الخارج فلا حاجة فيهما إلى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قالوا: أصل الخارج المركز يتم بحركةٍ واحدة وأصل التدوير يتم بحركتين.

[١٣٣٠] فإن قلت: لا بد لتحريك أوجها من حركةٍ أخرى وهي حركة ممثلها فيكون لها على أصل الخارج أيضاً حركتان. قلتُ: كلامنا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما إلى حركةٍ أخرى، وأيضاً إذا اعتبر تحريك الأوج فلا بد في أصل التدوير من حركةٍ ثالثة مستندة إلى تحريك فلك البروج كما ذكروه.

[١٣٣١] وللشمس اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه بل في نصفٍ بعينه من فلك البروج وبطؤه في نصفٍ آخر بعينه لا يتغير ذلك بل هي أبداً بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية، وذلك ظاهرٌ على أصل الخارج بأن

apoje kuzeysel burçlarda olur. Dolayısıyla orada Güneş, Yer'den daha uzak olur ve daha yavaş hareket eder. Onun mukâbilinde ise Yer'e daha yakın olur ve daha hızlı hareket eder. Yavaşlık ve hızlılığı aynen bu şekilde episikl esasına göre düşündüğümüzde yazarın şu sözüyle işaret ettiği bir kısım kayıtlara ihtiyaç duyulur. *Şimdi bir episikl varsayalım. Bu episiklin devri, taşıyıcısının devriyle birlikte tamamlansın ve onun çapı* daha doğrusu yarı çapı *dışmerkezlinin âlemin merkezinden uzaklığı miktarınca olsun.* Bunun yanı sıra iki devrin beraberce tamamlanacağı şekilde taşıyıcının hareketinin dışmerkezlinin hareketine benzediği ve onun yönünde olduğu farz edilmelidir. Yine episiklin hareketinin, uzak dilimde taşıyıcının hareketinin aksi yönde ve yakın dilimde onunla aynı yönde olacak şekilde, taşıyıcı ve dışmerkezlinin hareketine benzediği varsayılmalıdır. *Ta ki iki hareketin toplamının* daha doğrusu iki hareketin toplamıyla Güneş merkezinin *çizdiği daire, dışmerkezlinin çizdiği daireye eşit olsun* ve iki esas arasında bulunduğu duyumsanan farklılık herhangi bir farklılık olmaksızın tek bir şey olsun. Fakat Batlamyus, daha yalın olması nedeniyle dışmerkezliyi tercih etmiştir. Zira yukarıda öğrendiğin gibi o, tek bir hareketle tamamlanırken episikl, dışmerkezli bir yörünge gerektirmektedir.

Beşinci Maksat: Ay'ın Felekleri

[1332] Ay şöhret ve aydınlatma bakımından Güneş'in hemen ardından geldiğinden yazar Güneş'ten hemen sonra Ay'ı ele almıştır. *Ay'ın Güneş gibi olmadığı gözlenir. Zira* Güneş ekliptiğin *belirli bir yarımında hızlanır ve* diğer *bir yarımında yavaşlar.* Oysa Ay böyle değildir. *Aksine* Ay, ekliptiğin *bütün parçalarında hızlanır ve yavaşlar.* Onun hızlanması ve yavaşlaması, ekliptiğin belirli bir parçasına mahsus değildir. Bu sayede *bilinir ki Ay, bir episikl üzerindedir ve onun devri, taşıyıcısının devrinden önce tamamlanır.* Buna göre Ay'ın episiklin bir yerinde olduğu, episiklin de taşıyıcının bir yerinde olduğu ve Ay'ın ise orada episikl vasıtasıyla özel bir hızlılık ve yavaşlık durumunda bulunduğu farz edildiğinde Ay, episiklin hareketiyle taşıyıcısının devrinden önce kendi yerine döndüğünde söz konusu özel durum da ekliptiğin başka bir parçasında ona döner ve o durum başka bir devirde ekliptiğin üçüncü bir parçasına intikal eder. Bu böyle devam eder.

يكون الأوج في البروج الشمالية فتكون الشمس هناك أبعد من الأرض وأبطأ حركة وفيما يقابلها أقرب وأسرع، وإذا أريد الإبطاء والإسراع على هذا الوجه بعينه من أصل التدوير احتيج إلى قيود أشار إليها بقوله: فلنفرض التدوير بحيث يتم دورة مع دورة حامله و بحيث يكون قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد مع ذلك أن نفرض حركة الحامل شبيهةً بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتممان الدورتين معاً، وأن تفرض حركة التدوير شبيهةً بهما على وجهٍ تكون في القطعة البعيدة إلى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة إلى جهتها لتكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من الأصلين شيئاً واحداً بلا تفاوت؛ إلا أن بطليموس اختار الخارج لكونه أبسط لما عرفت من أنه يتم بحركةٍ واحدة ومن أن التدوير يستلزم مداراً خارج المركز.

المقصد الخامس في أفلاك القمر

[١٣٣٢] لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والإنارة عقبها به وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع الشمس في نصفه بعينه من فلك البروج وتبطئ في نصفٍ آخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الأجزاء من فلك البروج لا يختص إسراعه وإبطاؤه بجزءٍ معينٍ منه دون آخر فعلم بذلك أنه أي القمر على تدويرٍ يتم دوره قبل دورة حامله فإذا فرض القمر في موضعٍ من التدوير والتدوير في موضعٍ من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الإسراع والإبطاء فإذا عاد القمر إلى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة المخصوصة إليه في جزءٍ آخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة في دورةٍ أخرى إلى جزءٍ ثالثٍ منه وهكذا.

[1333] Sonra bu açıklama, her ne kadar hızlılık ve yavaşlığın ekliptikteki belirli parçalara mahsus olmadığını göstermeye yeterli olsa da, Ay'ın ekliptikteki belirli bir parçaya dönmeden önce söz konusu özel duruma dönmesini gerektirmektedir. Oysa bu, yanlıştır. Çünkü gözlem yoluyla bilinen şey, Ay'ın o özel duruma dönmesinin ekliptikteki belirli parçaya dönmesinden az bir zaman sonra olduğudur. Şu halde doğru olan, Ay'ın devrinin taşıyıcısının devrinden sonra tamamlandığıdır. *Sonra bir hız diğer hıza ve bir yavaşlık diğer yavaşlığa kıyaslandığında onun dengi olmaz, aksine daha hızlı ve daha yavaş olur.* Yani Ay'ın farklılığı, döndüğünde gerçekte onun aynısına dönmez, aksine az bir farklılıkla birlikte onun benzerine döner. Bu sayede *bilinir ki Ay'ın episikli, dışmerkezli feleğin kalınlığında çakılıdır.* Çünkü bu takdirde episiklde varsayılan ve kendinde birbirlerine eşit olan yaylar, farklı küçüklük ve büyüklükte görünürler. Dolayısıyla da dönüş durumunda bu durumun dengine nazaran farklılık ortaya çıkar.

[1334] *Sonra Ay'ın en yüksek hızının Güneş'in iki dördününde olduğu görülmüştür. Dolayısıyla Ay* Güneş'in iki dördününün her birinde *dışmerkezlinin* en yüksek hızı gerektiren *perijesinde ve bunun mukâbilindeki apojede olmak zorundadır.* Ay, Güneş'in dördününde tevâlî doğrultusunda olduğuna göre onun Güneş'in dördünündeki apojesi tevâlînin aksi doğrultudadır; Güneş'in ikinci dördününde iken tevâlî doğrultusunda olduğuna göre apoje, Güneş'in ikinci dördününde tevâlînin aksi istikamettedir. *Bu nedenle Ay'ın* episikl ve taşıyıcısından *başka bir feleği daha vardır.* Bu felek *apojesini kendi hareket ettiği yönün tersine çıkarır* ve hareket ettirir. *Bu, dışmerkezlinin kalınlığında bulunduğu felektir ve biz ona "eğimli" adını veririz. Böylece Ay ve apoje* Güneş'le *karşılaşma esnasında buluşur, sonra ikinci dördünde karşı konuma gelirler.* Nitekim Ay ve apoje, birinci dördünde de karşı konumda bulunurlar. *Sonra bu ikisi, buluşma esnasında bir araya gelirler.* Dolayısıyla bulaşma ve karşı konumlarında Ay, apojede olur. *Buluşma ve karşı konumlarının dışında ise Güneş, Ay ve apoje ortasında bulunur. Buluşmadan sonra karşı konuma geçişte ise* Güneş'ten *uzaklaşırlar.* Dolayısıyla Ay, tevâlî istikametine doğru Güneş'ten uzaklaşırken apoje tevâlînin aksi yönde uzaklaşır ve Ay ve apoje karşı konumda buluşurlar. *Sonra karşı konumun ardından Güneş'e yaklaşırlar ve bu,* Güneş'le ikinci kez *birleşmelerine kadar devam eder.*

[١٣٣٣] ثم إن هذا التصوير وإن كان كافياً لعدم اختصاص السرعة والبطء بأجزاء معينه من البروج إلا أنه يقتضي أن يكون عود القمر إلى الحالة المخصوصة قبل العود إلى جزءٍ بعينه من البروج وذلك باطل لأن المعلوم بالرصد أن عوده إليها بعد العود إلى جزءٍ بعينه من البروج بزمانٍ قليل فالصحيح أن يقال: يتم دوره بعد دروة حامله، **ثم إذا قيست سرعة إلى سرعة وبطء إلى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ** يعني أن اختلاف القمر إذا عاد لم يعد إلى ما هو مثله حقيقةً بل إلى ما يشبهه مع تفاوت قليل **فعلم** بذلك **أن تدويره مركوزٌ في ثخن فلكٍ خارج المركز** إذ حينئذٍ تكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية في أنفسها متفاوتةً في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت في الحالة العائدة مقيسةً إلى نظيرتها.

[١٣٣٤] **ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فهو** أي القمر يجب أن يكون في كل واحدٍ من تربيعيهما **في حضيض الخارج** المقتضي لغاية السرعة **والأوج يقابله ضرورةً** فإذا كان القمر في تربيع الشمس إلى التوالي كان أوجه في تربيعها إلى خلاف التوالي، وإذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الأوج في تربيعها الثاني إلى خلافه **فله فلك آخر** سوى التدوير وحامله **يخرج** ذلك الفلك ويحرك **أوجه إلى خلاف جهة حركته وهو** الفلك **الذي** يكون **الخارج المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة** مع الشمس **ثم يتقابلان في التربيع الثاني** كما كانا متقابلين في التربيع الأول **ثم يجتمعان عند الاجتماع** ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الأوج **وفي غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطةً بينهما** أي بين القمر وأوجه **يتباعدان عنها** أي عن الشمس **بعد الاجتماع إلى المقابلة** فيبعد القمر عنها إلى التوالي والأوج إلى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة **ثم يتقاربان منها** أي من الشمس **بعد المقابلة إلى أن يجتمعا** معاً ثانياً.

[1335] Sonra Ay'ın merkezinin üzerinde hareket ettiği episikl mıntıkası, episiklin merkezinin üzerinde hareket ettiği dışmerkezli mıntıkası yüzeyindedir. O da eğimlinin mıntıkası yüzeyindedir. *Ama eğimlinin mıntıkası, ekliptiğin yüzeyinde değildir. Aksi halde Ay, ondan ayrılmaz ve onu aşıp kuzeye ve güneye geçmezdi* -nitekim Güneş daima böyledir- *ve dolayısıyla Ay, bütün karşılaşmalarda tutulurdu, çünkü Yer* bu takdirde bütün karşılaşmalarda *Ay ile Güneş arasına girerdi.* Bu nedenle de Ay her bir karşılaşmada Yer'in gölgesinde kalırdı. *Oysa ardbitişen yanlıştır. Aksine* eğimlinin mıntıkası, ekliptikle *kesişir ve onu iki noktada iki yarıma böler. Bu noktalara iki düğüm ve iki cevzeher denir. Bunlardan biri, Ay'ın onu geçtiğinde* burçlar mıntıkasının *kuzeyinde bulunduğu noktadır. Bu noktaya baş [çıkış düğümü] denir. Diğer nokta bunun mukâbilinde olup Ay'ın onu geçtiğinde* ekliptiğin *güneyinde bulunduğu noktadır. Bu noktaya da kuyruk [çıkış düğümü] denir.* Böyle adlandırılmalarının nedeni, kesişen iki dairenin yarımlarının oluşturduğu şeklin ejderhaya benzemesi ve bu şeklin uçlarının ise ejderhanın başı ve kuyruğuna benzemesidir.

[1336] *Sonra iki düğümden birinde* mesela çıkış düğümünde *bir tutulma gözlemlediğimizde, sonra orada uzun bir zamanın ardından bir başka tutulma gözlemlediğimizde* tutulmalardan *ikincinin* ekliptiğin parçalarından *batı yönünde birinciden sonra olduğunu görürüz.* Bu sayede *biliriz ki iki düğümün tevâlînin tersine bir hareketi vardır. Dolayısıyla da Ay'ın* sözü edilen üç felekten *başka bir feleği vardır ve bu felek, iki düğümü* tevâlînin tersi yönünde *hareket ettirmektedir. Bu feleğin hareketinin iki cevzeherde belirmesinden dolayı biz ona Cevzeher feleği adını veriyoruz. Şu halde Ay, çıkış düğümüne ulaştığında burçlar mıntıkası üzerindedir.* Bu takdirde *onun enlemi yoktur. Sonra orayı geçtiğinde onun kuzeyde* mıntıkadan *enlemi olur. Bu enlem, Ay iki düğümün ortasına ulaşıncaya kadar azar azar artar ve burası* kuzeysel *enlemin son sınırıdır. Sonra* bu enlem, *Ay iniş düğümüne varıncaya dek azar azar eksilir ve buraya ulaştığında Ay* yine *enlemsiz olur. Sonra anlattığımız şekilde güneyde enlemli olur* ve ilkin diğer ortaya ulaşıncaya azar azar artar ve orası güneysel enlemin son sınırıdır, ardından ikinci olarak azar azar eksilir. *Kuzey ve güney taraflarındaki en büyük enlem, eşit ve sâbit olup artmaz ve eksilmez.* Onun miktarı, gözlemle bilindiği üzere, beş cüzdür. İki düğümü geçtikten sonra enlemdeki *artma ve* iki ortayı geçtikten sonra enlemdeki

[١٣٣٥] ثم إن منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج وإلا كان القمر ملازماً له لا يتعدّاه إلى الشمال ولا إلى الجنوب كما أن الشمس كذلك دائماً فيكون القمر ينخسف في كل مقابلة لتوسط الأرض على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الأرض في كلٍّ منها واللازم منتفٍ بل تقاطعه أي تقاطع منطقة المائل فلك البروج وتقطعه بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهرين إحداهما هي التي إذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة الرأس، و النقطة الأخرى منهما هي مقابلتها التي إذا جاوزها القمر حصل في الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناءً على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه.

[١٣٣٦] ثم إذا رصدنا كسوفاً في إحدى العقدتين كالرأس مثلاً ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمانٍ طويل رأينا في الثاني من الكسوفين متأخراً عن الأول إلى جهة المغرب من أجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك أن للعقدتين حركةً إلى خلاف التوالي فله أي للقمر فلك آخر سوى الثلاثة المذكورة يحركهما أي يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين إلى خلاف التوالي ولظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر إذا وصل إلى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له حينئذٍ عرض، ثم إذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك العرض قليلاً قليلاً إلى أن يصل القمر إلى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلاً قليلاً إلى أن يحصل القمر في الذنب فيكون حينئذٍ عديم العرض أيضاً ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه فيتزايد أولاً إلى أن يصل إلى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانياً، وغاية العرض في الجانبين أي الشمال والجنوب سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد خمسة أجزاء والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين

azalma, aynı orandadır. Şu halde artan ve eksilen *bu* enlemler, *mütekâbil cüzlerde eşittir.* Dolayısıyla mesela çıkış düğümünün onuncu cüzüne ait kuzeysel artan enlem, iniş düğümünün onuncu cüzüne ait güneysel artan enlemine eşittir. Keza kuzeysel ortanın beşinci cüzüne ait kuzeysel eksilen enlem, diğer ortanın beşinci cüzüne ait güneysel eksilen enleme eşittir.

[1337] *Söylediklerimizin özlü sonucu şudur: Ay'ın dört feleği vardır. Birincisi episikldir. Episikl,* dışmerkezli *bir taşıyıcıda* çakılıdır. *Bu taşıyıcı da bir eğimlinin kalınlığındadır.* Diğer deyişle bu taşıyıcı, mıntıkası, burçlar mıntıkasından eğimli olduğu için eğimli adı verilen ortakmerkezli bir feleğin iki yüzeyi arasındadır. *Bu taşıyıcıyı* merkezi, âlemin merkezliyle *uyumlu olan* başka felek *kuşatır.*

[1338] *Ay'ın dört hareketi vardır. Birincisi episiklin hareketi olup bir yarımda tevâlî yönünde, bir yarımda ise tevâlînin aksi yönündedir.* Bu yarımlarından ilki aşağıdaki yarım iken diğeri üstteki yarımdır. *İkincisi dışmerkezlinin hareketi olup tevâlî yönündedir. Üçüncü ve dördüncü hareket ise eğimli ile cevzeherin hareketleri olup tevâlînin aksi yönündedir.*

[1339] *Ay'ın* batı ve doğu arasındaki *uzunlukta üç farklılığı vardır.* Birinci farklılık, *episikl sebebiyle olan* farklılıktır. Buna göre Ay, episiklin zirvesinde veya perijesinde olduğunda âlemin merkezinden çıkıp episiklin merkezinden geçen ve üst feleğin yüzeyinde sona eren çizgi, âlemin merkezinden çıkıp Ay'ın merkezinden geçen ve üst feleğin yüzeyinde sona eren çizgiyle örtüşür. Dolayısıyla bu takdirde episikl sebebiyle herhangi bir farklılık yoktur. Ay episiklin hareketiyle hareket ederek zirveden aşağı inerse veya perijeden episiklin başka bir cüzüne yükselirse sözü edilen iki çizgiden biri diğeriyle örtüşmez, aksine ikisi arasında âlemin merkezi üzerinde bir açı oluşur. İşte bu açı, episiklden kaynaklanan farklılıktır. Bu durumda bazen bu açının Ay'ın vasatından yani episiklinin merkezinin hareketinden çıkarılmasına ihtiyaç duyulur bazen de Ay'ın takvîminin yani kendi merkezinin hareketinin oluşması için vasata ilavesine ihtiyaç duyulur. Bu farklılığın son sınırı, episiklin yarıçapıdır.

والتناقص فيه بعد مجاوزة المنتصفين **بنسبةٍ واحدة فهي** أي العروض المتزايدة والمتناقصة **متساوية في الأجزاء المتقابلة** فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلاً يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب، وكذا العرض المتناقص الشمال للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الآخر.

[١٣٣٧] **فقد تلخص مما ذكرناه أن له** أي للقمر **أربعة أفلاك تدوير هو** مركوز **في حامل** خارج المركز **هو في ثخنٍ مائل** أي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج **يحيط به** أي بذلك المائل فلك آخر **موافق** مركزه أيضاً لمركز العالم.

[١٣٣٨] **وله أربع حركات فللتدوير** حركة **إلى التوالي في نصف** هو الأسفل **وإلى خلافه في نصف** هو الأعلى، **وللخارج** حركة **إلى التوالي، وللآخرين** أي المائل والجوزهر حركتان **إلى خلاف التوالي**.

[١٣٣٩] **وله** وللقمر **في الطول** وهو ما بين المغرب والمشرق **اختلافاتٌ ثلاثة**؛ فأحدها هو الاختلاف **الذي** يكون **بسبب التدوير** فإن القمر إذا كان على ذروة التدوير أو حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المارّ بمركز التدوير المنتهى إلى سطح الفلك الأعلى منطبقاً على الخط الخارج عنه المار بمركز القمر المنتهى إليه فلا اختلاف حينئذٍ بسببه، وإذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلاً من الذروة أو صاعداً من الحضيض إلى جزءٍ آخر من التدوير لم ينطبق أحد الخطين على الآخر بل حصلت فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارةً إلى أن تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر أعني حركة مركز تدويره، وتارةً إلى أن تزاد عليه حتى يتحصّل تقويمه أعني حركة مركز نفسه، وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير.

[1340] İkinci farklılık, *dışmerkezli sebebiyle olan* farklılıktır. Buna göre episiklin merkezi, apoje veya perijede bulunduğunda ondan bir çap, aynıyla âlemin merkezi, dışmerkezli, episikl, perije ve apojeden geçen çizgiyle örtüşür. Bu çapın yukarı ucu, episiklin anomali hareketinin başlangıcı olan zirvesi iken diğer ucu, zirvenin karşısında bulunan perijesidir. Dolayısıyla o ikisi, sözü edilen iki durumda âlemin merkezine ve de dışmerkezlinin merkezine paraleldir. Episiklin merkezi, apoje ve perijeden ayrıldığında ondan olan çap, ne âlemin merkezinden episiklin merkezine doğru çıkan ve episiklin üst tarafına ulaşan çizgiye örtüşür ne de dışmerkezlinin merkezinden aynı şekilde episiklin merkezine doğru çıkan çizgiye örtüşür. Dolayısıyla da sözü edilen zirve ile onun karşısında yer alan perije, âlemin ve dışmerkezlinin merkezlerinden herhangi birine paralel olmaz, aksine ilerde öğreneceğin gibi daima başka bir noktaya paralel olur. Bu ikisi, ortalama zirve ve ortalama perije olarak adlandırılır ve apoje ve perijenin dışında görülen zirve ve perijeden farklıdırlar. Bil ki bu farklılık, episiklin taşıyıcısının dışmerkezli oluşundan kaynaklanmaz, aksine iki zirve arasında gerçekleşen ve varlığı bilinen ama sebebi bilinmeyen bir farklılıktır.

[1341] Üçüncü farklılık, *episiklin çapının, dışmerkezli taşıyıcısı sebebiyle yakında ve uzaktayken* büyüklük ve küçüklük bakımından *farklılaşması nedeniyle olan* farklılıktır. Buna göre birinci farklılığın, daha önce geçtiği üzere episiklin yarıçapından ibaret olan en son sınırına ulaştığını farz ettiğimizde episiklin merkezi apojede bulunduğu takdirde onun yarıçapının görülebilen bir miktarı olur; perijede bulunduğu takdirde ise o miktardan daha büyük bir miktarı olur. Son sınırda bulunmadığı takdirde birinci farklılıkta da durum böyledir. Çünkü onda da yakınlık ve uzaklık bakımından farklılık gerçekleşir. Dolayısıyla bu farklılık, birinci farklılığa eklenen artıştır. Bu nedenle de birinci farklılığa tâbi ikinci farklılık yapılmıştır. *Ay'ın enlem* -ki bu, kuzey ve güney arasındadır- *bakımından bir farklılığı vardır.* Nitekim bu, daha önce açıklanmıştı.

[1342] *Uyarı:* Selim fıtrat sahibi bir kimseye kapalı değildir ki söz gelişi episikl gibi bir küre, dışmerkezlinin mıntıkası gibi bir daire etrafında herhangi bir farklılık olmaksızın tek bir tarzda biteviye hareket ettiğinde

[١٣٤٠] وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فإن مركز التدوير إذا كان في الأوج أو الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقاً على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالأوج والحضيض، والطرف الأعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة، والطرف الآخر منه حضيضة المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج أيضاً، وإذا فارق مركز التدوير الأوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقاً على الخط الخارج من مركز العالم إلى مركز التدوير واصلاً إلى أعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج إلى مركز كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيءٍ من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان أبداً لنقطةٍ أخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضاً أوسط يخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الأوج والحضيض، واعلم أن هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلافٌ واقعٌ بين الذروتين علم أنيته ولم تعلم لميته.

[١٣٤١] وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده بسبب حامله الخارج المركز فإنّا إذا فرضنا أن الاختلاف الأول واصلٌ إلى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مرّ فإن كان مركز التدوير حينئذٍ في الأوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وإن كان في الحضيض كان له مقدار أعظم من ذلك المقدار، وكذا الحال في الاختلاف الأول إذا لم يكن في الغاية فإنه يقع فيه أيضاً تفاوتٌ بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الأول ولذلك جعل اختلافاً ثانياً تابعاً للأول، و للقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف واحد كما نبيّن.

[١٣٤٢] تنبيه لا يخفى على ذي فطرةٍ سليمة أن كرةً كالتدوير مثلاً إذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهجٍ واحد بلا

orada üç şeyin olması gerekir. Birincisi, o kürenin o dairenin merkezi etrafındaki hareketininin biteviye olmasıdır. İkincisi ondan bir çapın aynıyla o merkeze paralel olmasıdır. Adeta bir çizgi, dairenin merkezinden çıkmış, küreden bir çapa örtüşmüş ve küreyi merkez etrafında döndürmüştür. Üçüncüsü, kürenin dairenin merkezine uzaklığının eşit olmasıdır.

[1343] Bu takdirde şöyle deriz: Ay'ın felekleri ve hareketleri hakkında varsaydıkları *bu esaslar, Ay'ın* episiklinin merkezinin *dışmerkezli etrafındaki hareketinin biteviye olmasını; onun episiklinin zirve ve perijeden geçen çapının* yine *dışmerkezliye paralel* olmasını; *onun yakınlık ve uzaklığının, âlemin merkezinde* ve başka herhangi bir noktada *değil de dışmerkezlide eşit olmasını gerektirir. Sonra onlar, Ay'ın durumunun bunun aksine olduğunu gözlemişlerdir. Buna göre Ay'ın* episiklinin merkezinin *âlemin merkezi etrafındaki hareketinin biteviyeliği ve onun* episiklinin ortalama zirve ve ortalama perijeden geçen çapının, merkezler ile apoje ve perijeden geçen çizgideki *bir noktaya paralelliği,* âlemin ve dışmerkezlinin *merkezlerinden başkadır.* O nokta, *apoje tarafında gerçekleşir, çünkü dışmerkezlinin merkezi, bu nokta ile âlemin merkezi arasına girer.* Doğrusu şöyle demektir: O nokta, perije tarafındandır, çünkü âlemin merkezi, bu nokta ile dışmerkezlinin merkezi arasına girer. Nitekim meşhur olan budur.

[1344] Episiklinin merkezinin dışmerkezlinin merkezinden uzaklığının eşit oluşuna gelince bu olduğu gibi devam etmektedir. *Gereğin bulunmaması, gerektirenin de bulunmamasını icap eder.* Yani dışmerkezlinin merkezi etrafındaki hareketin biteviye olmaması ile sözü edilen çapın ona paralel olmaması, onların Ay hakkında zikrettikleri esaslarının yanlışlığını gerektirir. Sonra yazar onların görüşlerine başka bir itiraz daha yöneltelerek şöyle demiştir: Onların sözleri *nasıl* doğru olur! "Ay'ın bir kısım özel durumları bulunduğu gözlemle bilindiğinde onun şu şu felekleri olmalıdır, bu felekler, gözlemle bilinen o hallerin gerçekleşmesini gerektiren söz konusu tarzlarda hareket etmelidir" şeklindeki *sözleri, gerekenin varlığından gerektirenin varlığına* yani bu hallerden sözü edilen tarzlarda hareket eden o feleklere *istidlâlden ibarettir. Bu istidlâl ancak* gereken ile gerektiren arasında *eşitlik bulunduğu bilindiği takdirde doğru olur. Oysa* burada eşitlik *bilinmemektedir. Çünkü orada* söylediklerinden *başka bir konumun olması ve*

تفاوت لزم هناك أمور ثلاثة؛ الأول أن تكون حركة الكرة متشابهةً حول مركز تلك الدائرة، الثاني أن يكون قطر منها بعينه محاذياً لذلك المركز كأن خطّاً خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطرٍ من الكرة وأدارها حول المركز، الثالث أن يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة.

[١٣٤٣] وحينئذٍ نقول: **هذه الأصول** التي قدّروها في أفلاك القمر وحركاته **يلزمها أن تكون لقمر** بل **تشابه حركته** أي حركة مركز تدويره **حول مركز الخارج** وأن يكون **محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له** أي لمركز الخارج أيضاً، **وأن يكون تساوي قربه وبعده** أيضاً **عند مركز الخارج دون مركز العالم** وغيره من النقط، **ثم أنهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته** أي حركة مركز تدويره **حول مركز العالم والمحاذاة** أي محاذاة قطر تدويره المارّ بالذروة والحضيض الأوسطين **لنقطةٍ** من ذلك الخط المارّ بالمراكز والأوج والحضيض **غير مركزهما** أي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة **من جانب الأوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم** والصواب أن يقال: هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور.

[١٣٤٤] وأما تساوي بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باقٍ على حاله، **وانتفاء اللازم** الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له **يوجب انتفاء الملزوم** الذي هو الأصول التي ذكروها في القمر، ثم أنه أورد على كلامهم اعتراضاً آخر فقال: **كيف** أي كيف يصح كلامهم **وما ذكروه** من أن القمر لما علم له بالرصد أحوال مخصوصة وجب أن يكون له أفلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الأحوال **استدلال بوجود اللازم** الذي هو تلك الأحوال **على وجود الملزوم** الذي هو تلك الأفلاك المتحركة على تلك الوجوه؛ **وإنما يصح** هذا الاستدلال **إذا علم المساواة** بين اللازم والملزوم **ولم تعلم** المساواة ههنا **إذ يجوز أن يكون ثمة وضع آخر** مغاير لما ذكروه ذلك الوضع الآخر **يستلزم** **هذه الحركات**

tıpkı onların açıkladığı konumun, sözü edilen hareketleri gerektirmesi gibi o konumun da bilinen durumları gerektiren *bu hareketleri gerektirmesi mümkündür. Zira farklı şeyler, gereklerde ortak olabilir. Halbuki başka konumun bulunmadığı ne zorunludur ne kesin olarak kanıtlanmıştır.*

Altıncı Maksat: Kalan Beş Felek

[1345] Bu feleklere gezegenler denir. *Bunların* burçların dizilişi doğrultusundaki hareketleri *hızlıdır. Ardından yavaşlamaya başlarlar,* bu yavaşlık *tedricen artar ve nihayet* bu yıldızlar, burçların cüzlerinden bir cüzde *birkaç gün dururlar*. Sonra her biri *tedricen hızlanarak* burçların dizilişinin tersi yönünde *geri dönmeye başlarlar. Hızlanmaları bir sınırda sona erer. Sonra* dönüşte *yavaşlamaya başlarlar ve bu, ikinci kez duruncaya kadar devam eder. Sonra* burçların dizilişi yönünde *yavaş yavaş hızlanarak ileri harekete başlarlar ve bu hareket, bir sınıra kadar devam eder.* Bizim sözünü ettiğimiz durumlar, ekliptiğin *bütün cüzlerinde onlara ilişir.* Diğer deyişle onların ileri hareket, geri hareket, durma, hızlılık ve yavaşlık durumlarından hiçbiri, ekliptiğin herhangi bir cüzüne mahsus değildir, aksine bütün cüzlerde bulunur. Sözünü ettiğimiz durumları sayesinde *bilinmiştir ki onlar, bir episikldedir.* Bu episiklin hareketi, onun muhalif yarımında taşıyıcısının hareketinden fazladır. Nitekim bu, ikinci faidede geçmişti.

[1346] *Sonra o* beş yıldız, *Sâbitlerin batısında kalır. Bu nedenle onlara kavuşurlar. Sonra onları batı yönünde geride bırakarak onlardan ayrılırlar.* Bu sayede *bilinmiştir ki söz konusu beş yıldızın episiklinin taşıyıcısı* batıdan *doğuya doğru hareket eder. Venüs ve Merkür,* ileri hareket ederek *Güneş'e kavuşurlar, sonra Güneş'ten ayrılarak* Güneş'in doğusuna geçerler. *Bu sebeple Güneş'ten sonra doğarlar* ve böyle batarlar. *Bu ikisi* sözü edilen ayrılmada *Güneş'ten bir sınıra kadar uzaklaşırlar.* Buna göre Venüs'ün Güneş'ten uzaklığının son sınırı, 47 cüz iken Merkür'ün Güneş'ten uzaklığının son sınırı, 27 cüzdür. *Sonra bunlar* tevâlînin aksi yönünde *geri dönerek ikinci kez Güneş'e kavuşuncaya dek ona yaklaşırlar, sonra batarlar* yani Güneş'in batısına geçerler. *Bu durumda onlar,* yazarın da söylediği gibi *Güneş'ten sonra değil* önce *batarlar ve* aynı şekilde batı yönünde *Güneş'ten bir sınıra kadar uzaklaşarak ondan önce doğarlar. Sonra* geri hareket yönünden ileri hareket hizasına doğru *geri dönerek*

المقتضية للأحوال المعلومة كما أن الوضع الذي بيّنوه يستلزمها أيضاً لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه أي انتفاء الوضع الآخر ضرورياً ولا مبرهناً.

المقصد السادس

[١٣٤٥] في الأفلاك الخمسة الباقية المسمّاة بالمتحيرة أنها تكون سريعة في الحركة إلى توالي البروج فتأخذ في بطءٍ يتزايد ذلك البطء إلى أن تقف هذه الكواكب في جزءٍ من أجزاء البروج أياماً ثم تأخذ في الرجوع إلى خلاف التوالي متدرجاً أي كل واحدٍ منها في السرعة في رجوعها إلى حدٍّ ما ثم تأخذ في البطء في رجوعها إلى أن تقف ثانياً، ثم تسقيم أي تتحرك إلى التوالي متدرجاً في السرعة في استقامتها إلى غاية ويعرض ذلك الذي ذكرناه من أحوالها لها في جميع الأجزاء من فلك البروج أي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصاً بجزءٍ معينٍ من أجزائه بل يوجد في كلّ منها فعلم بما ذكر من أحوالها أنها في تدوير تزيد حركته في نصفه المخالف على حركة حامله كما مرّ في الفائدة الثانية.

[١٣٤٦] ثم أنها أي الكواكب الخمسة تكون غربيةً من الثوابت فتلحقها مقارنةً إياها ثم تفارقها مخلفةً لها إلى المغرب فعلم بذلك أن حامل تدويرها متحركٌ من المغرب إلى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس مستقيمين ثم يتفرّقان عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها فيطلعان بعدها ويغربان كذلك متباعدين في هذا التفرق عنها إلى حدٍّ ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة وأربعون جزءاً وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءاً ثم يرجعان إلى خلاف التوالي متقاربين منها حتى يقارناها راجعين مقارنة ثانية ثم يغربان أي يصيران غربيين عنها فيغربان حينئذٍ قبلها لا بعدها كما ذكره، و كذا يطلعان قبلها متباعدين في التغريب عنها إلى حدٍّ ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع إلى سمت الاستقامة حتى يقارباها

ilk başta söylediğimiz gibi ileri harekette *Güneş'e yaklaşırlar.* Bu sayede *bilinmiştir ki özellikle Venüs ve Merkür'ün episiklinin merkezi, Güneş'in merkezinden ayrılmaz* ve bu ikisinin doğu veya batı yönünde Güneş'ten uzaklaşması, yalnızca episikllerinin hareketiyle olur.

[1347] *Kalan* gezegenler -ki bunlar üst gezegenlerdir- *böyle değildir. Çünkü onların dönüşleri* daha doğrusu vasatları *ancak Güneş'le karşılaşma konumunda bulunduklarında olur. Bu takdirde onlar, perijededir.* Nitekim onların ileri hareketlerinin vasatları, ancak Güneş'le kavuşma konumunda bulunduklarında olur ve bu durumda onlar zirvededirler. *Bu beş yıldızın Güneş'ten sabah ve akşam uzaklıkları farklılaşır.* Sanki yazar, bu sözüyle onların episikllerinin yarıçapını kastetmektedir. Bu takdirde "Güneş'ten" sözü ilga olmaktadır. Fakat Venüs ve Merkür bu hükmün dışındadır. Çünkü bunların sabah ve akşamleyin Güneş'ten uzaklıklarının son sınırı, sadece yarıçapları bakımındandır. Astronomi kitaplarında yazılan şudur: Episiklin yayları, ister yavaş ister hızlı ister geri ister ileri harekette olsun, eşit büyüklükte değildir, aksine yaylar, burçların cüzlerinin bir kısmında miktar ve zaman bakımından daha çok iken bir kısmında miktar ve zaman bakımından daha azdır. *Bu ise ancak onların episiklinin bazen Yer'e yaklaşmalarıyla bazen de Yer'den uzaklaşmalarıyla tasavvur edilebilir.* Yer'e yaklaşmaları durumunda episiklin yayları ve yarıçapı daha büyük olarak görülür. *Öyleyse onların episikllerinin taşıyıcısı, dışmerkezli felektir.*

[1348] Sonra yazar, Merkür'ün bir başka dışmerkezlisinin bulunduğunu ve onun taşıyıcısının da bunun kalınlığında olduğunu açıklamak istedi ve şöyle dedi: Güneş'ten olan *söz konusu* sabahsal ve akşamsal *uzaklık* -ki bunun en son sınırı, yukarıda öğrendiğin gibi episiklin yarıçapıdır- *Merkür için İkizler'in* sonu *ve Oğlak'ın* başında *diğerlerinde olduğundan daha büyüktür.* Diğer deyişle Merkür'ün episiklinin yarıçapı, İkizler'in sonu ve Oğlak'ın başında ekliptiğin diğer cüzlerinde olduğundan daha büyüktür. *Şu halde Merkür'ün episikli Yer'e daha yakındır. Dolayısıyla o,* bu iki yerdeyken taşıyıcısının *perijesindedir.* Bu sebeple tek bir devirde taşıyıcısının perijesine iki kez ulaşmıştır. *Apoje ise* hiç kuşkusuz *onun mukâbilidir. Öyleyse apoje batıya doğru* yani tevâlîye ters yönde *hareket eder. Zira* apoje *sâbit* ve hareketsiz *olsaydı* Merkür'ün episiklinin merkezi tek bir *devirde yalnızca bir kere perijeye ulaşabilirdi.* Oysa bunun yanlışlığı açığa çıkmıştır. *Eğer* apoje, episiklin merkezinde olduğu gibi, *doğuya doğru* yani tevâlî yönünde *hareket etseydi* apojenin *yarım devirde üç burçta hareket etmesi gerekirdi. Oysa devrin yarısında dokuz burç vardır.*

في الاستقامة كما ذكرناه أولاً فعلم بذلك أن مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وأن بعدهما عنها شرقاً أو غرباً إنما هو بحركة تدويرهما فقط.

[١٣٤٧] والبواقي من المتحيرة وهي العلوية ليست كذلك فإن رجوعها بل أواسطه إنما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذٍ كما أن أواسط استقامتها إنما تكون في مقارنة الشمس إياها وهي حينئذٍ في الدورة، و الكواكب الخمسة يختلف بعدها الصباحي والمسائي كأنه أراد به نصف قطر تدويرها وحينئذٍ يلغو قوله عن الشمس إلا في الزهرة وعطارد فإن غاية بعدهما عنها صباحاً ومساءً إنما هي بحسب نصف قطريهما، والمسطور في كتب الفن أن القسي التدويرية إبطائية كانت أو إسراعية، رجوعية أو استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض أجزاء البروج أكثر قدراً وزماناً وفي بعضها أقل قدراً وزماناً ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من الأرض تارةً فتكون قسيه ونصف قطره حينئذٍ أعظم في الرؤية وبعده عنها أخرى فإذن حامل تدويرها فلك خارج المركز.

[١٣٤٨] ثم أنه أراد أن يبين أن لعطارد خارجاً آخر يكون حامله في ثخنه فقال: والبعد المذكور أي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد في آخر الجوزاء و أول الجدي أعظم مما له في سواهما أي نصف قطر تدويره فيهما أعظم منه في سائر أجزاء البروج فهو أي تدويره حينئذٍ أقرب إلى الأرض فهو في هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل في دورةٍ واحدة إلى حضيض حامله مرتين، والأوج لا محالة مقابله فهو أي الأوج إذاً متحركٌ إلى المغرب أي إلى خلاف التوالي إذ لو كان الأوج ثابتاً غير متحرك لم يصل مركز تدويره عطارد إلى الحضيض في الدورة الواحدة إلا مرةً واحدة وقد بان بطلانه، ولو تحرك الأوج إلى المشرق أي إلى التوالي كما أن مركز التدوير كذلك لزم أن يتحرك الأوج في نصف الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة.

[1349] Bunun sebebi şudur: Biz, episiklin merkezinin Koç'un başından İkizler'in sonuna kadar hareket ettiğini farz ettiğimizde o, perijede bulunur. Şayet Koç'un başında onunla birlikte olan apojenin tevâlî yönünde de hareket ettiğini varsayarsak apojenin Koç'un başından Oğlak'ın başına hatta Yay'ın sonuna kadar hareket etmiş olması gerekir. Bu durumda sözü edilen merkez, üç burçta hareket etmiş olur. Oysa apoje dokuzdur. Sonra o ikisi, Koç'ta ikinci kez bir araya gelirler ve merkez, İkizler'in sonundan Koç'a hareket ederken apoje, Oğlak'ın başından Koç'a hareket eder. Dolayısıyla ikisi arasındaki durum tersine dönmüş olur ve hareketleri benzeşmez, aksine biri bazen daha hızlı bazen daha yavaş olur. Oysa bu yanlıştır. Şu halde belirginlik kazanmaktadır ki apoje, tevâlînin aksine hareket eder ve böylece merkez, tevâlî üzerinde Koç'un dörtlüğüne -ki bu, İkizler'in sonudur- ulaştığında apoje, tevâlînin aksi yönünde onun dörtlüğüne -ki bu, Oğlak'ın başıdır- ulaşır. Bu takdirde merkez perijededir. Merkez, ikinci dörtlüğüne -ki bu, Oğlak'ın başıdır- ulaştığında apoje de ikinci dörtlüğüne -ki bu, İkizler'in sonudur- ulaşır. Bu durumda merkez de perijededir. Kuşkusuz o ikisi, iki dörtlük arasında karşılaşırlar.

[1350] Yazarın *onunla Terazi ve Koçta karşılaşır* sözündeki "karşılaşma" bir yazım yanlışıdır. Doğrusu şudur: Apoje, episiklin merkeziyle Terazi ve Koç'ta kavuşur. Yine yazarın *episiklin merkezinin bir muharriki vardır* sözünde de yanlışlık vardır. Doğrusu şudur: Taşıyıcının apojesi veya merkezinin bir muharriki vardır. Bu muharrik, onu, tevâlînin tersine hareket ettirir. Bu muharrike *müdîr adı verilir.* Çünkü o, taşıyıcının merkezini kendi merkezi etrafında döndürür. *Sonra bu* sabahsal ve akşamsal *uzaklık, Terazi'de Koç'ta olduğundan daha büyüktür.* Doğrusu, daha küçük olduğudur. *Dolayısıyla* Merkür'ün taşıyıcısı, Koç'ta Terazi'de olduğundan *Yer'e daha yakındır. Şu halde bilinmiştir ki müdîr dışmerkezlidir* ve onun apojesi Terazi'dedir. Dolayısıyla orada iki apoje kavuşma konumuna gelirler ve episiklin yarıçapı, olduğundan daha küçük olur. Koç'ta ise episiklin merkezi ve taşıyıcının apojesi, müdîrin perijesiyle kavuşma konumuna gelir. Dolayısıyla da onun yarıçapı bu küçükte olmaz.

[1351] *Sonra Güneş iki ılımdayken onun Sâbit Yıldızlardan uzaklığı farklılaşır.* Bu farklılık, *Güneş iki ılımdayken iki tutulmayı gözlediğimizde* bilinir ve *bu, ancak uzun zaman dilimlerinde açığa çıkar.*

[١٣٤٩] وذلك لأنّا إذا فرضنا أن مركز التدوير تحرك من أول الحمل إلى آخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الأوج الذي هو مجتمعٌ معه في أول الحمل متحركاً إلى التوالي أيضاً لزم أن يكون الأوج قد تحرك من أول الحمل إلى أول الجدي بل إلى آخر القوس فقد تحرك حينئذٍ المركز ثلاثة بروج والأوج تسعة، ثم أنهما يجتمعان في الحمل ثانياً فيتحرك المركز من آخر الجوزاء إلى الحمل والأوج من أول الجدي إلى الحمل فانعكس الأمر بينهما فلا تكون حركة شيءٍ منهما متشابهةً بل إحداهما أسرع من الأخرى تارةً وأبطأ تارة، وهو باطل فتعين أن الأوج يتحرك إلى خلاف التوالي حتى إذا وصل المركز إلى تربيع الحمل على التوالي وهو آخر الجوزاء وصل الأوج إلى تربيعه على خلاف التوالي وهو أول الجدي فيكون المركز حينئذٍ في الحضيض، وإذا وصل المركز إلى تربيعه الثاني وهو أول الجدي وصل الأوج أيضاً إلى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز أيضاً في الحضيض ولا شك أنهما يتلاقيان فيما بين التربيعين.

[١٣٥٠] وقوله: **فيقابله** سهوٌ من القلم والصواب فيقارنه أي يقارن الأوج مركز التدوير **في الميزان وفي الحمل**، وقوله: **فمركز التدوير** أيضاً سهو والتصحيح فأوج الحامل أو مركز الحامل **له محرك** يحركه إلى خلاف التوالي **ويسمى** ذلك المحرك **المدير** لإدارته مركز الحامل حول مركزه، **ثم هذا البعد** الصباحي والمسائي **في الميزان أعظم منه** والصواب أصغر منه **في الحمل فهو** أي تدوير عطارد في الحمل **أقرب إلى الأرض** منه في الميزان **فعلم أن المدير خارج مركز** وأن أوجه في الميزان فهناك يجتمع الأوجان ويكون نصف قطر التدوير أصغر ما يكون، وأما في الحمل فيجتمع مركز التدوير وأوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر.

[١٣٥١] **ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي** أي الشمس **في اعتدالين، و** يعلم هذا الاختلاف **إذا رصدنا كسوفين وهي فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة**

O halde Sâbitler, daha önce belirtildiği gibi son derece yavaş bir şekilde *hareket ederler.* Ay'ın apojesi ile Merkür'ün taşıyıcısının apojesi hariç *apojeler,* sözü edilen harekette büyülük ve yön bakımından *Sâbitlerle uyuşurlar. İşte bu uyuşma, ya muharrikin* -ki bu, mesela Sâbitler küresidir- *aynı olmasından ya da* değişik muharriklerin *harekette uyuşmalarından kaynaklanır.* Değişik muharriklerin harekette uyuşması, bir kısmından çıkan hareket ile diğerlerinden çıkan hareketin *yön ve nicelik bakımından* uyuşmasıdır. Nitekim o apojelerin muharriklerinin, ortakmerkezli olduğu farz edildiğinde böyledir. *Sonra Venüs ve Merkür'ün enlemi, Ay'da olduğu gibi sâbit değildir, aksine Venüs'ün* episiklinin merkezinin *enlemi, daima kuzeysel iken Merkür'ün* episiklinin merkezinin *enlemi, daima güneyseldir.* Venüs ve Merkür'ün kurslarının merkezinin enlemine gelince bu, Venüs'te güneysel iken Merkür'de kuzeyseldir.

[1352] Sonra yazar, söylediği şeyin keyfiyetini şu sözüyle tasvir etti: *Sanki* Venüs ve Merkür'ün merkezlerinin yörüngelerinin *yarımları* kuzey ve güney yönlerinde *yer değiştirmektedir. Buna göre Venüs* daha doğrusu, onun episiklinin merkezi *çıkış düğümünde bulunduğunda onun yörüngesi, burçlar mıntıkasının yüzeyine örtüşür. Sonra* çıkış düğümünü *geçtiği ve* yıldız daha doğrusu yıldızın episiklinin merkezi, üzerinde hareket ettiği *yarımda ortaya çıktığında o yarım,* mıntıkaya göre *kuzeyseldir* ve diğer yarım da mıntıkaya göre güneyseldir. Yörünge, episiklinin merkezi *en büyük enleme* ulaşıncaya *dek mıntıkadan* yavaş yavaş *uzaklaşır.* En büyük enlem, iki düğümün ortasıdır. *Sonra* Venüs daha doğrusu Venüs'ün episiklinin merkezi *iniş düğümünde iken* onun yörüngesi, *mıntıkaya örtüşünceye dek* yavaş yavaş *ona yaklaşır. Sonra* güneysel olan *diğer yarıma geçer ve* şimdi *o, kuzeysel* hale gelmiş *ve* kuzeyde iken üzerinde hareket ettiği *diğer* yarım ise *güneysel hale gelmiştir.* Yörünge her iki tarafta da ondan *bir sınıra kadar uzaklaşır.* Bu sınır, sözü edilen yarımın ortasıdır. *Sonra ona* örtüşünceye dek *yaklaşır* ve onun yarımları yön değiştirir. Bu daima böyle devam eder. Dolayısıyla Venüs'ün episiklinin merkezi daima ya mıntıkadadır ya da mıntıkanın kuzeyindedir.

[1353] *Merkür'de ise durum bunun tersinedir. Buna göre mıntıkaya örtüşme esnasında Merkür iniş düğümündedir ve iniş düğümünü aşıp uzaklaşarak güneysel yarıma geçer. Sonra mıntıkaya örtüşür ve bu esnada o, güneysel yarımı aşıp* kuzeysel olan *diğer yarıma geçer.* Şimdi ise *güneysel hale gelmiştir.* Dolayısıyla onun episiklinin merkezi daima ya mıntıkada ya da mıntıkanın güney tarafındadır.

فهي أي الثوابت متحركة حركة بطيئة جداً كما سلف والأوجات سوى أوج القمر وأوج حامل عطارد توافقها أي توافق الثوابت في تلك الحركة قدراً وجهة فهو أي ذلك التوافق إما لاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلاً، وإما لتوافقها أي توافق المحركات المتعددة في الحركة بأن توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعضٍ آخر جهةً وكمّاً كما إذا فرض أن محركات تلك الأوجات هي الممثلات ثم إن عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتاً كما للقمر بل عرض مركز تدوير زهرة شمالي أبداً وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي أبداً وأما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبياً وعطارد شمالياً.

[١٣٥٢] ثم أنه صوّر كيفية ما ذكره بقوله: كأن النصفين من مداري مركزي تدويرهما يتبادلان من جهتي الشمال والجنوب فإذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها على الرأس كان مدارها منطبقاً على سطح منطقة البروج، ثم إذا جاوزت الرأس وحصل الكواكب بل مركز تدويره في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك النصف شمالياً عن المنطقة والنصف الآخر جنوبياً عنها ويتباعد المدار عنها شيئاً فشيئاً إلى أن يصل مركز تدويرها إلى غاية العرض وهي منتصف ما بين العقدتين، ثم يقرب مدارها منها شيئاً فشيئاً حتى ينطبق عليها وهي أي الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم تصير في النصف الآخر الذي كان جنوبياً وقد صار هو الآن شمالياً و صار النصف الآخر الذي قد تحرك عليه في الشمال جنوبياً ويتباعد المدار عنها في الجانبين إلى غايةٍ ما هي منتصف هذا النصف ثم يتقارب إليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا دائماً فيكون مركز تدوير الزهرة دائماً إما على المنطقة وإما في الشمال عنها.

[١٣٥٣] وأما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه إلى النصف الجنوبي متباعداً ثم ينطبق وهو يتجاوزه إلى النصف الآخر الذي كان شمالياً وقد صار الآن جنوبياً فمركز تدويره دائماً إما على المنطقة وإما في الجنوب عنها.

[1354] *Sonra* episikllerinin merkezinin yörüngesi anlattığımız şekilde olması sebebiyle *Venüs ve Merkür'ün* bu enlemlerinden farklı *iki başka enlemi daha vardır. Buna göre* onların episikllerinin *apoje ve perijeden geçen çapı, bazen mıntıkaya örtüşür.* Sanki yazar, mıntıkayla onların episikllerinin merkezine ait yörüngeyi kastetmektedir. Çünkü o çapın örtüşmesi söz konusu yörünge üzerinde olup iki düğüm arasındaki mesafenin ortasındadır, iki düğümdeki burçlar mıntıkasında değildir. Zira o, orada birbirine örtüşen yörünge ile burçlar mıntıkasından eğiminin son sınırındadır. Bundan dolayı Venüs'ün kursunun güneysel bir enlemi ve Merkür'ün kursunun kuzeysel bir enlemi olabilmiştir. Nitekim buna yukarıda işaret etmiştik. *Aynı şekilde* Venüs ve Merkür'ün episiklinden olan *iki ortalama uzaklıktan geçen çap da böyledir.* Bu çap, ona ait apoje ve perijeden geçen çapla kesişir. Bu çapın da bir eğimi vardır ve bu eğim, bir enlemi gerektirir. *Bunun keyfiyeti, astronomların kitaplarında yazılıdır.* Yazar astronomların kitaplarına havale etmekle çok iyi etmiş. Yukarıda anlatılan bahislerin çoğunda böyle yapsa ve ayrıntıya girmese çok daha güzel olurdu. Çünkü yazarın yaptığı şekilde bu meselelere değinmek, konuyu dağıtmakta ve anlamayı zorlaştırmaktadır. Bunların ardından başka bahisleri getirmek de zorluğu artırmaktadır. Bundan dolayı biz, fazla uzatmadık ve yalnızca kitapta zikredilenlerle yetindik. Doğruya ulaştıran Allah'tır.

[1355] *Bil ki onlar feleklerinin hareketlerinin döngüsel* ve birbirine benzer *olması gerektiğine inandıklarından bu* yıldızlarda gözle görülen ve gözlemle bilinen *farklılıkların ilkesinin ne olduğu hususunda şaşkınlığa düştüler ve bu ilke hususunda sadra şifa bir açıklama yapamadılar.* Onların söylediklerinin, gereken ile gerektiren arasında eşitlik bulunduğunu bilmeden gereğin varlığından gerektirenin varlığına istidlalden ibaret olduğu hususunda *daha önce arz ettiklerimizden sonra Merkür'ün feleklerinin* yapısı *hakkındaki kurallarını yıkacak şey şudur: Söz konusu kural,* daha önce dikkat çektiğimiz gerekçeden ötürü *episiklin merkezinin taşıyıcının merkezi etrafındaki hareketinin benzeşmesini gerektirir. Oysa gözlemle bilinen şey, bunun aksinedir. Zira onun başka bir nokta için olduğu* yani episiklin merkezinin hareketinin, başka bir nokta etrafında benzeştiği *tespit edilmiştir. Bu noktaya "yörüngeyi düzelten feleğin" merkezi denir. Bu nokta, âlemin merkezi ile dışmerkezli* -ki bu, müdîrdir- *arasındadır.* Böylesi bir sorun, üst gezegenler ve Venüs için de geçerlidir. Onların kurallarını yıkacak şeylerden *biri de şudur:* Onlara göre *hepsinde feleklerin hareketleri iradîdir. Öyleyse* o hareketlerin,

[١٣٥٤] **ثم لهما** أي للزهرة وعطارد **عرضان آخران** مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صوّرناه **فإن القطر** من تدويرهما **المار بالذروة والحضيض ينطبق تارةً على المنطقة** كأنه أراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فإن انطباق ذلك القطر إنما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين إذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك أمكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما أشرنا إليه **وكذلك القطر المارّ بالبعدين الأوسطين** من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة، والحضيض منه له أيضاً ميل يقتضي عرضاً **وكيفيته مسطورة في كتبهم** ولقد أحسن في هذه الحوالة ولو عمّمها في أكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان أحسن وأحسن لأن التعرض لها على الوجه الذي أورده أوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث أخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك أعرضنا عن الإطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب؛ والله الموفق للصواب.

[١٣٥٥] **واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الأفلاك يجب أن تكون دورية** متشابهة **تحيّروا في مبدأ هذه الاختلافات** المعلومة بالمشاهدة أو الرصد في هذه الكواكب **ولم ينبسّوا** أي لم يتكلموا **فيه** أي في ذلك المبدأ **بذات شفة** أي بكلمة كافية شافية **والذي ينحى بالهدم على قاعدتهم** في هيئة **أفلاك عطارد بعد ما قدّمناه** من أن ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة **أنها** أي تلك القاعدة **تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل** لما نبّهنا عليه **والمدرك بالرصد خلافه فإنها وجدت لنقطة** أي أن حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة أخرى **تسمى** تلك النقطة **مركز معدّل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج** الذي هو المدير، ومثل هذا الإشكال واردٌ على أفلاك العلوية والزهرة أيضاً، **و** الذي ينحى بالهدم على قاعدتهم **في الكل أن حركات الأفلاك إرادية** على رأيهم **فماذا يمنع أن تختلف** تلك الحركات **بحسب** اختلاف **ما**

feleklerde peş peşe ortaya çıkan ve hareketlerin gerçekleşmesi için bulunması gereken *tikel iradelerin* farklılığı *nedeniyle farklılaşmasına engel olan nedir? Çünkü* daha önce anlatılanlarda *öğrenmiştin ki tikel harekette, tümel taakkul yeterli değildir. Doğrusu bütün bunların Kâdir-i Muhtâr'a havale edilmesidir.* Zira meseleyi Kâdir-i Muhtar'a havale etmek, bu ve benzeri sorunlardan kurtarır. Nitekim daha önce buna dikkatini çekmiştik.

İkinci Kısım: Yıldızlar

[1356] *Bütün yıldızlar şeffaftır,* renksizdir ve kendiliklerinden *aydınlıktırlar. Bunun tek istisnası Ay'dır. Çünkü Ay* kendinde *mattır.* Ay'ın matlığı, yani siyaha yakın koyuluğu, tutulma esnasında ortaya çıkar. Dolayısıyla Ay, kendiliğinde aydınlık değildir, *aksine onun aydınlığı, Güneş'ten gelir. Çünkü onun Güneş'e yakınlık ve uzaklığına bağlı olarak* aydınlanma *şekilleri farklılık gösterir.* Böylece sezgisel olarak bilinir ki Ay'ın ışığı, Güneş'in ışığından alınmıştır. Bu bağlamda Ay'ın aydınlanmasının aynada olduğu gibi onun cevherinin aydınlık hale gelmesi söz konusu olmaksızın yansıma yoluyla olduğu söylenmiştir. Yine onun cevherinin aydınlandığı söylenmiştir.

[1357] İmâm Râzî şöyle demiştir: "En muhtemeli, ikinci görüştür. Çünkü birinci durumda Ay'ın bütün parçaları aydınlanmaz. Oysa Ay'ın bütün parçaları ışımaktadır. Nitekim doğma ve batma esnasında Ay'ın halini düşündüğümüzde bu durum belirginlik kazanır." Onlarda kimisi şöyle demiştir: Yıldızların bir kısmının diğerlerini tutması, onların zayıf da olsa bir renginin olduğunu gösterir. Buna göre Merkür sarılığa, Venüs saf inci aklığına, Mars kızıllığa, Jüpiter saf olmayan bir aklığa ve Satürn de bulanıklıkla birlikte matlığa sahiptir. *Bu kısımda* beş *maksat vardır.*

Birinci [Maksat]: *Hilal ve Dolunay*

[1358] *Ay ışığını Güneş'ten aldığından onun Güneş'e bakan yarısı daima aydınlık, diğer yarısı ise daima karanlıktır. Ay, Güneş'in altında olduğunda Güneş'le kavuşma konumunda olması halinde onun bize bakan değil, Güneş'e bakan yüzü aydınlıktır. Bu durumda Ay'ın ışığını* kesinlikle *göremeyiz.* Bu takdirde *görüş dairesi* -ki bu, görünen ve görünmeyen kısmı ayıran dairedir- *ışık dairesine örtüşür. Işık dairesi ise Ay'ın aydınlık ve karanlık kısmını ayıran dairedir. Görüş dairesinin sâbit olduğunu farz ederiz ve ışık dairesinin Ay'ın Güneş'in hizasından* yani karşılaşma konumundan *gitmesiyle* kaçınılmaz olarak *kaybolduğunu* söyleriz. *Ay ve Güneş arasının açılmasından sonra*

يتعاقب عليها أي على الأفلاك من إرادات جزئية لا بد منها في تلك الحركات إذا قد علمت فيما سبق أنها أي أن القصة لا تكفي في الحركة الجزئية التعقل الكلي والحق إحالة ذلك كله إلى القادر المختار فإنها منجاة عن هذه الإشكالات وأمثالها كما نبّهت عليه.

القسم الثاني من الأقسام الخمسة في الكواكب

[١٣٥٦] وكلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها إلا القمر فإنه كمد في نفسه تظهر كمودته أعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيراً بذاته بل نوره من الشمس لاختلافه أشكاله النورية بحسب قربه وبعده منها فيحدس من ذلك أن نوره مستفادٌ من ضوئها فقيل: هو على سبيل الانعكاس من غير أن يصير جوهر القمر مستنيراً كما في المرآة، وقيل: يستنير جوهره.

[١٣٥٧] قال الإمام الرازي: والأشبه هو الأخير إذ على الوجه الأول لا يكون جميع أجزائه مستنيراً لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب، ومنهم من قال: كسف بعض الكواكب لبعضها يدلّ على أن لها لوناً وإن كان ضعيفاً فلعطارد صفرة وللزهر درية أي بياض صافٍ وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة وفيه أي في هذا القسم مقاصد خمسة؛

الأول في الهلال والبدر

[١٣٥٨] والقمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه المقابل لها أبداً مضيء ونصفه الآخر مظلم، ولما كان تحت الشمس فإذا كان القمر مقارناً لها كان وجهه المضيء إليها دوننا فلا نرى له ضوءاً أصلاً وكانت حينئذٍ دائرة الرؤية وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه منطبقة على دائرة الضوء وهي الدائرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة، و نقول: دائرة الضوء تزول لا محالة بزواله أي بزوال القمر عن المسامتة أي مقارنته للشمس فبعد

diğer deyişle örtüşmenin kaybolması ve iki daire arasında açılma ve kesişmenin meydana gelmesinin ardından aydınlık yüzden ince bir şey, iki dairenin yarımları arasında oluşur. Bu takdirde *aydınlık yüze ait bir yay görürüz.* İşte bu görülen yay, hilaldir. *Bu yay,* Güneş'ten uzaklaşıldıkça *büyümeye devam eder* ve aydınlık yüzün görülen kısmının büyüklüğü artar. *Bu durum, aydınlık yüz* tamamıyla *bize dönünceye kadar devam eder.* Bu ise Ay ile Güneş arasındaki uzaklığın son sınırı olan karşı olma konumunda iken gerçekleşir. Bu takdirde *söz konusu iki daire bir kez daha örtüşür ve Ay'ı* tam bir daire gibi *dolunay olarak görürüz. Sonra* Ay ve Güneş, aralarındaki en büyük uzaklığın ardından, diğer taraftan *birbirlerine yaklaşırlar, böylece iki daire* bir kez daha *kesişir ve aydınlık* yüzden ince bir şey *bizden sapar.* Dolayısıyla dolunayın tamlığı azalır. Böylece aydınlık yüz, yavaş yavaş sapar. *Bu durum,* bizim aydınlık yüzü doğu tarafında hilal şeklinde görmemize, sonra da *onun tamamıyla gizlenmesine kadar devam eder. İşte buna yeniay/muhâk denir. Ay'ın kavuşma konumundan önce ve sonra bir veya daha çok gün görülmemesinin nedeni, onun ışığının zayıflığı ve inceliği ile* kendisine yaklaşanı gizleyen baskın *ışığı olan Güneş'e yaklaşmasıdır.* Bu nedenle de *Ay'ın görülmesi imkânsızlaşır.* Fakat Ay, Güneş'in iki tarafının birinde ondan 12 derece uzak olduğunda görülür ve bu, süregiden bir âdettir. Bazen de bundan daha küçük görülür. Çünkü bu, Ay'ın enlemine, ufkun berraklığına ve görme gücüne bağlı olarak değişen şeylerdendir.

İkinci Maksat: Ay Tutulması

[1359] *Ay tutulması şudur: Bazen* Ay, Güneş'in karşısında ve *iki düğümün yakınında bulunur. Bu durumda Yer, Ay ile Güneş arasında kalır da Güneş'in ışığının Ay'a gitmesini engeller. Bu nedenle de Ay kendi aslî rengiyle mat olarak görünür. Diğer yandan Yer'in kursu, Güneş'in kursundan* çok *küçük olduğundan* Yer'den kaynaklanan *gölge, konik olarak düşer.* Bu gölgenin tabanı Yer üzerinde küçük bir daire iken başı, ekliptiğin bir parçasının hizasında olup onun Güneş'in girdiği bir parçasının karşısında bulunur. *Eğer Ay* karşılaşma konumundayken iki düğümden birinde bulunmak sûretiyle *bir enleme sahip olmazsa bütünüyle tutulur. Çünkü Ay, Yer'den daha küçüktür* daha doğrusu gölgenin kalınlığından daha küçüktür. Çünkü gölge Ay'a ulaşmış, Ay'ın bütünü gölgenin içine girmiş ve bir müddet orada kalmıştır. *Şayet Ay'ın bir enlemi bulunursa* bu enlem, *Ay'ın* yüzeyinin *yarıçapı ve gölgenin* dairesinin *yarıçapı büyüklüğünde olması halinde Ay tutulmaz.* Gölge dairesi,

الانفراج بينهما أي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضيء مستدقّ بين نصفيهما وحينئذٍ نرى قوساً من الوجه المضيء فهذا المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك يكبر بالبعد عن الشمس ويزداد المرئي من الوجه المضيء عظماً حتى يصير الوجه المضيء بتمامه إلينا وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما و حينئذٍ تنطبق الدائرتان مرةً أخرى فنراه بدراً كاملاً كدائرة تامة، ثم إن النيرين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان من الجانب الآخر فتتقاطع حينئذٍ الدائرتان مرةً أخرى وينحرف عنّا شيء مستدقّ من الوجه المضيء فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضيء شيئاً فشيئاً حتى نرى منه شكلاً هلالياً في جانب المشرق ثم يخفى بالكلية وهو المحاق، وإنما لا يرى القمر يوماً وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقّته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب السائر لم يقرب منها فيمتنع القمر لهذه الأسباب من إبصاره وأما إذا كان بعيداً عنها في أحد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة فإنه يرى عادة مستمرة، وربما يرى بأقل منها فإن ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الأفق وقوة الباصرة.

المقصد الثاني في خسوف القمر

[١٣٥٩] وهو أنه قد يكون القمر مقابلاً للشمس بقرب العقدتين فتكون الأرض حينئذٍ واقعة بينه وبين الشمس فتمنع الأرض ضوءها عنه فيرى كمداً كما هو لونه الأصلي، ولأن جرم الأرض أصغر كثيراً من جرم الشمس فيقع الظل الناشئ من الأرض مخروطاً قاعدته دائرة صغيرة على الأرض ورأسه على محاذاة جزء من أجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حلّ فيه الشمس فإن لم يكن للقمر في حالة المقابلة عرض بأن يكون في إحدى العقدتين انخسف بالكلية لأنه أصغر من الأرض بل من غلظ الظل حيث وصل إليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زماناً وإن كان له عرض فإن كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم

Ay'ın daire gibi görünen kursunun yüzeyinin koniyi kesmek üzere çıktığının vehmedilmesi nedeniyle gölgenin konisi üzerinde meydana gelen dairedir. Ay tutulmaması aksine iki dairenin kavisleri gibi gölgeye dıştan temas etmesi halinde *şayet* o enlem, sözü edilen iki yarımın toplamından *daha az ise Ay'ın bir kısmı tutulur. Bu kısım, iki çapın kesişmesi* yani buluşması ve iç içe girmesi *miktarıncadır.* Eğer bu daha az enlemin, gölgenin yarıçapının Ay'ın yarıçapından fazlalığına eşit olduğu varsayılırsa Ay bütünüyle tutulur, onun yüzeyi gölge dairesine içten temas eder ve beklemez. Şayet o fazlalıktan daha az ise Ay tamamıyla tutulur ve gölgede kalışı süresince bekler.

Üçüncü Maksat: Güneş Tutulması

[1360] Deriz ki: *Ay* gündüz vakti *Güneş'le* gerçek değil de görünür *kavuşma konumuna geldiğinde şayet Ay'ın* görünür *bir enlemi yoksa o, bizimle Güneş arasında perde olur.* Çünkü Ay, bizim gözümüzden Güneş'e çıkan çizgi üzerinde bulunur. *Bu durumda Güneş'in ışığını göremeyiz, aksine Güneş'in yüzünde Ay'ın mat rengini görürüz. Bu sebeple Güneş'in ışığının gittiğini zannederiz. İşte bu, Güneş tutulmasıdır.* Güneş tutulması, Ay'ın zâtındaki tutulma gibi Güneş'in zâtındaki bir hal değişimi değildir. Bundan dolayı farklı topluluklara kıyasla tutulmalar olabilmektedir. *Güneş tutulması, Ay'ın yüzeyinin kadri kadardır. Bu bakımdan Ay, Güneş'ten daha küçük olsa bile bazen Güneş'in tamamı tutulur. Zira Ay bize daha yakındır ve bu nedenle de onun çapı, Güneş'in çizdiği açıyı mat olarak çizer.* Böylece Ay sebebiyle Güneş'in tamamı bizden gizlenir. *Bazen Güneş* tutulması esnasında *perijesinde olur ve dolayısıyla* bize *yakınlığı sebebiyle daha büyük görünür.* Bu takdirde *Ay apojesinde bulunur ve dolayısıyla* bize *uzaklığı sebebiyle daha küçük görünür. Bu durumda Ay, Güneş'in yüzeyinin tamamını tutmaz, aksine Güneş'ten Ay'ı çevreleyen bir ışık halkası kalır. Nakledildiğine göre bu* ışık halkası, nadir olmakla birlikte bir kısım tutulmalarda Güneş'in yüzünde *görülmüştür. Şayet* bu kavuşma konumunda *Ay'ın* görünür *bir enlemi varsa* bu enlem, *Ay ve Güneş'in yarıçaplarının toplamı büyüklüğünde olması halinde Ay Güneş'i tutmaz;* şayet enlem, söz konusu toplamdan daha büyük ise ilk durumdaki gibi olur; *şayet enlem, o toplamdan daha küçük ise* kapalı değildir ki *onun kadrine bağlı olarak Ay Güneş'i tutar.*

سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجاً إلى أن يقطع المخروط لم ينخسف القمر حينئذٍ بل ماسّ الظل من خارج كحدبتي دائرتين وإن كان ذلك العرض أقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين أي تلاقيهما وتداخلهما؛ فإن فرض أن هذا العرض الأقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث، وإن كان أقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل.

المقصد الثالث في كسوف الشمس

[١٣٦٠] فنقول: عند اجتماع القمر بالشمس في النهار اجتماعاً مرئياً لا حقيقياً إن لم يكن للقمر عرض مرئي حجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من أبصارنا إليها فلم نرَ ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن أن الشمس ذهب ضوؤها وهو الكسوف فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك أمكن أن يقع كسوف بالقياس إلى قومٍ دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها، وإن كان أصغر منها وذلك لأنه أقرب إلينا فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كمداً فتحجب به عنّا بتمامها وربما تكون الشمس وقت انكسافها في حضيضها فلقربها منّا ترى أكبر و يكون القمر حينئذٍ في أوجه فلبعده عنّا يرى أصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل تبقى منها حلقة نور محيطة به، وقد روي أنها أي الحلقة النورانية رؤيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته وإن كان للقمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي فإن كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها وإن كان أكثر منهما فبطريق الأولى وإن كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك كما لا يخفى.

[1361] *Bil ki İbn Heysem Ay'ın şekillerinin farklılığı hakkında demiştir ki "bu* farklılığın *sebebi şu olabilir: Ay yarısı aydınlık bir küredir ve bu küre, feleğinin hareketine eşit bir hareketle kendi* merkezi *etrafında döner.* Karşılaşma konumunda olduğu gibi *onun aydınlık yarısı bize dönük olduğunda dolunay iken* kavuşma konumunda olduğu gibi *onun karanlık yarısı bize dönük olduğunda yeniaydır. Bu ikisi arasında gördüğümüz aydınlık kısmın kadri* hilal, yarımdaire ve elips şeklinde *değişir." Yukarıda Ay ve Güneş tutulmasının durumu hakkında anlattıklarımız* İbn Heysem'in sözünü *çürütmektedir.* Çünkü bu ihtimal, Ay'ın hiçbir şekilde tutulmamasını gerektirir. "Ay ve Güneş tutulmasının durumu" cümlesindeki "Güneş tutulması" kısmı, asıl nüshada bulunmaktadır. Bundan dolayı yazar, İbn Heysem'in sözünü buraya kadar ertelemiştir. Fakat sonra üzerini çizmiştir.[31] Çünkü bunun doğru olmasının hiçbir açıklaması yoktur.

[1362] *Onların* görüşlerine temel oluşturan *esasları kabul ettikten sonra* söylediklerine yapılacak *itiraz şudur:* İbn Heysem'in Ay'ın şekillenmeleri hakkında dile getirdiği *ihtimali* Ay tutulmasıyla çeliştiği gerekçesiyle *nefyetmek,* şekillenmeler hakkındaki aklî *ihtimallerin hepsini nefyetmek demek değildir. Dolayısıyla orada* Ay'ın ışığının farklılaşmasının, onun ve onların söylediğinden farklı ama bizim bilmediğimiz *başka bir sebebi olabilir.* Mesela Ay feleğinin altında mat bir yıldız olabilir ve Ay onunla karşılaşma konumuna girdiğinde tutulabilir. *Sonra sizin* Ay ve Güneş tutulması ve kalan yıldızların ışığının sürekliliği hakkında *söyledikleriniz, Fâil-i Muhtâr'ın Güneş* ve Ay'da çoğu vakitte ışığı yaratması ve bazı vakitlerde ise ışığı yaratmaması *ve* diğer *yıldızlarda ışığı* sürekli *yaratması sebebiyle olabilir. Yahut bunların* yani Güneş, Ay ve gözlenen yıldızların; son derece aydınlık olsalar bile uzaklıkları veya bir kısım karanlık göksel cisimler tarafından perdelenmeleri nedeniyle *bizim* hiçbir şekilde *göremediğimiz başka yıldızlar sayesinde aydınlanmaları* sonra diğer yıldızlarda durumun olduğu gibi devam etmesine rağmen Güneş ve Ay'da durum değişikliğinin gerçekleşmesi *sebebiyle olabilir.* Bu ihtimal *nasıl* mümkün olmaz ki! Orada bundan daha da uzak başka bir ihtimal de vardır. Bu uzak ihtimal şudur: Bizden gizlenen *o yıldızların* kendiliklerinde *aydınlık olmaları gerekmez. Aksine* tıpkı son derece mat ve parlak cisimlerin karşı karşıya bulunmalarında olduğu gibi *onların* gözlenen yıldızlarla *karşı karşıya bulunması,* onlardaki *bu ışığı gerektirebilir.*

[١٣٦١] واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر: إنه يجوز أن يكون ذلك الاختلاف لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وأنها أي تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركةٍ مساويةٍ لحركة فلكها فإذا كان نصفه المضيء إلينا كما في حال المقابلة فبدر أو المظلم كما في حال المقارنة فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء هلالياً ونصف دائرة وإهليلجياً، ويبطله أي يبطل قول ابن الهيثم ما ذكرناه من أمر الخسوف فإن هذا الاحتمال يقتضي أن لا ينخسف القمر أصلاً، والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة الأصل ولذلك أخّر المصنف كلام ابن الهيثم إلى هذا الموضع لكنه ضرب عليه بالقلم آخراً إذ لا وجه لصحته.

[١٣٦٢] والاعتراض على ما ذكروه بعد تسليم الأصول التي ينوه عليها أن نفي هذا الاحتمال الذي أبداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بمنافاته الخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات فلعل ثمة سبباً آخر لاختلاف نور القمر مخالفاً لما ذكره وما ذكرتموه، لكنّا لا نعلمه كأن يكون مثلاً كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته، ثم ما ذكرتم من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب يجوز أن يكون لخلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر في أكثر الأوقات وعدم خلقه النور فيهما أحيانا و خلقه إياه في باقي الكواكب دائماً أو استضاءتها أي أو لاستضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقاً بكواكب أُخر مستورة عنّا لا نشاهدها أصلاً وإن كانت مضيئةً جداً إما لبعدها أو لكونها محجوبةً ببعض الأجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب، و كيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال أن هناك احتمالاً آخر أبعد منه و هو أنه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنّا نيرةً في أنفسها بل ربما تكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور فيها كما في تقابل الأجسام الكمدة الصقيلة جداً.

Dördüncü Maksat: Ay'ın Yüzeyinde Görülen Siliklik

[1363] *Bu hususta çeşitli görüşler vardır. Birincisi: Bunun* gerçekliği bulunmayan *bir hayal olduğu söylenmiştir. Biz deriz ki öyle olsaydı Ay'a bakanlar farklılaşırlardı* zira hepsinin aynı hayali görmesi imkânsızdır. *İkincisi: Bunun dağlar, denizler* vb. *Ay'a yansıyan aşağı cisimlerin gölgesi olduğu söylenmiştir. Biz deriz ki öyle olsaydı Ay yaklaşmak, uzaklaşmak ve kendisine yansıyan şeylerden sapmak sûretiyle farklılaştığında siliklik de farklılaşırdı. Üçüncüsü: O, diğer yüzde bulunan karalıktır. Biz deriz ki öyle olsaydı parçalanmış olarak görülmezdi. Dördüncüsü: O, ateşin Ay'ı ısıtmasıdır. Biz deriz ki Ay ateşe temas etmemektedir.* Çünkü Ay, bir taşıyıcının kalınlığında bulunan bir episiklde çakılıdır. Dolayısıyla onunla ateş arasında büyük bir uzaklık vardır. Ay, taşıyıcının perijesinde olmasına rağmen onun, episiklin perijesinde olduğu farz edilse bile orada yalnız bir nokta teması düşünülebilir. *Ayrıca Ay size göre ısınma özelliğine sahip değildir.* Nasıl olur da ateşle ısınabilir! *Beşincisi: O, Ay'ın* ışığı kabul eden diğer parçaları gibi *ışık kabul etmeyen bir parçasıdır. Biz deriz ki öyleyse feleklerin basîtliği görüşü bütün feleklerde geçerli olmaz.* Çünkü bu takdirde Ay farklı hakikatlere sahip parçalardan birleşiktir. *Ayrıca* bu takdirde feleklerin basîtliğine dayalı *bütün kurallarınız geçersizleşir. Altıncısı: O, Ay'ın yüzeyidir. Çünkü o, insan* yüzü *biçimindedir* ve onun gözleri, kaşları, burnu ve ağzı vardır. *Biz deriz ki bu durumda size göre tabiat işlevsiz kalır. Zira her bir uzuv, bir yararı ister veya bir zararı giderir.* Bu bağlamda ağız gıdanın girmesi, burun kokunun alınması ve kaşlar terin gözlere inmesini engellemek içindir. Oysa Ay bu özelliklerin hiçbirine sahip değildir. Dolayısıyla sizin en güzel ve mükemmel düzende bulunduğunu söylediğiniz şeylerde sürekli işlevsizlik durumu ortaya çıkar. *Yedincisi: O,* Ay'ın episiklinde onunla birlikte bulunan, eşit şekilde aydınlanma özelliğine sahip olmayan ve *Ay'a nispetle konumlarını* daima *muhafaza eden* muhtelif *göksel cisimlerden ibarettir. Bu,* söylenenlerin *en akla yakın olanıdır ama güvenilmeye elverişli değildir.*

Beşinci Maksat: Galaksi

[1364] Galaksi, halk arasında Samanyolu olarak adlandırılan Samanyolu dairesidir. *Denilmiştir ki galaksi,* geçmiş *zamanların birinde o dairede Güneş'in etkisiyle meydana gelen bir yanmadır.* Bu, ancak Güneş sıcaklık ve yanmayla nitelendiği ve felek de etkilenme ve yanma özelliğine sahip olduğunda doğru olabilir. *Yine onun bir duman buharı* olup havada gerçekleştiği *söylenmiştir.* Bu, şu eleştiriye açıktır: Bu görüşe göre onun

المقصد الرابع في محو القمر المشاهد في صفحته

[١٣٦٣] وفيه آراء؛ الأول قيل: خيال لا حقيقة له. قلنا: فيختلف الناظرون فيه لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد. الثاني قيل: هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها. قلنا: فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عمّا ينطبع فيه. الثالث هو السواد الكائن في الوجه الآخر. قلنا: فلا يرى متفرقاً. الرابع هو تسخين النار للقمر. قلنا: لا هو مماس للنار لأنه مركوزٌ في تدويرٍ هو في ثخن حامل فبينه وبين النار بعدٌ بعيد، ولو فرض أنه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة لا بنقطةٍ واحدة ولا هو قابلٌ للتسخن عندكم فكيف يتسخن بها. الخامس هو جزءٌ منه لا يقبل النور كسائر أجزائه القابلة له. قلنا: فإذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات إذ القمر حينئذٍ مركّبٌ من أجزاء متخالفة الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها. السادس هو وجه القمر فإنه مصوّرٌ بصورة إنسان أي بصورة وجه الإنسان فله عينان وحاجبان وأنفٌ وفم. قلنا: فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لأن لكل عضو طلب نفع أو دفع ضرّ فإن الفم لدخول الغذاء والأنف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلاً لشيءٍ من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم أنه أحسن النظام وأبلغه. السابع هو أجسام سماوية مختلفة معه في تدويره غير قابلة للإنارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائماً؛ وهذا أقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل.

المقصد الخامس في المجرّة

[١٣٦٤] وهي الدائرة التبنية المسماة عند العوام بسبيل التبانين. قيل: احتراقٌ حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان السالفة، وإنما يصح إذا كانت الشمس موصوفةً بالحرارة والإحراق وكان الفلك قابلاً للتأثر والاحتراق، وقيل: بخارٌ دخاني واقعٌ في الهواء، ويرد عليه أنه يلزم منه اختلافها

yaz ve kış vakitlerinin birinde sürenin az, diğerinde çokluğu nedeniyle farklılaşması gerekir. *Denilmiştir ki o, küçük yıldızlardan ibarettir. Bu yıldızlar,* birbirine yakın ve iç içe girmiş olup *duyulur olarak ayrışmazlar* aksine şiddetli yoğunlukları ve küçüklükleri nedeniyle adeta bulut lekeleri haline gelmişlerdir.

[1365] Âmidî şöyle demiştir: *Bu farklılıkları nakletmenin gayesi, onların söylediği hurafeleri ifşa etmektir. Böylece akıllı ve zeki bir kimse anlasın ki onlar, söyledikleri* ve inandıkları *şeylerde hiçbir delile sahip değildir* ve seleflerinden *aktardıkları* ve güvendikleri *şeyler dayanaktan yoksundur. Bu şeyler, zayıflığı ilk bakışta görülen bozuk hayaller ve bayat çarpıtmalardan ibarettir. Artık diğer söylediklerini varın siz düşünün!*

Üçüncü Kısım: Unsurlar

Bu kısımda on üç *maksat vardır.*

Birinci [Maksat: Unsurların Kısımları]

[1366] *Müteahhirûn* filozoflar *unsurların dört kısım olduğunu düşünür. Birincisi, mutlak olarak hafif olup bütün mekânlarda kuşatıcı feleği ister.* Yani o, diğer unsurlara ait herhangi bir mekânda kendi doğasıyla baş başa bırakıldığında kuşatıcı feleği ister. *Bu, ateştir. Ateşin* son derece *sıcak olduğu duyuyla algılanır.* Bundan dolayı ateş, feleğin içbükeyini talep eder. *Yine ateş, kurudur. Çünkü* kendisiyle karşılaşan cisimlerdeki *yaşlığı yok eder. Eğer "Sen kuruluğu şekillenmeyi kabul ve terkin zorlukla olması şeklinde açıklamamış mıydın? Oysa ateş, bunun aksinedir* zira ateşin, *şekil alması ve şekli bırakması kolaydır." dersen biz deriz ki* senin söylediğin *durum, bizim nezdimizdeki ateşler için geçerlidir. Bu ateşler, hava unsuruna yenik düşmüştür.* Bundan dolayı şekillenmeyi kabul ve terki kolaydır. Öyleyse kuşatıcı felekteki *yalın ateşin böyle olduğunu niçin söylüyorsun!*

[1367] *İkincisi, göreli hafif olup ateşin altında ve diğer iki unsurun üstünde olmayı gerektirir. Bu* gerektirme *ise onun* diğer iki unsura *göre hafifliğidir.* Ama o, sadece ateşe nispetle ağırdır. *Bu unsur, havadır. Hava, doğası gereği sıcak ve ıslaktır. Yani hava, kendi doğasıyla baş başa kalsa duyu, onun bu iki niteliğini idrak eder. Diğer unsurlara* nispet edilen niteliklerde de durum *böyledir. Havaya ilişen soğukluğa gelince bunun nedeni, toprak* ve suya *komşu olmasıdır.*

في الصيف والشتاء لقلّة المدد في أحدهما وكثرته في الآخر، وقيل: كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تمايز حساً بل هي لشدة تكاثفها وصغرها صارت كأنها لطخات سحابية.

[١٣٦٥] قال الآمدي: والغرض من نقل هذه الاختلافات إبداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل الفطن أنه لا ثبت أي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه من أوائلهم ويعتمدونه وإنما هي خيالاتٌ فاسدة وتمويهاتٌ باردة يظهر ضعفها بأوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر.

القسم الثالث في العناصر

وفيه مقاصد ثلاثة عشر.

الأول

[١٣٦٦] المتأخرون من الحكماء على أنها أربعة أقسام؛ خفيفٌ مطلق يطلب المحيط في جميع الأحياز أي إذا ترك وطبعه في أي حيزٍ كان من أحياز العناصر المغايرة له كان طالباً للمحيط وهي النار وهي حارّةٌ بالحس حرارةً شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبةً لمقعر الفلك، ويابسة لأنها تفني الرطوبات عن الأجسام الملاقية لها. فإن قيل: ألست فسّرت اليبوسة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه لأنها سهلة التشكل والترك. قلنا: ذلك الذي ذكرته إنما هو فيما عندنا من النيران وهي مغلوبةٌ بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت: إن النار البسيطة التي عند المحيط كذلك.

[١٣٦٧] وخفيف مضاف يقتضي أن يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا الاقتضاء هو خفّته المضافة إلى العنصرين الآخرين وإن كان ثقيلاً بالنسبة إلى النار وحدها وهو الهواء وأنه حارٌّ رطبٌ بالطبع أي لو خلي وطبعه لأحس منه بالكيفيتين، وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة إلى سائر العناصر وما يعرض له أي للهواء من البرد إنما هو لمجاورة الأرض والماء.

[1368] *Üçüncüsü mutlak olarak ağır olup merkezi ister.* Bunun anlamı şudur: O, ağırlığının merkezinin âlemin merkezine örtüşmesini gerektirir. Dolayısıyla o, diğer unsurlara ait herhangi bir mekânda kendi doğasıyla baş başa bırakıldığında âlemin merkezini talep eder. *Bu, topraktır. Toprak soğuk ve kurudur. Bu iki niteliği algılayan ise duyudur.*

[1369] *Dördüncüsü göreli olarak ağır olup toprağın üstünde ve diğer iki unsurun altında olmayı gerektirir.* Her ne kadar bu unsur sadece toprağa nispetle hafif olsa da sözünü ettiğimiz *bu durum,* onun diğer iki unsura *göreli olan ağırlığıdır. Bu sudur. Su* daha önce açıklandığı anlamda *doğası gereği soğuk ve yaştır. Onun doğası donukluktur. Çünkü onun doğası, soğukluktur. Soğukluk ise donukluğu gerektirir fakat Güneş bu donukluğu eritir.*

[1370] Demişlerdir ki sözü edilen sıralamaya göre birbiriyle ilişkili unsurlar, birbirine komşu iken ateş ve su ile hava ve toprak gibi birbirine zıt unsurlar birbirinden uzakta bulunmaktadır. Unsurlar içinde daha latif olanlar, feleğe daha yakın iken daha yoğun olanlar, feleğe daha uzaktır. İşte bu, varlığın temelini oluşturan sarsılmaz vasıftır.[32]

[1371] Yazar şöyle dedi: Onların söylediklerinin *münâkazası şudur: Niçin unsurların dört olmaması mümkün olmasın! Aksine doğrusu,* şimdi *söyleyeceğimiz görüşlerden biridir. Çünkü* unsurların *bir olduğu söylenmiştir.* Bu bir unsurun ne olduğu hakkında görüş ayrılığına düşmüşler *ve beş görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüşe göre bu unsur, ateştir. Çünkü ateş son derece basîttir.* Zira doğası bakımından ateşten daha saf bir cisim yoktur. *Ayrıca* ateşteki aşırı *sıcaklık, oluşları yönetir. Yine ateş, başka şeyleri kendi doğasını dönüştürür. Diğer unsurlar yoğunlaşma yoluyla ateşten meydana gelmiştir.* Şu halde unsurlar, farklı şekillerde yoğunlaşmış ateşten ibarettir. *İkincisi görüşe göre o unsur, havadır. Çünkü hava, ıslaktır ve edilgileri kabul eder.* Kuşkusuz asıl unsurun, değişimlere boyun eğmesi gerekir. Havadan *seyreltici sıcaklıkla ateş meydana gelir.* Dolayısıyla ateş, sıcaklığın seyrelttiği havadan ibarettir. *Diğer iki unsur ise yoğunlaştırıcı soğuklukla meydana gelir.* Dolayısıyla toprak ve su, farklı derecelerde yoğunlaşmış havadan ibarettir. *Üçüncü görüşe göre o unsur, sudur. Çünkü suyun* sıcaklıkla *genleşmeyi ve* soğuklukla *yoğunlaşmayı kabulü, duyu yoluyla idrak edilmektedir.* Şu halde onun genleşmesinden hava ve ateş, yoğunlaşmasından da toprak meydana gelmiştir. *Dördüncü görüşe göre söz konusu unsur, topraktır ve diğerleri* farklı derecelerde gerçekleşen *seyreltmeyle meydana gelmiştir. Beşinci görüşe göre sözü edilen unsur, buhardır. Zira buhar,* seyreklik ve yoğunlukta *dört unsur arasında aracılık eder.* Buna göre buharın seyrekliği arttıkça hava ve ateşe dönüşürken yoğunluğu arttıkça su ve toprağa dönüşür.

[١٣٦٨] وثقيلٌ مطلقٌ يطلب المركز على معنى أنه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو إذا ترك وطبعه في أي حيزٍ كان من أحياز العناصر المغايرة له طلبه وهي الأرض باردة يابسة ويحققهما الحس.

[١٣٦٩] وثقيلٌ مضافٌ يقتضي أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين، وهذا الذي ذكرناه هو ثقله المضاف إلى العنصرين الآخرين وإن كان خفيفاً بالنسبة إلى الأرض وحدها، وهو الماء باردٌ رطبٌ بالطبع على ما مرّ من التفسير وطبيعته الجمود لأن طبيعته البرد وأنه يوجب جموده لكن الشمس تذيبها.

[١٣٧٠] قالوا: وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والأرض متباعدة، وما كان منها ألطف فهو إلى الفلك أقرب، وما كان أكثف فهو أبعد فهذا هو النصف المحكم الذي عليه الوجود.

[١٣٧١] قال المصنف: المناقضة لما ذكروه أن يقال: لم لا يجوز أن لا تكون أربعة بل الحق أحد الأقوال التي نذكرها الآن إذ قيل: هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة أقوال؛ الأول إنما هي النار لشدة بساطتها إذ لا جسم أصرف في طبيعته من النار و إذ الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات ولأنها تحيل الغير إلى طبعها وحصلت البواقي من النار بالتكاثف فهي نارٌ متكاثفة على وجوهٍ متفاوتة. الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ولا شك أن الأصل يجب أن يكون مطاوعاً للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة المطلقة فهي هواءٌ لطفه الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواءٌ متكاثف تكاثفاً متفاوتاً. الثالث هي الماء إذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الأرض. الرابع هي الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة. الخامس هي البخار لتوسطه بين الأربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء وناراً، وبازدياد كثافته ماءً وأرضاً.

[1372] *Denilmiştir ki* unsurlar bir değildir, aksine *birden fazla olmalıdır.* Çünkü oluşlardaki terkip, terkibin kendisinden olduğu şeyin birden çok olmasını gerektirmektedir. *Buna göre unsurların sayısı ikidir. Bu iki unsurun ne olduğu hakkında ise üç görüş ileri sürülmüştür. Birincisine göre bu iki unsur, ateş ve topraktır. Ateş olmasının nedeni, ateşin son derece hafif ve sıcak olması iken toprak olmasının nedeni toprağın son derece ağır ve soğuk olmasıdır. Hava seyrelmiş ateş iken su,* ateş parçalarıyla *karışım sayesinde genleşmiş topraktır. İkincisine göre söz konusu iki unsur, su ve topraktır. Çünkü oluşanların, edilgi* ve şekillerin meydana gelmesi *için ıslaklığa ve* meydana gelen şekillerin *korunması için de kuruluğa ihtiyacı vardır. Üçüncüsüne göre söz konusu iki unsur, benzer gerekçeden dolayı toprak ve havadır.* Çünkü hava, ıslak olup şekilleri kolaylıkla kabul ederken toprak kuru olup şekilleri muhafaza eder. Şu halde su, şiddetli yoğunluktaki hava iken ateş şiddetli sıcaklıktaki havadır.

[1373] *Denilmiştir ki* unsurlar *üçtür: Toprak, su ve hava. Üç olmasının nedeni daha önce geçen* şu *gerekçedir*: Oluşanlar, ıslaklık ve kuruluğa muhtaçtır. *Ateş ise yönetici sıcaklık içindir.* Âmidî'nin sözünde "su" yerine "hava" geçmektedir. Bu nedenle Âmidî şöyle demiştir: "Su, yoğunlaşmış havadır". Bazıların sözünde ise "söz konusu üç unsur, ateş dışındaki unsurlardır" şeklinde geçmektedir.

[1374] *Denilmiştir ki* bileşiklerin asılları, yukarıda geçtiği gibi dört veya daha az değildir, aksine *katı ve bölünmeyen sonsuz cisimlerden* -Âmidî'nin sözünde cevherlerden- *ibarettir.*

[1375] *Denmiştir ki* bileşiklerin asılları, *yüzeylerdir.* Çünkü bileşim ancak buluşma ve temasla olur. Bu ise ilk olarak doğru yüzeyler arasında olur.

[1376] Unsurların dört olduğunu ispatlamak için bu görüşe aykırı beş görüşün *bir kısmını delille çürütmek yeterli olmaz, aksine bu görüşlerin hepsini çürütmek gerekir. Bu ise mümkün değildir.* Söz konusu görüşlerin tamamının yanlış olduğunu *kabul ettik diyelim. Fakat* bunların yanlışlığı, unsurların dört olmasını gerektirmez. Zira bir kimse şöyle diyebilir: *Niçin cisimlerin mütecânis olmadığını söylüyorsunuz!* Bu takdirde onlar arasındaki *farklılık,* kurucu sûretlerde ve cevherî doğalarda değil, *sıfatlarda olur ve Fâil-i Muhtâr'dan kaynaklanır.*

[١٣٧٢] وقيل: ليست واحدة بل لا بد من التعدد فيها لأن التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها فاثنان على ثلاثة أقوال؛ الأول هما النار لأنها في غاية الخفة والحرارة، والأرض لأنها في غاية الثقل والبرودة، والهواء نارٌ مفترة، والماء أرضٌ متخلخلةٌ بالمزج مع أجزاء نارية. الثاني هما الماء والأرض لافتقار الكائنات إلى الرطب للانفعال وحصول الأشكال و إلى اليابس للحفظ على الأشكال الحاصلة. الثالث هما الأرض والهواء لمثل ذلك فإن الهواء رطبٌ قابلٌ للأشكال بسهولة والأرض يابسة حافظة لها فالماء هواءٌ اشتدّ تكاثفه والنار هواءٌ اشتدّ حرارته.

[١٣٧٣] وقيل: العناصر ثلاثة هي الأرض والماء والهواء لما مرّ من افتقار الكائنات إلى رطبٍ ويابس والنار للحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال: فالماء هواءٌ متكاثف، وفي كلام بعضهم أن الثلاثة هي ما عدا النار.

[١٣٧٤] وقيل: أصول المركّبات ليست أربعة أو ما دونها على ما مرّ بل هي أجسام وفي كلام الآمدي جواهر صلبة غير متجزئة لا نهاية لها.

[١٣٧٥] وقيل: أصول المركّبات هي السطوح لأن التركيب إنما يكون بالتلاقي والتماس، وأول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة.

[١٣٧٦] ولا يكفي في إثبات كون العناصر أربعة إبطال بعضها أي بعض هذه الأقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل لا بد في إثباته من إبطال الجميع وهو مما لا سبيل إليه. سلمنا بطلان هذه الأقوال بأسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها أربعة إذ لقائلٍ أن يقول: لم قلتم: أن الأجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف حينئذٍ فيما بينها لا في الصور المقوّمة والطبائع الجوهرية بل في الصفات للفاعل المختار.

[1377] *Unsurların dört olduğunu kabul ettik diyelim.* Fakat onların durumları hakkında söylenenleri kabul etmiyoruz. Aksine diyoruz ki bütün unsurların *hafif olup çevreyi istemeleri yahut ağır olup merkezi istemeleri ve aralarındaki* mekânsal *farklılığın ağırlık ve hafiflikte farklı olmalarından kaynaklanması niçin mümkün olmasın!* Bu durumda daha ağır olan, ağır olup merkezi isteyenden daha önce merkeze ulaşacak ve daha hafif olan, hafif olup çevreyi isteyenden daha önce çevreye varacaktır. Nitekim ağırlık esasında ortak olan yersel cisimlerin durumlarının farklılığı, onların ağırlık derecelerindeki farklılıklarından kaynaklanır. Buna göre onların bir kısmı suyun dibine çöker, bazıları suya batar ama dibe çökmez, bazıları ise suyun üzerinde kalır.

[1378] *Sonra* genel olarak ateşin varlığını kabul ettikten sonra deriz ki sizin iddia ettiğiniz gibi *ateş küresinin kuşatıcı nezdinde bulunduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Gözlenen şey, yalnızca soğutma ve yakma esnasında olduğu gibi bir kısım cisimlerin* ateşe *dönüşümünden ibarettir.* Ateş topları ateşin varlığına delâlet eder denilemez çünkü biz diyoruz ki orada yükselen dumanların ateşe dönüşmesini gerektiren sıcak hava olması mümkündür. Dolayısıyla ateş küresinin varlığı sübût bulmaz. Ateş küresinin varlığı *kabul edilse bile basît olan ateşin şekillenmesinin zorluğunu gösteren delil nedir* ki ateşin kuruluğu sâbit olsun. *Buna tecrübeden başka bir yol mu var! Onda tecrübe olduğu nasıl* düşünülebilir! *Ateşin* cisimlerdeki *ıslaklığı yok ettiğine* gelince bu, onun cevheri bakımından kuru olduğunu göstermez. Çünkü bu, ıslaklık anlamındaki rutubetten ibaret olan *su parçacıklarının yok edilmesidir. Bunda* doğal *kuruluğu gösteren hiçbir şey yoktur. Zira hava da bu* yok etme *işlemini yapmaktadır.* Oysa havanın cevheri yaştır.

[1379] *Eğer "bunun* yani havanın cisimlerdeki ıslaklığı yok etmesinin *nedeni, onda bulunan ateş parçalarıdır" dersen biz şöyle deriz: Bu durumda soğuk havanın onu yapmaması gerekir.* Çünkü soğuk havada ateş parçalarının bulunması düşünülemez. Halbuki soğuk hava da rutubeti yok etmekte ve ıslak elbiseyi kurutmaktadır. *Özetle* ıslaklık anlamındaki rutubeti yok etmenin, yok eden şeyin kendinde kuru olduğuna delâlet ettiğini *kesinlemek mümkün değildir.* Çünkü hava örneğinde olduğu gibi ıslaklığı yok etmek kuruluk olmadan da gerçekleşmektedir. *Sizin* bunu kesinlemeyi gerektiren *delil getirmeniz gerekir. Nasıl olur* da onu kesinleyebiliriz! *Güneş ışınları* kendinde *sıcaklık, kuruluk vd. niteliklerle nitelenmediği halde kurutma fiilini yapmaktadır.*

[١٣٧٧] سلمنا أنها أربعة لكن لا نسلم ما ذكر من أحوالها بل نقول: فلم لا يجوز أن تكون كلها خفيفة طالبة للمحيط أو تكون كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت في الأحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالأثقل أسبق إلى المركز من الثقيل الطالب له أيضاً والأخف أسبق إلى المحيط من الخفيف الذي يطلبه؛ ألا يرى أن الأجسام الأرضية المتشاركة في أصل الثقل تتفاوت أحوالها بتفاوتها في مراتبه فبعضها يرسب في الماء إلى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه.

[١٣٧٨] ثم نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة: لم يقم دليلٌ على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وإنما المشاهد استحالات تحدث لبعض الأجسام إلى النار كما عند الإبراد والإحراق. لا يقال: الشهب دالّةٌ على وجودها؛ لأنّا نقول: جاز أن يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الأدخنة المرتفعة إلى النار فلا يثبت وجود كرتها، وإن سلم وجود كرة النار فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشكله حتى تثبت يبوسة النار وهل إلى ذلك طريق إلا التجربة وكيف تتصور التجربة فيها، و أما إفناؤها الرطوبات عن الأجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لأنه إفناءٌ للأجزاء المائية التي هي رطوبةٌ بمعنى البلّة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعة فإن الهواء أيضاً يعمل ذلك الإفناء مع أنه رطب الجوهر.

[١٣٧٩] فإن قلت: ذلك أي إفناء الهواء للرطوبات عن الأجسام إنما هو لما فيه من أجزاء نارية. قلنا: فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلاً لذلك إذ لا يتصور فيه الأجزاء النارية مع أنه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول. وبالجملة فلا يمكن القطع به أي بأن إفناء الرطوبة بمعنى البلّة يدل على يبوسة المفني في ذاته لأنه موجودٌ بدونها كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به، وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع أنه لا يوصف في نفسه بحرٍ ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات.

[1380] *Sonra havanın sıcak olduğunu kabul etmiyoruz* aksine hava, doğası itibariyle soğuktur. *Sıcaklık Güneş'in* Yer'den kendisine yansıyan *ışınlarından alınmaktadır. Bundan dolayı* hava *daha yüksek* ve Yer'den daha uzak *olduğunda* yansımanın zayıflığından ötürü *daha az sıcak olmaktadır.* Böylece havanın yüksekliği arttıkça sıcaklığı azalmakta, soğukluğu ortaya çıkmakta *ve nihayet* son derece soğuyup *zemheriye dönüşmektedir. Şu halde niçin* havadaki *o* şiddetli soğuğun, *onun doğasından kaynaklamadığını* aksine doğal soğukluğuna dönmüş ve yansımanın etkisi kendisine ulaşmamış su parçacıklarıyla karışmasından kaynaklandığını *söylediniz?* Yine *biz onun yaş olduğunu kabul etmiyoruz. Zira siz, yaşın kuruyla karışmasının, ona* dağılmayı engelleyecek *tutunma özelliği verdiği hususunda görüş birliğine vardınız. Oysa hava böyle değildir.* Çünkü toprak parçaları havayla karıştığında birbirine tutunma özelliği kazanmamaktadır.

[1381] *Sonra suyun doğasının donukluk olduğunu kabul etmiyoruz. Böyle olsaydı suyun içi dışından daha çabuk donması gerekirdi. Halbuki*[33] akıl sahibi kimse nezdinde *suyun,* yanındaki *havanın soğukluğuyla donduğu açıktır. Şu halde doğası gereği soğuk olan havadır. Suya gelince o, doğası bakımından ne soğuk ne de sıcaktır. Siz nasıl olup da suyun doğası donuktur sözünüzle onun yaş olduğu sözünü bir araya getirebiliyorsunuz!*

[1382] *Şayet şöyle derseniz:* İki söz arasında çelişki yoktur *çünkü o,* kendinde *kolay şekil alabilen bir şeydir. Zira onun* kolay şekillenmeyi gösteren *erimesi için en küçük bir* sıcaklık *sebebinin olması yeterlidir.* Böylesi bir donukluk ise cevherî yaşlığa aykırı değildir. *Biz şöyle deriz:* Bu kesinlikle yanlıştır. Çünkü suyun doğasının gereği olan donuklukla birlikte şekillenme kolay değildir ve kolay şekillenmeyi gerektiren erimesi ise kendisi dışında bir şeye dayalıdır. Bu iddiadan vazgeçsek bile şöyle deriz: Mesela toprak gibi *diğer unsurların böyle* en küçük bir sebeple erimeyi kâbil *olmadığını niçin söylediniz? Bu hususta söylenecek en son söz şudur: O sebepler az gerçekleştiği veya* hiç *gerçekleşmediğinden onları bilemiyoruz. Bizim bilmememiz ise yokluğunu göstermez.* Bu takdirde toprağın yaş olması mümkündür.

İkinci Maksat: *[Toprağın Küresel Oluşu]*

[1383] *Filozoflar toprağın küresel olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun boylam* yani doğu ve batı arasındaki mesafe *bakımından nedeni şudur:* Aynı enleme sahip olan veya enlemi bulunmayan *beldeler*

[١٣٨٠] ثم لا نسلم أن الهواء حار بل هو باردٌ بطبعه، وإنما يستفاد الحرّ من أشعة الشمس المنعكسة إليه من الأرض فلذلك كلما كان الهواء أرفع وأبعد عن الأرض كان أقل حرّاً لضعف الانعكاس إليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حرّه وظهر برده حتى يصير زمهريراً في غاية البرودة فلم قلتم: إن ذلك البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة الأجزاء الرشية المائية التي عادت إلى برودتها الطبيعية ولم يصل إليها أثر الانعكاس، ولا نسلم أيضاً أنه رطب فإنكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب اليابس تفيده استمساكاً عن التشتت والهواء ليس كذلك فإن الأجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته.

[١٣٨١] ثم لا نسلم أن طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أحرى من ظاهره فظاهر عند العاقل أن جموده ببرد الهواء المجاور له فالبرد بالطبع هو الهواء، و أما الماء فإنه بطبعه لا بارد ولا حار. وكيف تجمعون بين قولكم: طبيعته الجمود مع القول برطوبته.

[١٣٨٢] فإن قلتم: لا منافاة بين القولين لأنه سهل التشكل في نفسه إذ يكفي في ذوبانه الذي تظهر معه السهولة أدنى سبب من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية. قلنا: هذا باطلٌ قطعاً إذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لا سهولة له، وذوبانه المستلزم لها مستنداً إلى أمرٍ خارج، ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا: فلم قلتم: إن سائر العناصر كالأرض ليس كذلك أي قابلاً للذوبان بأدنى سببٍ من الأسباب غاية ما في الباب أن تلك الأسباب لما قلّ وقوعها أو لم تقع أصلاً لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم وحينئذٍ جاز أن تكون الأرض رطبة.

المقصد الثاني

[١٣٨٣] زعموا أن الأرض كروية؛ أما في الطول أي فيما بين المشرق والمغرب فلأن البلاد المتوافقة في العرض أو التي لا عرض لها كلما كانت

batıya yaklaştıkça Güneş'in ve diğer yıldızların *oralarda doğuşu, aynı oranda gecikmektedir.* Batışta da durum böyledir. Doğuş ve batıştaki *bu* orantılı gecikme *ise ancak küre için düşünülebilir. Gecikme olduğunu söylememizin nedeni şudur: Bir Ay tutulmasını gecenin bir vaktinde gözetlediğimizde onun mesela doğudaki bölgelerde gece sonunda* gerçekleştiğini görürüz. *Bu tutulmanın, birinci bölgelere göre belirli bir mesafede* -ki bu, bin mildir- *batıda bulunan bölgelerde gece sonundan bir saat önce* gerçekleştiğini görürüz. *İkinci bölgelere göre aynı mesafede batıda bulunan bölgelerde ise birinciden iki saat ve ikinciden bir saat önce gerçekleştiğini görürüz.* Özetle bu diğer bölgelerde gece sonundan iki saat önce gerçekleşir. *Saat farkı bu şekilde devam eder. Böylece biliriz ki Güneş'in batıdaki bölgelere doğuşu* aynı oranda *daha sonradır.* Zira belirli bir Ay tutulması, birinci bölgelerde Güneş'in doğuşu esnasında, ikinci bölgelerde Güneş'in doğuşundan bir saat önce ve üçüncü bölgelerde Güneş'in doğuşundan iki saat önce olur.

[1384] *Toprağın küresel oluşunun enlem* yani kuzey ve güney arasındaki mesafe *bakımından nedeni şudur: Kuzeye giden kimse kuzeye girdikçe kutbun ondan yüksekliği* kuzeye girmesine bağlı olarak aynı nispette *artar. Bu artış, kutbu başucu noktasına yakın görecek duruma gelinceye dek devam eder. Bundan dolayı* daha önce *ona* görünmeyen *kuzeysel yıldızlar görünürken* daha önce görünen *güneysel yıldızlar gizlenir. Güneye doğru ilerleyen kimsenin durumu ise bunun tam aksinedir.*

[1385] *Toprağın küresel oluşunun* boylam ve enlem *ikilisi arasındaki mesafe bakımından nedeni ise sözü edilen iki durumun birleşmesidir.* Buna göre Güneş kuzey doğuya giden kimse üzerine onun doğuya yakınlığı miktarınca önce doğar ve kuzeye gittiği miktarda da kutbun o kimseden yüksekliği artar. Kuzey batıya giden kimse ile bu ikisinin karşısında yer alan iki azimuta giden kimsenin durumunu buna kıyasla.

[1386] *Onlara toprak yüzeyindeki farklılık eleştirisi yöneltilmiş ve onlar da şöyle cevaplamıştır: Bu farklılıklar, büyük bir küre üzerindeki küçük engebeler gibidir. Dolayısıyla* duyularla algılanan ve söylenen durumlar sayesinde bilinen *küreselliğin esasına zarar vermez. Zira toprak üzerindeki en büyük dağın, ona nispetle durumu, bir arpa eninin 1/7sinin 1/5'inin, çapı bir zirâ' olan bir küreye nispeti gibidir.* Daha önce geçtiği gibi doğrusu ya "yarım fersah yüksekliğindeki bir dağın…" demek veya 1/5 sözünü kaldırmaktır.

أقرب إلى الغرب كان طلوع الشمس وسائر الكواكب عليها متأخراً بنسبةٍ واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التأخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة إلا في الكرة. وإنما قلنا بذلك التأخر لأنّا لما رصدنا خسوفاً بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلادٍ شرقية مثلاً آخر الليل، و وجدناه في بلادٍ غربية عنها أي عن البلاد الأولى بمسافةٍ معينة هي ألف ميلٍ قبله أي قبل آخر الليل بساعة، و وجدناه في بلاد أخرى غربية عنها أي عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الأول بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل أنه يوجد في هذه البلاد الأخرى قبل آخر الليل بساعتين، وعلى هذا القياس فعلمنا أن طلوعها أي طلوع الشمس على الغربية متأخرٌ بنسبةٍ واحدة لأن الخسوف المعين كان في البلاد الأولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين.

[١٣٨٤] وأما في العرض أي فيما بين الشمال والجنوب فلأن السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعاً عليه بحسب إيغاله فيه على نسبةٍ واحدة حتى يصير بحيث يراه قريباً من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفيةً عنه وتخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرةً عليه والسالك الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك.

[١٣٨٥] وأما فيما بينهما أي بين الطول والعرض فلتركب الأمرين فإن السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقِسْ على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما.

[١٣٨٦] وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فأجابوا عنه بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في أصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فإن أعظم جبل على وجه الأرض نسبته إليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرةٍ قطرها ذراع والصحيح كما مرّ أن يقال فإن جبل يرتفع نصف فرسخ إلى آخره أو يحذف لفظ الخمس.

[1387] Bu cevaba yapılacak *itiraz şudur: Farz edelim ki sizin dediğiniz doğrudur. Pekala, suyla kaplı yerler hakkında ne derseniz.* Çünkü bu açıklama, oralar için geçerli değildir. *Eğer "görünen kısım, küresel ise gerisi de öyledir, çünkü o, tek bir doğadır" denirse biz şöyle deriz:* Bu takdirde *başvurulacak merci, basîtlik ve onun* gerçek *küreselliği gerektirmesidir.* Kuşkusuz *engebeler,* son derece küçük olması sebebiyle *duyu tarafından algılanmasa bile basîtliği engeller.* Bil ki matematikçiler, toprak ve suyun yüzeyindeki duyusal küresellikle yetinmektedir. Bu sebeple onlara suyla kaplı bölgeler sorusu yöneltilemez ve basîtliğe başvurarak cevap verilmesi de onlara yakışmaz.

Üçüncü Maksat: [Suyun Küreselliği]

[1388] *Su da küreseldir. Bunun üç gerekçesi vardır. Birinci gerekçe: Denizde seyreden kimse dağın tepesini eteğinden önce görür.* Diğer deyişle ona önce dağın zirvesi görünür ve sonra bunu sanki dağ aynı nispette derece derece sudan doğuyormuş gibi diğer kısımları izler. *Bunun nedeni suyun* yuvarlağın dışbükeyi biçimindeki *kubbeli oluşunun, dağı* gözden *gizlemesidir. "Su* tıpkı hava gibi *şeffaf* ve renksizdir, *dolayısıyla da dağı gizlemez" denemez çünkü biz şöyle diyoruz:* Sizin *bu* söylediğiniz, salt *basît su hakkında geçerlidir. Oysa* gizleyen *suya, toprak* parçacıkları *karışmıştır. Onun tuzlu oluşunun nedeni de budur.* Dolayısıyla onun, bizim gördüğümüz diğer sular gibi bir rengi vardır.

[1389] *İkinci gerekçe: Yukarı çıkan su küresel olarak geri döner.* Aynı şekilde son derece ince toprağa dökülen su da böyledir. Zira onun damlaları küre biçimini alır. Bu durum, suyun doğasının küreselliği gerektirdiğini gösterir. *Ancak bu gerekçenin geçerli olabilmesi için suyun hakiki küre olduğunun açıklanması gerekir. Böyle meselelerde duyuya güvenilmez.* Yine *bu durumun, suyun* bütün yönlerden *havayla çarpışmasından veya yolda yuvarlanmasından yahut* bilmediğimiz *başka bir sebepten dolayı değil suyun doğasından kaynaklandığının da açıklanması gerekir. Sonra onlar* yani ikinci gerekçeye tutunan tabiatçılar, *şunu iddia etmektedir: Su, her nerede olursa olsun, merkezi âlemin merkezi olan bir kürenin parçasıdır. Suyun doğal merkezi de âlemin merkezidir. Onlar bunun üzerine dağın zirvesinde ve kuyunun dibinde bulunan tas hikayesini kurmuşlardır. Nitekim bu hikaye daha önce anlatılmıştı. Oysa* hikayenin üzerine kurulduğu *bu esas*, onların dayandırdığı *uzantıyı vermez.* Çünkü orada bir engelin bulunması ve bu engelin, tastaki suyu doğasının gereğinden -ki bu yuvarlaklıktır- alıkoyması mümkündür.

[١٣٨٧] والاعتراض على هذا الجواب أن يقال: هب أن ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمورٌ بالماء إذ لا يتأتّى فيه ذلك فإن قيل: إذا كان الظاهر كروياً فالباقي كذلك لأنها طبيعة واحدة. قلنا: فالمرجع حينئذٍ إلى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية و لا شك أنه يمنعها التضاريس وإن لم تظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر، واعلم أن أرباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الأرض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع إلى البساطة.

المقصد الثالث

[١٣٨٨] قالوا: والماء أيضاً كري لوجوهٍ ثلاثة؛ الأول أن السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله يعني أنه يظهر عليه رأس الجبل أولاً ثم ما يليه شيئاً فشيئاً إلى أسفله كأنه يطلع من الماء متدرجاً على نسبةٍ واحدة وما هو إلا لستر تقبيب الماء على هيئة حدبة الاستدارة له عن الرؤية. لا يقال: الماء شفاف لا لون له فلا يستره كالهواء لأنّا نقول: ذلك الذي ذكرتموه إنما هو في الماء البسيط الصرف، وهذا الماء الساتر تخالطه أجزاءٌ من الأرضية ولذلك ملوحته فله لون ماء كسائر المياه المرئية لنا.

[١٣٨٩] الوجه الثاني؛ الماء المرمي إلى فوق يعود كرياً وكذلك الماء المصبوب على ترابٍ لطيفٍ جداً فإن قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على أن طبيعته تقتضي الكرية وإنما يتم ذلك إذا بين كونه كرة حقيقة والحس لا يعتمد عليه في مثله و بين أيضاً أن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء إياه من جوانبه أو بدحرجة في الطريق أو بسببٍ آخر لا نعلمه، ثم أنهم أي المتمسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون أن الماء أينما كان فهو قطعةٌ من كرةٍ الماء مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا المبني عليه لا يقطعه أي لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز أن يكون هناك مانعٌ يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة.

[1390] *Üçüncü gerekçe: Bu gerekçe, yıldızların doğuşu, kutbun* görünmesi ve yükselmesi *ile yıldızın görünmesi* ve gizlenmesi *vb. daha önce toprak hakkında anlatılanlar gibidir.*

Dördüncü Maksat: Yer Bütünün Ortasındadır

[1391] Yer'in bütünün ortasında oluşuyla kastedilen, toprağın hacminin merkezinin âlemin merkeziyle örtüşmesidir. *Çünkü yıldızlar* Yer'e ait *bütün* taraf ve *yönlerde aynı büyüklükte görülür ve hiçbir farklılık barındırmazlar. Eğer* Yer'den ibaret olan mutlak ağır *ortada olmasaydı bir kısım yönlerde* göğe *daha yakın olması nedeniyle* orada yıldızlar *daha büyük görünürken bir kısım yönlerde* göğe *daha uzak olması nedeniyle* orada yıldızlar *daha küçük görülürdü.*

[1392] *Biz* onların bu söylediğini reddetmek amacıyla *şöyle deriz: Yer'in ortadan çıkışı, niçin duyu tarafından algılanmayacak farklılığı gerektiren miktarda olamasın? Çıkış miktarı,* yıldızlarda duyuyla algılanmayan farklılığı gerektirmekle birlikte *kendinde az bir miktar değildir,* aksine çoktur.

Beşinci Maksat:
Yer'in Feleklere Nispetle Duyulur Bir Büyüklüğü Yoktur

[1393] *Yer'in merkezinden çıkıp* bir yıldızın merkezi gibi felek üzerindeki *herhangi bir noktaya uzanan çizgi ile* Yer'in yüzeyi konumundaki *gözden çıkan çizgi zorunlu olarak* o noktada Yer tarafından *dar bir açıyla kesişirler.* Sonra En Büyük Felek'in yüzeyine giderek birinciye eşit başka bir açı üzerinde ayrılırlar. Kuşkusuz bu iki çizgi, o noktaya göre aralarında nefsü'l-emr bakımından uzaklık bulunan iki mevkie düşerler. *Fakat bu çizgilerin mevkii* sanki biri diğerine örtüşmüş ve mevkileri birmişçesine *duyu bakımından farklılaşmaz. Bundan dolayı* yani Yer'in feleklere nispetle duyulur bir büyüklüğü olmaması nedeniyle *feleğin görünen ve görünmeyen kısmı eşit olmuş* ve âlemin merkezinden geçen gerçek ufuk ile Yer'in üstünden geçen görülür ufuk, birbirine örtüşen iki daire hükmüne girmiştir. Halbuki o ikisi arasında Yer'in yarıçapı miktarında fark vardır.

[١٣٩٠] الوجه الثالث مثل ما تقدّم في الأرض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه و ظهور الكوكب واختفائه.

المقصد الرابع؛ الأرض في وسط الكل

[١٣٩١] أي مركز حجمها منطبقٌ على مركز العالم لأن الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الأرض ترى بقدرٍ واحد لا تفاوت فيه، ولولا أنه أي الثقيل المطلق الذي هو الأرض في الوسط لكان في بعض الجوانب أقرب إلى السماء فترى الكواكب هناك أكبر، وفي بعض الجوانب أبعد منها فترى الكواكب فيه أصغر.

[١٣٩٢] ونقول نحن في ردّ ما ذكروه: لم لا يجوز أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجَب بفتح الجيم له أي لذلك القدر محسوساً وهو أي قدر الخروج مع كونه موجباً لتفاوتٍ غير محسوس في الكواكب مقدار غير قليل في نفسه بل هو كثير.

المقصد الخامس؛ ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس

[١٣٩٣] فالخط الخارج من مركزها إلى نقطةٍ ما على الفلك كمركز كوكبٍ من الكواكب، و الخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح الأرض وإن كانا يتقاطعان على تلك النقطة ضرورة بزاوية حادة من جانب الأرض ثم يتفارقان على زاويةٍ أخرى مساوية للأولى ذاهبين إلى سطح الفلك الأعلى فلا شك أنهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الأمر لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس كأن أحدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحداً ولذلك أي ولأن الأرض ليس لها قدر محسوس بالنسبة إلى الأفلاك كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين وكان الأفق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الأرض في حكم دائرتين متطابقتين مع أن مقدار نصف قطر الأرض واقعٌ بينهما.

[1394] *Her bir parçanın doğuşunun, benzerinin batışıyla birlikte olup ondan önce veya sonra olmaması bu* eşitliğe *delâlet eder.* Her bir parçanın doğuşu, benzerinin batışından önce olsaydı görünen daha büyük olurdu, sonra olsaydı görünmeyen daha büyük olurdu. Bizim *bu* söylediğimiz, ancak *Ay feleği dışındakilere nispetledir. Ay feleğine gelince Yer'in* daha doğrusu Yer'in yarıçapının *onun nezdinde duyulur bir büyüklüğü vardır. Bundan dolayı sözü edilen iki çizginin,* En Büyük Feleğin yüzeyindeki yükseklik dairesinde bulunan *mevzii* duyuda *farklılaşır. Dolayısıyla Ay'ın* o dairedeki *gerçek mevzii, görünen mevziinden farklıdır. Gerçek mevzi, Yer'in merkezinden çıkan* ve Ay'ın merkezinden geçen *çizginin sona erdiği yer iken görünen mevzi, görme gücünden çıkan* ve Ay'ın merkezinden geçen *çizginin sona erdiği yerdir.* İki mevziin farklılaşmasının *nedeni, sözü edilen kesişmedir.* Bu kesişme, daha önce geçtiği üzere, iki çizginin Ay'ın merkezinde iki taraftan dar bir açıyla kesişmesidir. Fakat o, Ay'ın, açının büyük olmasını gerektiren yakınlığından dolayı burada duyu bakımından dikkate alınmaktadır. Yükseklik dairesindeki *bu farklılık, kesişme açısı bakımındandır.* Buna göre açı ne kadar büyük olursa iki mevzi arasındaki fark o kadar çok olur ve açı ne kadar küçük olursa aradaki fark o kadar az olur. *Bu farklılığa görünüm farklılığı denir.*

[1395] *Kuşkusuz kesişen iki çizgiden başlangıcı yukarıda olanın sonu aşağıdadır. Bu nedenle gözden çıkan çizginin* sonu, *daima ufka daha yakındır. Dolayısıyla da onun hakiki mevzii, daima görülen ufkun üzerindedir.* Eğer Ay'ın başucu noktası üzerinde olduğu farz edilirse onun görünüm farklılığı olmaz. Çünkü bu takdirde iki çizgi bir olur. Ay başucu noktasında bulunmadığında ise onun görünüm farklılığı bulunur ve daha önce öğrendiğin gerekçeden dolayı onun gerçek mevzii, ufuktan daha uzak ve başucuna daha yakın olur.

[1396] Sonra yükseklik dairesinde gerçekleşen bu farklılık, yıldızın boylam ve enleminde bir farklılığı gerektirir. Zira biz sözü edilen iki çizginin uçlarından geçen iki enlem dairesi farz ettiğimizde bu iki daire ekliptikten iki nokta üzerinde bulunduğunda ikisi arasındaki farklılık, gerçek ve görülen boylamlar arasındaki farklılık olur. Bu iki daireden iki çizginin uçları ile ekliptik arasına düşen iki yay farklılaştığında aralarındaki fazlalığın miktarı, gerçek ve görülen enlemlerin farklılığı olur. Yıldız, görülen gök ortasında bulunduğunda onun görünüm farklılığı nedeniyle boylamında herhangi bir farklılık olmaz. Çünkü bu takdirde iki daire birdir ve dolayısıyla iki nokta ekliptik üzerinde

[١٣٩٤] يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزءٍ مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون الظاهر أكبر ولا بعد حتى يكون الخفي أكبر؛ وهذا الذي ذكرناه إنما هو بالنسبة إلى غير فلك القمر وأما فلك القمر فللأرض بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس ولذلك يختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الأعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو ما ينتهي إليه الخط الخارج من مركز الأرض مارّاً بمركز القمر غير الوضع المرئي له فيها وهو ما ينتهي إليه الخط الخارج من الباصرة مارّاً بمركزه، وإنما اختلف الموضعان في الحس لأجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاويةٍ حادة من الجانبين على ما مرّ لكنها معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع فكلما كانت الزاوية أكبر كان الاختلاف بين الموضعين أكثر وكلما كانت أصغر كان أقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر.

[١٣٩٥] ولا شك أن الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه أقرب إلى الأفق دائماً فموضعه الحقيقي فوق المرئي أبداً فلو فرض أن القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذٍ، وإذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي أبعد عن الأفق وأقرب إلى سمت الرأس لما عرفت.

[١٣٩٦] ثم أن هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافاً في طول الكوكب وعرضه فإنّا إذا فرضنا دائرتي عرض تمرّان بطرفي الخطين المذكورين فهما إذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافاً بين الطولين الحقيقي والمرئي، وإذا اختلفت القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي، وإذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لأن الدائرتين متحدتان حينئذٍ فتتحد النقطتان على فلك

birleşir. Bu durumda da onun görünüm farklılığı, enlem farklılığının aynısı olur. Yıldız, görünen gök ortasında bulunmadığında ise onun boylam farklılığı bulunur. Nitekim yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir:

[1397] *Ay'ın indiği dikkate alındığında* doğrusu şöyle demektir: Ay'ın, görünen gök ortasının doğusal çeyreğinde olmak sûretiyle, yükseldiği dikkate alındığında *görünen* boylam, *inenden* -doğrusu gerçek boylamdan- burçlar feleğinin *o miktarınca fazla olur.* Bu miktar, anlattığımız şekilde onun yükseklik dairesinden görünüm farklılığının anlattığımız şekilde gerektirdiği şeydir. *Dolayısıyla o miktar, gerçek* boylamdan *fazla olur. Bu durumda* ilaveyle elde edilen boylam, *görünen boylamdır. Yahut* o miktar, *görünen* boylamdan *az olur. Bu durumda* eksiklikten sonra kalan boylam, *gerçek boylamdır. Ay'ın yükseldiği* -doğrusu, görünen gök ortasının batısal çeyreğinde olmak sûretiyle indiği- *dikkate alındığında durum,* söylenenin *tersine olur.* Yani gerçek boylamın elde edilmesi için o miktar, görünen boylama eklenir veya görünen boylamın elde edilmesi için gerçek boylamdan çıkarılır. Asıl ve aksi durumlardan her birinde anlatıldığı şekilde fazlalık ve eksikliğin sebebi şudur: Burçların dizilişi batıdan doğuya doğru olmakla birlikte görülen mevzi daima ufka daha yakındır.

[1398] *Geriye kalan yıldızlardan hiçbirinin görünüm farklılığı yoktur.* Buna göre sâbit yıldızlar ile üst gezegenlerin kesinlikle görünüm farklılığı yoktur. *Belki hesap sayesinde Güneş'in* duyularla gözlenemeyen *küçük bir* görünüm farklılığı *çıkarılabilir.* Alt gezgenlere gelince daha önce geçtiği üzere bunların, görünüm farklılığı açısından durumu bilinmemektedir.

Altıncı Maksat: Yer Hareketsizdir

[1399] *Denilmiştir ki Yer, daima aşağı doğru düşmekte* yani hareket etmektedir. *Buna göre Yer, sonsuz bir boşlukta aşağı inmeye devam etmektedir. Çünkü onun doğasında inen itimâd* ve ağırlık *bulunmaktadır. Ancak bilhassa boşluğu reddedenlere göre* cismin hareket ettiği düşünülen *boyutların sonlu olduğunun açıklanması bu görüşü çürütmektedir.* Yine Yer aşağı doğru düşmeye devam etseydi biz her geçen gün yıldızları daha küçük görmemiz gerekirdi. Yer daima yükselseydi biz her geçen gün feleğe daha yakın olurduk. Bu durumda da yıldızlar daha büyük görünürdü.

البروج ويكون حينئذٍ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه، وإذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما أشار أليه بقوله:

[١٣٩٧] فإذا اعتبر أي القمر نازلاً والصواب أن يقال: صاعداً بأن يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي زائداً على ما ينزل والصحيح أن يقال على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزداد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئي أو ينتقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي، وإذا اعتبر صاعداً بل نازلاً بأن يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان الأمر بالعكس مما ذكر أي يزداد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي أو ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي، والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحدٍ من الأصل والعكس هو أن الموضع المرئي أقرب إلى الأفق دائماً مع أن توالي البروج من المغرب إلى المشرق.

[١٣٩٨] وليس لشيءٍ من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف أصلاً وربما يستخرج بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس وأما السفليتان فقد مرّ أنه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر.

المقصد السادس؛ الأرض ساكنة

[١٣٩٩] وقيل: هاوية أي متحركة إلى أسفل أبداً فلا تزال الأرض تنزل في خلاءٍ غير متناهٍ لما في طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط ويبطله بيان تناهي الأبعاد التي يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وأيضاً لو كانت هابطة لوجب أن تصغر أجرام الكواكب في كل يوم حسناً، ولو فرضت صاعدة دائماً لكنّا كل يوم أقرب إلى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية.

[1400] *Yer'in kendi* merkezi *etrafında batıdan doğuya doğru döndüğü söylenmiştir. Bu* çoğunluğun inandığı *günlük hareketin tersinedir.* Bu takdire göre *günlük hareket yoktur ve sadece Yer'in hareketi sebebiyle tahayyül edilmektedir. Zira* bize nispetle *feleğin konumu değişmektedir, Yer'in parçalarının konumu değil.* Çünkü bizimle Yer parçaları arasındaki konum değişmemektedir. Zira biz, Yer'in belirli bir parçası üzerindeyiz. Yer, batıdan doğuya doğru hareket ettiğinde daha önce Yer'in kavisi nedeniyle bizden gizli olan yıldızlar doğu tarafından bize görünür ve daha önce bize görünen yıldızlar batı tarafından bizden gizlenir. Bundan dolayı *Yer'in* kendi mekânında *durduğu ve hareket edenin, felek olduğu* ve dolayısıyla feleğin, doğudan batıya doğru hareket ettiği *zannedilir. Aksine orada Atlas Feleği yoktur* ki günlük hareketle tevâlînin tersine hareket etsin. *Bu, gemiye binmiş kimsenin durumuna benzer. Gemi hareket etmesine rağmen* bu kişi, *gemiyi sakin görür. Çünkü geminin parçalarının o kişiye nispetle konumu değişmemektedir. Yine kıyı hareketsiz olmasına rağmen o, kıyıyı hareketli görür. Çünkü kıyının ona nispetle konumu değişmektedir. Bununla birlikte o kimse kendisinin* mekânında *durduğunu* yani gerek bizzat gerek bilaraz hareket etmediğini *zannetmektedir. Aynı şekilde bulut, Ay'a doğru gittiğinde Ay'ın buluta doğru gittiğini görür. Keza daha önce duyunun yanılgıları kısmında anlattığımız başka şeyleri* durdukları halde hareketli veya hareket ettikleri halde sakin görür.

[1401] *Onlar, bu* kimsenin iddia ettiği Yer'in dairesel olarak hareket ettiği *görüşünü üç gerekçeyle çürütmüşlerdir. Birinci gerekçe: Yer tam bir günde bir devir hareket etseydi Yer'in hareket ettiği yöne* yani doğu tarafına *atılan bir ok, atıldığı mekânı geçemezdi, aksine Yer onu geçerdi.* Bunun nedeni şudur: O takdirde Yer, bir saatte bin mil ve 1/10 saatte ise yüz mil kat edecektir. Oysa okun veya hareket eden başka bir aşağı cismin bu hızda hareket etmesi düşünülemez. Şu halde onların, Yer'in gerisinde kalması gerekir. *Ok, Yer'in hareketinin tersi yönünde atıldığında ise kendisinin ve Yer'in hareketi miktarınca* atıldığı yerin ötesine *geçmesi gerekir. Oysa bu sonuçlar doğru değildir. Çünkü tecrübeyle bilinmektedir ki* okun *iki taraftan* kat ettiği *mesafe eşittir.*

[١٤٠٠] وقيل: إنها تدور متحركةً على مركز نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير وإنما تتخيل بسبب حركة الأرض إذ يتبدل الوضع من الفلك بالقياس إلينا دون أجزاء الأرض إذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فإنّا على جزءٍ معينٍ منها فإذا تحركت من المغرب إلى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفيةً عنّا بحدبة الأرض وخفي عنّا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرةً علينا فيظن لذلك أن الأرض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون حينئذٍ متحركاً من المشرق إلى المغرب بل ليس ثمة فلك أطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فإنه يرى السفينة ساكنةً مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه، و يرى الشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن في مكانه أي ليس متحركاً أصلاً لا بالذات ولا بالعرض، وكذلك يرى القمر سائراً إلى الغيم حين يسير الغيم إليه، و كذا يرى غيره متحركاً مع سكونه أو ساكناً مع حركته من أمورٍ قدّمناها في غلط الحس.

[١٤٠١] وأبطلوا ذلك أي تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل بوجوهٍ ثلاثة؛ الأول أن الأرض لو كانت متحركةً في اليوم بليلته دورةً واحدة لكان ينبغي أن السهم إذا رمي إلى جهة حركة الأرض وهي الشرق أن لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل تسبقه الأرض وذلك لأن الأرض على ذلك التقدير تقطع في ساعةٍ واحدةٍ ألف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الأرض، و ينبغي للسهم إذا رمي إلى خلاف جهة حركتها أن يمرّ عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الأرض جميعاً، واللازم باطلٌ لاستواء المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة.

[1402] *İkinci gerekçe: Taş yukarı atıldığında düz bir çizgi üzerinde* atıldığı yere *geri döner. Eğer Yer doğuya doğru hareket etseydi taşın* çıkma ve inme hareketinin gerçekleştiği *zaman diliminde kendi mekânından Yer'in hareketi miktarınca batıya inmesi gerekirdi.*

[1403] *Ancak her iki gerekçe de zayıftır. Çünkü tıpkı ateşin, feleği izlemesi hususunda söyledikleri gibi* Yer'e bitişik olan *havanın* kendisine bitişik olan ok, taş vb. cisimlerle birlikte *hareket ederken Yer'i izlemesi mümkündür. Bu takdirde söylenen durumlardan hiçbiri gerekmez.* Zira bu takdirde ok, Yer'in hareketini izleyen havayı takip ederek Yer'in hareketiyle hareket eder. Dolayısıyla ok, atıldığı yeri her iki yönde de ancak kendi hareketiyle geçebilir ve iki mesafe eşitlenir. Aynı şekilde taş da Yer'in hareketiyle hareket eder ve dolayısıyla atıldığı yeri geçmez, aksine tekrar oraya döner.

[1404] *Onların bu hususu açıklamadaki dayanakları* -ki bu, üçüncü gerekçedir- *şudur: Yer'de* doğası gereği *doğrusal meylin ilkesi vardır. Şu halde onda dairesel meylin ilkesi olamaz.* Bu nedenle de doğal bir hareketle dairesel olarak hareket edemez.

[1405] *Bu gerekçeye yapılacak itiraz, Yer'de doğrusal meylin ilkesinin bulunduğunu men etmektir. Bu meylin Yer'de bulunduğu görüşü şu düşünceye dayalıdır:* Hiçbir *meyle sahip olmayan şey, zorlamalı olarak hareket edemez.* Aksi halde doğal engelle birlikte hareket, doğal engelsiz hareket gibi olur. Meyil bahislerinde buna işaret edildiği gibi boşlukla ilgili bahislerde de *bu düşüncenin zayıflığını öğrenmiştin. Sonra iki meylin çelişik olduğunu kabul etmiyoruz* ki iki ilke arasında çelişki bulunması gereksin. *Çünkü tekerlek ve yuvarlanmada iki meylin bir araya geldiğini açıklamıştık.*

Yedinci Maksat: Yer'de Ekvator'a Paralel Olan Daire

[1406] Bu, Yer'in yüzeyinde ekvator düzleminde bulunan ve onun çevresine paralel olan büyük dairedir. *Buna ekvator çizgisi denir. Ufuk, ekvatoru ve ondaki bütün günlük yörüngeleri* dik açılarda *ikiye böler.* Çünkü ekvatorun kutuplarından ve o yörüngelerden geçer. *Dolayısıyla* orada *gece ve gündüz bütün sene eşit olur.* Bunun nedeni, biri

[١٤٠٢] الوجه الثاني الحجر يرمى إلى فوق فيعود إلى موضعه الذي رمي منه راجعاً بخطٍّ مستقيم ولو كانت الأرض متحركةً إلى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان الذي وقعت فيه حركة الحجر صاعداً وهابطاً.

[١٤٠٣] والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايعها الهواء المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما في الحركة، كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فإن السهم حينئذٍ يتحرك بحركة الأرض تبعاً للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين إلا بحركة نفسه فتتساوى المسافتان، وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه بل ينزل راجعاً إليه.

[١٤٠٤] وعمدتهم في بيان ذلك وهو الوجه الثالث أن الأرض فيها مبدأ ميلٍ مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تكون متحركةً على الاستدارة حركةً طبيعية.

[١٤٠٥] والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو أي وجوده فيها مبنيٌّ على أن ما لا ميل له أصلاً لا يتحرك قسراً وإلا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لا معه وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما أشير إليه في مباحث الميل، ثم لا نسلم تنافيهما أي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بيّنا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة.

المقصد السابع: ما يوازي من الأرض معدل النهار

[١٤٠٦] أي الدائرة العظيمة على سطح الأرض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه يسمى خط الاستواء، والأفق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك في جميع السنة سواء لتساوي قوسيهما الواقعة إحداهما تحت

ufkun altında diğeri ufkun üstünde bulunan gece ve gündüz yaylarının eşit olmasıdır. Bu sebeple gece ve gündüz arasında Güneş'in hareketinin, apoje ve perije vasıtasıyla hızlılık ve yavaşlıkta farklılaşmasından başka hiçbir fark bulunmaz. Bu farklılık ise duyuyla algılanmaz ve dikkate alınmaz. Ekvator altındaki *o yerin dışındakilerde ise* ufuk, *ekvatoru ikiye böler* fakat dik açılarda bölmez. Çünkü o ikisi, biri diğerinin kutbundan geçmeyen iki büyük dairedir. *Güneş ekvator üzerinde olduğunda -ki bu, gece veya gündüzün başlangıcında iki ılımdan birinde bulunduğu esnadadır- gece ve gündüz eşit olur ve* ufuk orada *diğer günlük daireleri iki farklı kısma böler. İki kısımdan daha büyük olanı,* görünen kısım olup *görünen kutup yönünde bulunur.* Görünmeyeni ise görünmeyen kutup yönünde bulunur. *O halde Güneş* kuzey ve güney taraflarından *hangi tarafta olursa* Güneş'in bulunduğu o tarafta *bulunanların gündüzü, gecesinden daha uzun olurken diğer tarafta* durum *tam tersi olur.* Buna göre Güneş kuzey tarafında bulunduğunda güneydekilerin gecesi daha uzun, güney tarafında bulunduğunda kuzeydekilerin gecesi daha uzundur.

[1407] *Ekvator çizgisinde günlük hareket dolâbî* yani dikey/intisâbî olup eğimli değildir. Buna göre günlük hareketle hareket eden yıldız, ufuktan diklemesine yükselir, kuzey veya güneye sapmaz. Onun ufkuna "dik" denir. *Güneş yılda iki kez ekvator çizgisinde bulunan bölgelerde yaşayanların başucu noktası hizasına gelir.* Yılda iki kez gerçekleşen *bu* hizalanma, *Güneş iki ılımda bulunduğu esnada olur. Dolayısıyla bu bölgelerde yaşayanlar iki yaz yaşarlar* ve bu yazların başlangıcı iki ılımdır. Onların başucunun Güneş'ten olan *en büyük uzaklığı, Güneş iki dönencede bulunduğu esnadadır. Bu nedenle onlar iki kış görürler* ve bu kışların başlangıcı iki dönencedir. *Her kış ve yaz arasında bir ilkbahar ve her yaz ve kış arasında bir sonbahar vardır. Dolayısıyla onlar sekiz mevsim yaşarlar. Her bir mevsim bir buçuk aydır. Ekvator çizgisi ile iki dönencenin* iki taraftan *çevrimi arasındaki yerlerde de durum böyledir.* Zira Güneş iki kez bu bölgelerde yaşayanların başucu hizasına gelir. Bu, Güneş'in ekliptiğin iki noktasında bulunduğu esnada olur ki bu iki noktanın söz konusu bölge yönündeki meyilleri, ekvatorun o bölgenin başucu noktasından inişine eşittir. Aynı şekilde onların mevsimleri de sekizdir. *Fakat mevsimler eşit* süreli *değildir.* Bazen sözü edilen iki nokta, iki dönenceden birine çok yakın olur. Bu durumda o dönence hükmünde olurlar. Dolayısıyla da orada mevsimlerin sayısı azalır ve onların yazları uzun olur.

الأفق والأخرى فوقه فلا يقع بيهما تفاوت إلا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الأوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت إليه، وأما في غير ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل فيقطع الأفق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم لأنهما دائرتان عظيمتان لم تمرّ إحداهما بقطب الأخرى فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول الليل أو النهار يتساوى الليل والنهار، ويقطع الأفق هناك سائر المدارات اليومية بنصفين أي بقسمين مختلفين أعظمهما أي أعظم القسمين هو الظاهر الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في أي جانبٍ كانت من جانبي الشمال والجنوب كان نهارهم أي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس أطول من ليلهم، وفي الجانب الآخر يكون الأمر بالعكس فإذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين أطول وإذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين أطول.

[١٤٠٧] وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية أي منتصبةً غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الأفق منتصباً لا يميل إلى شمال أو جنوب ويسمى أفقه مستقيماً، وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه أي على خط الاستواء في السنة مرتين وهي أي المسامتة مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان وتكون غاية بعده أي بعد رأسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاءٍ وصيف ربيع وبين كل صيفٍ وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصلٍ منها شهر ونصف، وكذلك الحال في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين من فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه، وكذا فصولهم ثمانية إلا أن الفصول لا تكون متساوية في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جداً من أحد الانقلابين فتكونان في حكمه فيقلّ هناك عدد الفصول ويطول صيفهم.

[1408] *İki dönencenin altındaki yerlerde yaşayanların başucu noktası* yılda *bir kez Güneş'le aynı hizada bulunur.* Dolayısıyla onlar, birbirine eşit dört mevsim yaşarlar. *Bunun da ötesindeki yerlerde yaşayanların başucu noktası Güneş'in hizasına gelmez, aksine* iki dönenceden birinde *Güneş'e yaklaşırken* diğerinde Güneş'ten *uzaklaşır.* Bu nedenle onların mevsimleri, o dört mevsimdir.

[1409] *Yaz dönencesinin daima göründüğü yerlerde Güneş günlük devirde batmaz. Dolayısıyla orada gündüz 24 saattir. Bu devir, Güneş yaz dönencesinde olduğunda böyledir.* Sana kapalı değildir ki bu yerlerde de kış dönencesi daima gizlenir. Dolayısıyla Güneş oralarda tek bir devir süresince doğmaz, aksine onun süresi, birinci dönencenin aksine, bir gecedir. Bu hususta yazarın şu sözünde söylediği gibi diğer yerleri dikkate almaya hiç gerek yoktur. *Yaz dönencesinin daima gizlendiği yerlerde Güneş tek bir devir süresince doğmaz. Bu durumda gece 24 saat olur.* Fakat bir yerde daima gizlenen dönence, o yere kıyasla yaz dönencesi değil, kış dönencesidir. Onun başka bir yerde yaz dönencesi olduğu düşüncesi naiflik içermektedir.

[1410] *Burçlar kutbunun, ahalisinin başucu noktası üzerinden geçtiği yerlerde* burçlar kutbu *başucu noktası üzerinde olduğunda mıntıka, ufka örtüşür. Çünkü* bu takdirde *burçların kutbu ile ufkun kutbu birleşir.* Bu ikisi tek bir küre üzerindeki iki büyük dairedir. Burçlar *kutbu* bütünün hareketiyle batıya doğru *inişe meylettiğinde bir anda mıntıkanın doğusal yarısı* ufuktan *yükselirken batısal yarısı* ufuktan *iner.* Çünkü iki kutbun ayrıldığı esnada söz konusu iki büyük daire birbirinin ortasında kesişirler. Bil ki yaz dönencesinin daima göründüğü ve kış dönencesinin daima gizlendiği yerler, burçlar kutbunun başucu noktası hizasında bulunduğu yerlerin aynısıdır.

[1411] Sözü edilen *bu yerleri geçen* ama *âlemin kutbuna* varmayan *yerlerde mıntıkadan* yaz dönencesinin aracılık ettiği *bir yay, daima görünür* ve hiç batmazken mıntıkadan, kış dönencesinin aracılık ettiği diğer *bir yay daima gizlenir* ve hiç doğmaz. *Bu ikisi arasında* iki taraftan *iki* başka *yay bulunur.* Bu yaylara ise iki ılım aracılık eder. *Bu yaylardan birisi* -ki bu, şayet

[١٤٠٨] وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤوسهم في السنة مرةً واحدة وتكون فصولهم أربعة متساوية وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤوسهم بل تقرب منها في أحد الانقلابين وتبعد عنها في الآخر وفصولهم تلك الأربعة.

[١٤٠٩] وفي المواضع التي المدار الصيفي أبدي الظهور فيها لا تغرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار أربعاً وعشرين ساعة وهي أي هذه الدورة حيث ما تكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك أن في هذه المواضع أيضاً يكون المدار الشتوي أبدي الخفاء فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلاً على عكس المدار الأول فلا حاجة في ذلك إلى اعتبار مواضع أخرى كما ذكره بقوله: وفي المواضع التي المدار الصيفي أبدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة واحدة فيكون الليل حينئذٍ أربعاً وعشرين ساعة على أن المدار الأبدي الخفاء في موضعٍ لا يكون مداراً صيفياً بالقياس إليه بل مداراً شتوياً، واعتبار كونه مداراً صيفياً في موضعٍ آخر لا يخلو عن ركاكة.

[١٤١٠] وفي المواضع التي يمرّ قطب البروج على سمت رؤوسهم فإذا كان قطبها على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق إذ يتحد حينئذٍ قطبها وقطب الأفق وهما عظيمتان على كرةٍ واحدة فإذا مال القطب أي قطب البروج بحركة الكل إلى الانحطاط نحو الغرب ارتفع عن الأفق نصف المنطقة الشرقي وانحطّ عنه النصف الغربي دفعةً واحدة إذ حال افتراق القطبين تتقاطع العظيمتان على التناصف، واعلم أن المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها أبدي الظهور والمدار الشتوي أبدي الخفاء هي بعينها المواضع التي يمرّ فيها قطب البروج على سمت رؤوسها.

[١٤١١] وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة ولم تصل إلى قطب العالم يكون قوسٌ من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفي أبدي الظهور لا يغرب وقوسٌ أخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي أبدي الخفاء لا يطلع، وبينهما من الجانبين قوسان أُخريان يتوسطهما الاعتدالان إحداهما وهي التي يتوسطها أول

görünen kutup kuzeysel ise Terazi'nin başının aracılık ettiği ve görünen kutup güneysel ise Koç'un başının aracılık ettiği yaydır- *dik olarak doğar ve eğik olarak batar. Yani burçların başları sonlarından önce* dik olarak *doğar ve sonları başlarından önce* eğik olarak *batar. Diğer yay ise bunun aksine* olup eğik olarak doğar ve dik olarak batar.

[1412] *Bu üç yerde günlük hareket hamâilîdir.* Bu cümledeki "üç" lafzı ya fazlalıktır ya da yazar bununla ekvator çizgisi, iki dönencenin yörüngesi, iki dönencenin altında kalan kısım ve burayı aşan ama kutba ulaşmayan kısmı kastetmektedir. Bu yerlerdeki günlük hareketin ufuklarına "eğimli" adı verilir. *Buralarda âlemin kutbu başucu noktası üzerinde olur* -ki bu, Yer yüzünde iki belirli yerdir- *ve ekvator, ufka örtüşür. Ekvatorun ufka örtüşmesinin nedeni, bunların kutuplarının birleşmesi ve ekvatorun ekseninin* yani onun merkezinden geçerek iki kutbunu birleştiren düz çizginin orada *ufkun* düzleminde *durmasıdır. Onda günlük hareket rahavî olur; burçlar mıntıkasının yarısı* -ki ekvatorun görünen kutup yönüne düşen kısmıdır- *daima Yer'in üstünde dururken* diğer *yarısı, daima Yer'in altında durur.* Orada gerek yıldızların gerekse felek üzerinde varsayılan noktalardan herhangi birinin, bütünün hareketiyle doğması ve batması söz konusu değildir, aksine hepsi de kendilerine özgü hareketleriyle doğup batarlar. *Dolayısıyla bütün sene, bir gün ve bir gece olur.* Çünkü Güneş'in kendi hareketiyle burçların görünen yarımını kat etme süresi bir gündüz iken görünmeyen yarımını kat etme süresi bir gecedir. Bu iki süre, apoje ve perije sebebiyle farklılaşır. Be nedenle de gündüz, kuzeysel kutbun altında geceden daha uzun iken güneysel kutbun altında geceden daha kısadır. *Fakat Güneş,* bütünün hareketiyle *24 saatte ufkun* -ki bu ekvatordur- *belirli bir noktasının paralelinden aynı paralelliğe tekrar dönünceye kadar devreder. Güneş'in* ufuktan *yüksekliği üç ayda artar* ve en büyük yüksekliği, külli meyil miktarıncadır. En büyük yüksekliğinden ufuk yönünde doğru *alçalması ise* diğer *üç ayda artar ve nihayet batar. Güneş, altı ay Yer'in altında kalır. Böyle devam eder.* Yani Güneş'in ufuktan alçaklığı üç ayda artar ve bu artış, en büyük alçaklığa ulaşıncaya dek devam eder. En büyük alçaklık, külli meyildir. Sonra Güneş diğer üç ayda yükselmeye başlar ve bu yükseliş, ufka ulaşıncaya dek devam eder.

الميزان إن كان القطب الظاهر شمالياً والتي يتوسطها أول الحمل إن كان القطب الظاهر جنوبياً تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أي تطلع أوائل البروج قبل أواخرها على الاستقامة وتغرب أواخرها قبل أوائلها على الاعوجاج و القوس الأخرى بالعكس أي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة.

[١٤١٢] وفي هذه المواضع الثلاثة لفظة الثلاثة إما زائدة أو أراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين، وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب تكون الحركة اليومية حمائلية وتسمى آفاقها مائلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس وذلك موضعان معينان على وجه الأرض ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما ولكون محوره أي محور المعدل وهوالخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارّاً بمركزه قائماً على سطح الأفق هناك تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الأرض دائماً، والنصف الآخر منها تحته دائماً ولا يكون هناك للكواكب ولا لشيءٍ من النقط المفروضة على الفلك طلوعٌ ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فتكون السنة كلها يوماً وليلة لأن مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل، وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الأوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي أطول من الليل وتحت القطب الجنوبي أقصر إلا أن الشمس تدور بحركة الكل في أربعٍ وعشرين ساعة من موازاة نقطةٍ معينةٍ من الأفق الذي هو المعدل إلى أن تعود إلى مثلها أي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة وتزداد الشمس ارتفاعاً عن الأفق في ثلاثة أشهر وتكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي و تزداد انحطاطاً عن غاية الارتفاع نحو الأفق في ثلاثة أشهر أخرى أيضاً حتى تغرب، وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك أي يزداد انحطاطها عن الأفق في ثلاثة أشهر إلى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلاثة أشهرٍ أخرى حتى تصل إلى الأفق.

Sekizinci Maksat: [Tan Vakti]

[1413] *Tanın sebebi, ışıkla nitelenen buhar küresidir. Çünkü buhar küresi, daha önce* görülen nitelikler bahsinde *anlatıldığı gibi Güneş ışığını kabul eder.* Tecrübeyle bilindiği üzere Güneş doğu yönünde ufka yaklaştığı ve onun alçalma yayından yalnızca 18 derecelik bir miktar kaldığında o yönde bulunan kesif buhar, Güneş ışığıyla aydınlanır. Böylece Güneş'in yakınlığının artmasıyla artan ışık görülür. İşte bu, tandır. *Şafak da tan gibidir* ama onun tersidir. Şöyleki şafağın başı, tanın sonu gibidir ve şafağın sonu da tanın başı gibidir. Kitaba uygun açıklama budur. Bunların gerektiği gibi tasviri ise başka bir yerde aranmalıdır. *Şafağın başında ve tanın sonunda bulunan kızıllığın sebebi, buharların ufukta yoğunlaşması ve göze nispetle kalınlığının artmasıdır. Çünkü* buharların kalınlığındaki *bu fazlalık, Yer'in devrinin dörtte biri kadardır.* Nitekim bu durum, doğru bir tahayyülle açığa çıkar. Bu fazlalık *ufuk* dairesinin *dışında* yavaş yavaş *azalır. Nihayet* buharların yoğunluğu, başucu noktasına nispetle olduğu gibi *buharın kalınlığı miktarına düşer. Söylenildiğine göre geometriciler buhar küresini incelemişler ve onun* kalınlığının *on altı* veya on yedi *fersah olduğunu görmüşlerdir.*

Dokuzuncu Maksat: [Yer'deki Tepe ve Çukurların Sebebi]

[1414] *Yeryüzündeki tepe ve çukurlar, dış sebeplerden ve birbiri peşi sıra gelen hazırlayıcı etkenlerden kaynaklanır. Bu hazırlayıcıların bir başlangıcı yoktur* ve onlar, sonsuz felekî ittisallere dayalıdır. *Bundan dolayı su doğası gereği çukurlara* ve derin yerlere *akar ve* su sebebiyle *tepeler* ve yüksek yerler, tıpkı denizin ortasından çıkan bir ada gibi, *açığa çıkar. Bunlar* ancak hava teneffüs ederek yaşayabilecek *bitki ve hayvanların yaşam alanlarıdır.* Açığa çıkan bu kısımlar, Yer'in mamur bölgeleridir. Gerçekte toprak ve suyun doğası gereği bu bölgelerin de toprağın diğer parçaları gibi suya batmış olması gerekirdi. *Buna yüce Allah'ın hayvanlara ve bitkilere inayetinden başka bir sebep söylenmemiştir. Çünkü bitki ve hayvanların oluşup varlığını sürdürmesi ancak bu* açılma ve sudan havaya çıkış *sayesindedir. Halbuki* onların söylediği *bu sebep, Kâdir-i Muhtâr'a dönüş* ve fiili, sırf O'nun iradesine dayandırmaktır. *Zira hazırlayıcıların basîtin* yani

المقصد الثامن

[١٤١٣] سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء لأنها تقبل نور الشمس كما تقدّم في آخر مباحث المبصرات فإذا قربت الشمس من الأفق في جانب الشرق ولم يبقَ من قوس انحطاطها إلا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح، والشفق مثله لكنه عكسه في أن أوّله كآخر الصبح وآخره كأوّله؛ هذا ما يليق بالكتاب وأما تصويرهما على ما ينبغي فليطلب من موضعٍ آخر، والحمرة التي توجد في أول الشفق وآخر الصبح إنما هي لتكاثف الأبخرة في الأفق، وزيادة سمكها بالنسبة إلى الباصرة لأنها أي تلك الزيادة في غلظ الأبخرة بقدر ربع دور الأرض كما يظهر بالتخيل الصادق، وتنقص تلك الزيادة في غيرها أي غير دائرة الأفق شيئاً فشيئاً حتى يكون تكاثف الأبخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة إلى سمت الرأس، وقد ذكر أنه اعتبرها أي كرة البخار المهندسون فوجدوها أي غلظها ستة عشر فرسخاً أو سبعة عشر.

المقصد التاسع

[١٤١٤] في الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها مستندة إلى الاتصالات الفلكية التي لا تتناهى فسال الماء بالطبع إلى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشفت عن الماء التلال والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر معاشاً للنبات والحيوان الذي لا يمكن أن يعيش إلا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الأرض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الأرض والماء أن يكون مغموراً فيه كسائر أجزائها، ولم يذكر له سبب إلا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات إذ كان لا يمكن تكوّنها وبقاؤها إلا بذلك الانكشاف والخروج من الماء إلى الهواء؛ وهذا الذي ذكروه رجوعٌ إلى القادر المختار وإسناد الفعل إلى مجرد مشيئته فإن اختصاص جزءٍ من البسيط الذي هو

toprağın bütün *parçalarına nispeti eşit iken onun bir parçasının değil de diğer parçasının hazırlanması, aklın* sebebini *bilme yoluna sahip olmadığı şeylerdendir. Durum böyle olunca* yani işin sonunda şeylerin Kâdir-i Muhtâr'a dayandırılması gerektiğine göre onların sırtlandıkları *bu yükleri atan, O'nda ferah bulma ve her şeyi O'nun kudret ve ihtiyarına dayandırmakta uzlaşan kimseler* kimi zaman dalalete götüren hayretten *kurtulanlardır.*

Onuncu Maksat: [Dağların Oluşumu]

[1415] *Dağların oluşumunun sebebi hakkında şöyle demişlerdir: Şiddetli sıcaklık, yapışkan toprağı taşa çevirir. Tecrübe bunun doğruluğunu göstermektedir. Bunun bir örneği, çömlekçilerin körüğünde görülebilir. Sonra yağmurlardan kaynaklanan sellerin bolca akışıyla ve gevşek parçaların kazıldığı kasırgaların çokça esmesiyle taş yavaş yavaş açığa çıkar.* Taşın etrafı yavaş yavaş kazılmaya devam eder ve *sonunda yüce bir dağ haline gelir.*

[1416] İmâm Râzî şöyle demiştir: En muhtemeli şudur ki Yer'in mamur bölgeleri eski zamanlarda denizlere gömülüydü. Ardından denizlerde çok miktarda yapışkan çamur oluştu ve yüzeye çıktıktan sonra taşlaştı. Sellerin ve rüzgarların aşındırmasıyla yükseltiler oluştu. Bundan dolayı mamur bölgelerde dağlar çoğaldı. Bu tahmini destekleyen şeylerden biri, pek çok taşı kırdığımızda içinde sedef ve balık gibi suda yaşayan canlıların fosillerini bulmamızdır. Yerin parçalarının hepsinin *feleklerin cirmlerine* -ki filozoflar, bu cirmlerin söz konusu parçaların hazırlayıcısı olduğunu iddia etmişlerdir- *nispeti* şüphenin karışmayacağı *kesin bir şekilde eşit olmasına rağmen* katı ve yumuşak parçalar arasında oluşan *komşuluk ve bitişmeden dolayı bir kısmının katı ve bir kısmının yumuşak olması,* tahsis edici *bir sebebi gerektirmektedir. Bu gerektirmede ise akıl durmakta ve* bu tahsisi *dıştan bir sebebe bağlamaktadır.* Bu dış sebep ise Fâil-i Muhtar'dır. *Ah! Niçin* açıklama zahmetinden kurtulup *işin başında bunu yapmıyoruz ki! Evet, bunun* yani dağların oluşumu ve bu oluşumun sebepleri gibi benzerlerinin *bize göre değil de* gerek din erbabı gerekse başkalarından *aracı varlıkları kabul edenlere göre yüce Allah'ın iradesiyle olması mümkündür.* Bize göre mümkün değildir, çünkü hepsi doğrudan Allah'a dayanır ve dolayısıyla da bizim düşüncemize göre gerçek bir aracı düşünülemez.

الأرض باستعداد دون جزءٍ آخر منه مع استواء نسبة المعدات إليها أي إلى أجزائه مما لا سبيل للعقل إليه في معرفة سببه، وإذا كان كذلك الشأن وهو أنه لا بد في الآخرة من الرجوع إلى استناد الأشياء إليه فمن طرح هذه المؤنات التي تكلّفوها ووفق للاسترواح إليه واستناد الجميع إلى قدرته واختياره فأولئك هم المفلحون عن الحيرة التي ربما تؤدي إلى الضلالة.

المقصد العاشر

[١٤١٥] قالوا في سبب تكوّن الجبال: إن الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجراً وتحققه التجربة وما يرى من نموذج أي نموذج له في كير الخزافين ثم تتواتر السيول الحادثة من الأمطار و تواتر الرياح العواصف تنحفر الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلاً قليلاً بتزايد الانحفار من جوانبه شيئاً فشيئاً حتى يصير جبلاً شامخاً.

[١٤١٦] قال الإمام الرازي: الأشبه أن هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورةً في البحار فحصل فيها طينٌ لزجٌ كثير فتحجّر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال؛ ومما يؤكد هذا الظن أنّا نجد في كثير من الأحجار إذا كسرناها أجزاء الحيوانات المائية كالأصداف والحيتان، ولا يخفى أن اختصاص بعض من أجزاء الأرض بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة أي نسبة تلك الأجزاء كلها إلى الفلكيات التي زعموا أنها المعدّات لها قطعاً أي جزماً لا تشوبه شبهة للمجاورة والملاصقة الحاصلة بين الأجزاء الصلبة والرخوة يستدعي سبباً مخصصاً، وعنده أي عند هذا الاستدعاء يقف العقل ويحيله أي يحيل ذلك الاختصاص على سببٍ من خارج هو الفاعل المختار فليت شعري لم لا نفعل ذلك أولاً حذفاً للمؤنة. نعم لا يبعد أن يكون ذلك أي تكون الجبال ونظائرها من أسباب تكوّنها بإرادة الله تعالى عند من يقول من المليين وغيرهم بالوسائط لا عندنا إذ الكل مستندٌ إليه ابتداءً فلا يتصور واسطة حقيقة على رأينا.

On Birinci Maksat: Dört Unsur Oluş ve Bozuluşu Kabul Eder

[1417] *Dört unsur, kendi sûretini çıkarır ve başka bir unsurun sûretini giyer.* Kendi sûretini çıkarması bozuluş, başka unsurun sûretini girmesi ise oluştur. *Böylece* dört unsurdan *her biri* kalan üç unsurdan biri olan *diğerine dönüşür.* Dolayısıyla dönüşümlerin sayısı on ikidir. Fakat *unsurların bir kısmı* diğer kısmına *herhangi bir aracı olmaksızın dönüşür. Bu,* dört nitelik arasında yer alan iki *niteliğinden birinde başka bir unsura ortak olan ve diğerinde ondan farklı olan her unsurdur. Buna göre toprak ve sudan herbiri diğerine herhangi bir aracı olmaksızın dönüşür. Çünkü bunlar* kurulukta farklılaşsalar bile *soğuklukta ortaktırlar. Bu,* iksir arayanlardan *hiyel erbabının, taşları akışkan sulara dönüştürmeleri gibidir.* Çünkü hiyel erbabı, sıcak suları alıp onlara katı taş bloklarını atarlar ve bu bloklar, akışkan sulara dönüşürler. *Bazı yerlerde su, katı taşa dönüşür. Buna örnek, Sihkuh pınarıdır.* Sihkuh, Meraga'ya yakın bir belde olup onun suyu, mermer taşına dönüşür. Buna benzer başka pınarlar da vardır.

[1418] *Aynı şekilde su ve hava* herhangi bir aracı olmaksızın birbirine dönüşür. *Çünkü bunlar* her ne kadar sıcaklıkta farklı olsalar da *yaşlıkta ortaktırlar. Nitekim su, ısıtmayla havaya dönüşür.* Güneşe serilmiş ıslak elbiselerdeki *kurumanın anlamı budur. Hava ise soğutmayla suya dönüşür. Buna örnek, gözenekleri bulunmayan ve buza temas etmeyecek şekilde ona yerleştirilmiş bir destinin dışında* oluşan *su tanecikleridir. Yine* aralarında *temas olmaksızın buz üzerine geçirilen tasın dışı da böyledir.* Kuşkusuz onun yüzünde su taneleri oluşur. *Bunun nedeni, suyun* sızarak *dışarıya çıkması değildir. Çünkü su, doğal olarak yükselemez. Ayrıca böyle olsaydı tasın içi dışından suya daya layıktı.* Yine yükselme yoluyla sızma, sıcak suya daha uygundur. *Aynı şekilde ateş ve havadan* herbiri diğerine herhangi bir aracı olmaksızın dönüşür. *Çünkü bunlar,* kurulukta farklılaşlar da *sıcaklıkta ortaktırlar. Nitekim hava demircilerin körüğünde* menfezleri kapatıp sürekli üflemeyle *ateşe dönüşür, sonra ateş söner ve havaya dönüşür.* İşte bunlar, niteliklerinin ikisinden birinde ortak olan iki unsur arasında herhangi bir aracı olmaksızın gerçekleşen altı dönüşümdür.

المقصد الحادي عشر؛ العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد

[١٤١٧] أي تخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد وتلبس صورة عنصرٍ آخر وهو معنى الكون فينقلب كلٌّ من الأربعة إلى الآخر الذي هو أحد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن بعضها ينقلب إلى بعض آخر بلا وسط وهو كل عنصر يشارك عنصراً آخر في كيفيةٍ واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الأربع ويخالفه في كيفيةٍ أخرى منهما فينقلب الأرض والماء كل منهما إلى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وإن اختلفا في اليبوسة وذلك كما يجعل بعض أهل الحيل من طلاب الإكسير الأحجار مياهاً سيّالة فإنهم يتخذون مياهاً حارة ويجعلون فيها أجساداً صلبةً حجرية حتى تصير مياهاً جارية، وينقلب في بعض المواضع حجراً صلباً كعين سيهكوه وهي قريبةٌ من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجراً مرمراً وعين غيره من المواضع.

[١٤١٨] وكذلك الماء والهواء ينقلب كلٌّ منهما إلى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الرطوبة وإن كانا متخالفين في الحرارة، كما يصير الماء هواءً بالتسخين وهو معنى النشف في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس، و كما يصير الهواء ماءً بالتبريد كما ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد فإنه يحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكبّ على الجمد مع عدم الملاقاة بينهما فإنه تركبه قطرات منه وليس ذلك لأن الماء ينتقل إليه بالرشح لأنه لا يصعد بالطبع؛ وإذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره وأيضاً الترشح على سبيل التصاعد أنسب بالماء الحار، وكذلك النار والهواء ينقلب كلٌّ منهما إلى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الحرارة وإن اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء ناراً في كير الحدادين بالإلحاح في النفخ مع سدّ المنافذ ثم تنطفئ النار فتصير هواءً فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين في كيفيةٍ واحدة من كيفيتهما.

[1419] Unsurların *bir kısmı da* diğerine *bir aracıyla dönüşür. Bu, iki unsurun iki nitelikte de farklılaştığı durumda olur. Mesela su ve ateş ile hava ve toprak böyledir. Buna göre su doğrudan ateşe dönüşmez.* Zira su ve ateş çok farklıdır. *Evet, bazen su önce havaya sonra da* havanın ateşe dönüşmesi sûretiyle *ateşe dönüşür.* Ateşin suya ve havanın toprağa dönüşmesini ve aksini *buna kıyasla.* Sen farkındasın ki yazarın söyledikleri, toprak ve ateşten herbirinin herhangi bir aracı olmaksızın diğerine dönüşmesini gerektirmektedir, çünkü bunlar kurulukta ortaktır. Oysa meşhur olan, bunun iki aracıyla gerçekleştiğidir. Dolayısıyla en uygunu şöyle demektir: Eğer iki unsur komşu iseler dönüşüm vasıtasızdır, aralarında üçüncü bir unsur varsa dönüşüm tek vasıtayladır, aralarına iki unsur girmişse iki vasıta olması gerekir.

[1420] *Bütün bunlar göstermektedir ki* dört *unsurun heyûlâsı* onlar arasında *ortak olup bütün* unsursal *sûretleri kabul eder. Onu* ateşlik, havalık, suluk ve topraklıktan ibaret olan *farklı sûretlere ve söz konusu zıt niteliklere hazırlayan şey, ona, feleğe nispetle ilişen yakınlık ve uzaklıktır. Feleğe daha yakın olanlar, daha sıcak ve latif olurken feleğe daha uzak olanlar, daha soğuk ve kesif olur. Bunun benzeri hakkında defalarca açıklama yapmıştık. Bu nedenle tekrarlamıyoruz.* Yani şöyle denilebilir: Ortak heyûlânın bir kısmının yakın ve bir kısmının uzak oluşu, dıştan bir sebebe ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Kâdir-i Muhtâr'a dönmek gerekir. Öte yandan biz, cisimlerin heyûlâ ve sûretten birleşik olduğunu ve unsurlar arasında dönüşümü kabul etmiyoruz. Onların zikrettiği bu dönüşüme delâlet eden örnekler ise pekçok ihtimale açıktır.

On İkinci Maksat: [Dört Unsur, Bileşiklerin Kendilerinden Oluştuğu Asıllardır]

[1421] *Onlar, dört unsurun, bileşiğin kendilerinden oluştuğu asıllar olduğunu bazen analiz, bazen de sentez yöntemiyle ispat ederler. Analiz yolu şudur: Biz, bileşiği, bir kaba veya imbiğin içine koyduğumuzda ondan su ve toprak parçaları ayrılır.* Bu durum, söz konusu iki unsurun onda karışık olarak var olduğunu ve sıcaklığın onları ayırdığını göstermektedir. *Kuşkusuz orada* yani o bileşikte *hava parçaları da vardır ve hava parçaları sayesinde* ondaki toprak ve su *parçaları, genleşmiştir. Aksi halde*

[١٤١٩] وبعضها ينقلب إلى بعضٍ آخر بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين معاً كالماء والنار والهواء والأرض فإنه لا ينقلب الماء ناراً ابتداءً لشدة تخالفهما. نعم قد ينقلب هواءً ثم ناراً بأن ينقلب ذلك الهواء إلى النار وعليه فَقِسْ انقلاب النار ماءً وانقلاب الهواء أرضاً وعكسه، وأنت خبيرٌ بأن ما ذكروه يقتضي أن تنقلب كل واحدةٍ من الأرض والنار إلى الأخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة، والمشهور أنه بواسطتين فالأولى أن يقال: إن كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط، وإن كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطةٍ واحدة، وإن توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين.

[١٤٢٠] وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر الأربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وإنما يعدها للصور المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية والأرضية، والكيفيات الأربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة إلى الفلك، وكل ما كان أقرب إليه كان أسخن وألطف، وكل ما كان أبعد كان أبرد وأكثف وقد تكلمنا على مثله مراراً فلا نعيده أي يمكن أن يقال: إن اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج إلى سببٍ من خارج فلا بد من الرجوع إلى المختار؛ على أنّا لا نسلم تركّب الأجسام من الهيولى والصورة ولا نسلم الانقلاب بين العناصر، وما ذكروه من الأمثلة الدالة عليه يتطرق إليها احتمالات كثيرة.

المقصد الثاني عشر

[١٤٢١] زعموا أن هذه العناصر الأربعة هي الأركان التي تتركّب منها المركّبات ويثبتونه بطريق التحليل تارةً والتركيب أخرى فالأول أنّا إذا جعلنا مركّباً في القرع والإنبيق انفصل عنه أجزاء مائية و أجزاء أرضية فدل ذلك على أن هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة، ولا شك أن ثمة أي في ذلك المركّب أجزاء هوائية بها تخلخل الأجزاء الأرضية والمائية التي فيه وإلا

o bileşik, *son derece dolgun ve sağlam olurdu ve* iki unsurun *parçalanmasıyla meydana gelen şeyin* bir kısmı diğerine eklendiğindeki *hacmi,* bileşiğin *bileşim esnasında sahip olduğu hacmi gibi olurdu.* Şu halde onda havanın var olduğu ortaya çıkmıştır. *Kuşkusuz* zikredilen ve bileşikte var olan asıllar, *doğa bakımından farklıdır ve herbiri kendi* doğal *mekânını ister. Bu ise* bileşikte *parçalanmayı* ve süreksizliği *gerektirir. Dolayısıyla* onda *birleştirici bir şey bulunmalı ve bu şey onu pişirip olgunlaştırmalı ve parçalanmayı engelleyen türsel bir sûret kabul edecek bir mizacın oluşmasını gerektirmelidir.* Pişirip olgunlaştıran *bu birleştirici ise* ateşle kâim olan şiddetli *sıcaklıktan başka bir şey değildir.* Dolayısıyla onda ateş bulunmalıdır.

[1422] *Biz şöyle deriz: Sıcaklık farklı şeyleri birleştirmez aksine parçalar ve benzer şeyleri birleştirir.* Nitekim bu, daha önce geçmişti. *Sonra bir parçada bulunan sıcaklık, diğer parçaya ancak komşulukla tesir edebilir.* İkisi arasındaki *komşuluk ise süreklidir. Bu* sürekli komşuluğun *bir sebebi bulunmalıdır. Bu sebebin,* bileşik varlığını sürdürdüğü durumda herhangi bir aracı olmaksızın *doğrudan birleşmenin sebebi ve ayrılmanın engeli olması niçin mümkün olmasın!* Bu takdirde ateş parçasına ve onun bileşiği koruyan türsel sûreti peşisıra getiren mizaca yol açan pişirici sıcaklığa ihtiyaç olmayacaktır. Öte yandan yaşın kuruyla karışması ona parçalanmaya karşı tutkunluk verir. Dolayısıyla başka bir birleştiriciye gerek yoktur. Bazen şöyle denir: Hava sıcaktır, dolayısıyla onun olgunlaştırıcı olması mümkündür. *Hava parçalarının* bileşikte *var olduğu kanıtlanmamıştır.* Çünkü birleşiğin parçalarının genleşmesi, onlar arasında boşluk bulunmasıyla olabilir. Analizden sonra kalan *o parçaların gerçekten su ve toprak olduğu bilinmemektedir.* Zira benzeşme gerçekte değil de duyulur sûrette olabilir.

[1423] *İkincisi* sentez yoludur. *Su ve toprağın bir araya gelmesinden bitkiler oluşur.* Bu açıktır. Bitkilerin parçaları arasında *genleşen hava ve pişirici sıcaklık bulunmalıdır. Çünkü bu ikisinden biri olmazsa veya gerektiği gibi bulunmazsa ekin fesada uğrar.* Nitekim biz, tohumu havanın ve Güneş sıcaklığının ulaşmadığı yahut yeterli miktarda bulunmadığı bir yere attığımızda o tohum bozulur ve yeşermez. Bu durum, bitkilerin dört unsurdan birleşik olduğunu göstermektedir. *Bitkilerden ise bir kısım hayvanlar meydana gelir. Çünkü bitkiler onların gıdasıdır. Bitki ve hayvanlardan ise insanlar meydana gelir.* Çünkü insan, meniden doğar; meni

لكان ذلك المركّب في غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق من العنصرين حجمه إذا ضمّ بعضه إلى بعض كالذي كان للمركّب عند التركيب فيثبت وجود الهواء فيه، ولا شك أنها أي الأركان المذكورة الموجودة في المركّب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه الطبيعي وذلك يوجب التفرق في المركّب وعدم بقائه فلا بد فيه من جامعٍ يفيده طبخاً ونضجاً يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق، وما هو أي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج إلا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه.

[١٤٢٢] قلنا: الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما مرّ، ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر في الجزء الآخر إلا بمجاورة وله أي وللجوار بينهما دوام وذلك الجوار الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سبباً للاجتماع في حال بقاء المركّب ومانعاً من التفرق ابتداءً أي بلا توسط شيء فلا يحتاج حينئذٍ إلى الجزء الناري وحرارته الطابخة المؤدية إلى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب؛ على أن اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكاً عن التفرق فلا حاجة إلى جامعٍ آخر، وقد يقال: الهواء حار فجاز أن يكون منضجاً ووجود الأجزاء الهوائية في المركّب مما لم يتحقق إذ يجوز أن يكون تخلخل أجزاء المركّب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الأجزاء الباقية بعد التحليل ماءً أو تراباً بالحقيقة غير معلوم لجواز أن يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة.

[١٤٢٣] والثاني وهو طريق التركيب أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض والنبات وذلك ظاهر ولا بد في النبات من هواء يتخلل بين أجزائه و من حرارةٍ طابخة إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع كما إذا ألقينا البذر في موضعٍ لا يصل إليه الهواء وحرّ الشمس أو لا يكونان على ما ينبغي فإنه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على أن النبات مركّبٌ من الأربعة، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ومنهما يحصل الإنسان لأنه متولدٌ من المني المتكون من

kandan oluşur; kan ise bitki veya hayvandan ibaret olan gıdadan oluşur. Aynı şekilde bitki ve hayvandan, yırtıcılar gibi bu ikisiyle beslenen *bir kısım hayvanlar oluşur. Şu halde hepsi* yani madenlere varıncaya kadar bileşiklerin tamamı bitkiler hükmünde olup *sonuçta* dört *unsurdan oluşmaya varırlar.*

[1424] *Sen biliyorsun ki* onların, bitkilerin dört unsurdan oluştuğuna getirdiği *bu delil, deverânla istidlâldir. Bu istidlâl ise nedensellik ifade etmez* ki unsurların bir araya gelmesinin, bitkinin onlardan oluşmasının sebebi olduğu bilinsin. Bitkinin oluşumunun unsurlardan değil de unsurlar bir araya geldiğinde Allah'ın o durumda *âdeti devam ettirerek* bitkiyi yoktan yaratmasıyla *olması niçin mümkün olmasın!*

On Üçüncü Maksat: Unsurlar Yedi Tabakadır

[1425] *Unsurların en üst tabakası, saf ateş tabakasıdır. Bu tabakanın dışbükeyi, Ay feleğinin içbükeyine temas eder.* Onun zikredilen üst tabakasının *altı ise saf* ateş *ile* sıcak *hava* parçalarından *karışmış ateş* tabakasıdır. Bu tabakada yükselen duman tabakası kaybolur ve orada kuyruklu yıldızlar, meteorlar vb. oluşur. *Sonra zemheri tabakası gelir. Bu tabaka,* toprak ve suyla komşu olması nedeniyle soğumuş *saf havadan ibarettir.* Işın yansımasının tesiri bu tabakaya ulaşmamıştır. Meşhur olan görüş, bu tabakanın bulut, gök gürültüsü, şimşek ve yıldırımların kaynağı olduğudur. Dolayısıyla saf hava olamaz. *Sonra buhar tabakası gelir. Bu tabaka, suyla karışık havadan oluşur. Sonra toprak tabakası gelir. Bu tabaka, toprak ve hava unsurlarını barındırır. Sonra çamur tabakası gelir. Bu, suyla birlikte topraktan oluşur. Sonra* merkeze yakın olan *saf toprak tabakası gelir.* Yazar suyu başlı başına bir tabaka olarak saymamıştır. Çünkü su toprakla birlikte tek bir küre gibidir. Unsurların tabakaları hakkında farklı görüşler vardır ki bu görüşleri ayrıntılı olarak saymanın bir faydası yoktur.

Dördüncü Kısım: Mizaç Sahibi Bileşikler

[1426] *Mizaç sahibi bileşikler,* bileşikler içinde *çoğunluğu oluşturur.* Çünkü mizaçsız bileşikler, mizaçlılara nispetle daha azdır. Çoğunluğu oluşturan *bu grup, ikiye ayrılır. Birincisi* bitkisel ya da hayvânî bir *nefis sahibi olanlar, ikincisi ise nefsi bulunmayanlardır.* Nefsi olmayanlar, madenlerdir. *Bu kısımda üç fasıl vardır.*

الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات أو حيوان، و كذا يحصل منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما كالجوارح فالكل أي جميع المركّبات حتى المعادن فإنها في حكم النبات آيل أي راجع إلى حصولها من العناصر الأربعة.

[١٤٢٤] وأنت تعلم أن ذلك الذي استدلّوا به على أن تكوّن النبات من اجتماع هذه الأربعة استدلالٌ بالدوران وأنه لا يفيد العلية حتى يعلم أن اجتماعها سببٌ لتكونه منها فلم لا يجوز أن يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل بخلق الله إياه من العدم في تلك الحال بإجراء العادة.

المقصد الثالث عشر؛ طبقات العناصر سبع

[١٤٢٥] أعلاها الطبقة النارية الصرفة ومحدبها مماسٌّ لمقعر فلك القمر وتحته أي تحت الأعلى المذكور طبقةٌ ناريةٌ مخلوطة من النار الصرفة و الأجزاء الهوائية الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الأدخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الأذناب والنيازك وما يشبهها، ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي يرد بمجاورة الأرض والماء ولم يصل إليه أثر انعكاس الأشعة، والمشهور أن هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواءً صرفاً، ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية، ثم الطبقة الترابية وهي ما فيه أرضية وهوائية، ثم الطبقة الطينية وهي أرضية مع مائية، ثم الطبقة الأرضية الصرفة التي هي قريبة من المركز، ولم يعد الماء طبقة على حدة لأنه مع الأرض كرة واحدة، وفي طبقات العناصر أقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها.

القسم الرابع في المركّبات التي لها مزاج

[١٤٢٦] وهي الأكثر من المركّبات لأن ما لا مزاج له منها قليلٌ بالقياس إلى ما له مزاج، وهو أي هذا الأكثر ينقسم إلى ما له نفس إما نباتية أو حيوانية وإلى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلاثة فصول؛

Birinci Fasıl: Mizaç

Bu fasılda iki maksat vardır.

Birinci [Maksat: Cisimsel Sûretin Etkisi]

[1427] *Filozoflar şöyle demiştir: Cisimsel sûret* yani cisme yerleşmiş olup eserlerin ilkesi olan ve türsel sûret olarak adlandırılan sûret, *öncelikle kendi* yerleştiği *maddesinde, sonra da kendisine komşu olan şeyin maddesinde etkide bulunur.* Buna göre ateş sûreti kendi maddesini, sonra da kendisine komşu olan şeyin maddesini ısıtır. Diğer niteliklerde ve kalan unsurlarda da durum böyledir. *Dolayısıyla komşuluk,* cisimler arasındaki *etkileşim için şarttır.* Nitekim ateş ancak kendisine nispetle özel bir konumu ve belirli bir yakınlığı olan şeyi ısıtır. Herhangi bir temas olmaksızın komşuluk meydana geldiğinde iki cisim arasında etkileşim mümkün demektir. Salt komşulukla meydana gelen *bu* etkileşimden *daha da mükemmeli,* komşuluğun zirvesi olan *temasla gerçekleşen* etkileşimdir. *Temas ise ancak yüzeyle olur.* Kuşkusuz *yüzeyler ne kadar çok olursa* o yüzeylerle gerçekleşen *temas da daha tam olur.* Yüzeylerin *bu* çokluğu *ise ancak parçaların küçüklüğü bakımındandır.*

[1428] Bizim sana anlattıklarımızı kavradınsa şöyle deriz: Sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan ibaret olan *farklı nitelikteki unsurların parçaları son derece küçük olduğu ve parçaları arasında* mükemmel *bir temas gerçekleşecek şekilde* tam olarak *karıştığında* onlardan *her birinin sûreti, diğerinin maddesine etkide bulunur. Böylece onun,* diğerinin niteliğine zıt olan *niteliğinin keskinliği kırılır. Öyle ki* soğuk unsur, sûretinin etkisiyle *sıcak* unsurun *sıcaklığını eksiltir. Dolayısıyla* şiddetli sıcaklıktan ibaret olan *o nitelik,* sıcak unsurdan *zâil olur ve onda daha az sıcak olan bir nitelik meydana gelir.* Meydana gelen bu nitelik hatta onun mahalli, *söz konusu sıcak unsura nispetle soğuk olurken soğuğa nispetle sıcak olur. Çünkü ikisi* yani sırf sıcak ile sırf soğuk *arasında bir niteliktir.* Dolayısıyla ikisinden birine kıyaslandığında diğerinden sayılır.

الفصل الأول في المزاج

وفيه مقاصد أي مقصدان؛

الأول

[١٤٢٧] قالوا: الصورة الجسمية أي الصورة الحالّة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية تفعل أولاً في مادتها التي حلّت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرطٌ للتفاعل الواقع بين الأجسام؛ ألا يرى أن النار لا تسخن إلا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة إليها فإذا حصلت المجاورة بلا مماسة أمكن التفاعل بين الجسمين وأبلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان أي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة، والمماسة إنما تكون بالسطوح و لا شك في أنه كلما كان السطوح أكثر كانت المماسة بها أتمّ وذلك أي تكثر السطوح إنما هو بحسب تصغر الأجزاء.

[١٤٢٨] و إذا تحققت ما صورناه لك فنقول: العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة إذا تصغرت أجزاؤها جداً واختلطت اختلاطاً تاماً حتى حصل التماس الكامل بين أجزائها فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت منه سورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى نقص العنصر البارد بفعل صورته من حرّ العنصر الحار فتزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية حرّ أقل تستبرد هذه الكيفية الحاصلة بل محلها بالنسبة إلى الحار وتستسحرّ بالنسبة إلى البارد فإنها كيفية متوسطة بينهما أي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فإذا قيست إلى إحداهما عدّت من الأخرى.

[1429] *Aynı şekilde* sıcak unsur sûretinin etkisiyle *soğuk unsurun soğukluğunu eksiltir. Böylece onda anlattığımız şekilde* önce bulunduğundan *daha az bir soğukluk oluşur. Tesir* iki taraftan da *artıp* sıcak ve soğuk unsurun *bütün parçalarında son derece sıcaklık ile son derece soğukluk arasındaki* bilfiil değil de *bilkuvve sonsuz derecelerden tek bir derecede bulunan orta seviyede ve benzeşen bir nitelik meydana gelir. Ayrıca zikredilen parçalar arasında nefsü'l-emirde benzeşme meydana gelir.* Şöyle ki soğuk unsurun parçaları, sıcak unsurun parçalarıyla gerçekte herhangi farklılık olmaksızın nitelikte uyuşur. Bu takdirde benzeşme, sadece duyunun idraki bakımından olmaz. Nitekim yazar şu sözüyle buna işare etmiştir: *Yoksa* karışım/halît taraftarlarının söylediği gibi *o ikisinden herbiri,* niteliği bakımından *kendi saflığını koruyor da duyu, komşuluktan dolayı orta seviyede bir nitelik algılıyor değildir.* Islak ve kuru parçaların durumunu da buna kıyasla! Bütün unsurlar, dört nitelik arasında orta seviyede bulunan tek bir nitelikte karar kıldığında *işte bu benzeşen niteliğe mizaç denir.* Sözü edilen niteliğe ulaştıran *bu toplanmadan öncekine imtizaç* ve ihtilat *denir* mizaç denmez. Antılanlara göre *mizacın tanımı şudur: O, her birinin sûreti, diğerinin niteliğinin keskinliğini kıracak şekilde* temas eden *küçük parçalara sahip unsurların etkileşiminden meydana gelmiş bir benzeşen niteliktir.*

[1430] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Şüphe yok ki bir şey kendisine benzemekle nitelenmez. Bizim mizaçsal niteliğin benzeştiğini söylememizin nedeni, bileşiğin parçalarından herbirinin, hakikatiyle diğerinden ayrışmış olması ve dolayısıyla biriyle kâim olan niteliğin diğeriyle kâim olan nitelikten başka olmasıdır. Fakat o parçalarla kâim nitelikler türce eşittir. İşte benzeşmelerinin anlamı budur."

[1431] Yine Râzî şöyle demiştir: "Keskinliği kıran şey, söz konusu nitelik değildir, çünkü iki zıt niteliğin kırılması ya beraberce olur ya da peş peşe olur. Şayet iki kırılma birlikte gerçekleşmişse, illet ma'lûlle birlikte meydana gelmek zorunda olduğundan kırma işlevi gören iki niteliğin de kırılan niteliklerin kırılması gerçekleştiği esnada saf halleriyle mevcut olması gerekir. Oysa bu, imkânsızdır. Eğer birinin kırılması

[١٤٢٩] وكذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورته من برد العنصر البارد فيحصل له برد أقلّ مما كان كما قرّرنا فإذا اشتد التأثير من الجانبين حتى حصل في جميع الأجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل أعني الدرجات التي هي بين غاية الحر وغاية البرد أي هي واقعة بين هاتين الغايتين وحصل التشابه بينها أي بين الأجزاء المذكورة في نفس الأمر بأن تكون أجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لأجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه حينئذٍ بحسب إدراك الحس فقط كما أشار إليه بقوله: لا إنها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة، وإن كان كل واحدٍ منها باقياً على صرافته في كيفيته كما يقول به أصحاب الخليط، وقِسْ على ذلك حال الأجزاء الرطبة واليابسة فإذا استقرّ الكل على كيفيةٍ واحدة متوسطة توسطاً ما بين الكيفيات الأربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجاً وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي إلى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجاً واختلاطاً لا مزاجاً فحدّ المزاج بناءً على ما تقرر بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء المتماسة بحيث تكسر صورة كل منها صورة كيفية الآخر.

[١٤٣٠] قال الإمام الرازي: لا شبهة في أن الشيء لا يوصف بكونه مشابهاً لنفسه، وإنما قلنا للكيفية المزاجية: إنها متشابهة لأن كل جزءٍ من أجزاء المركّب ممتازٌ بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر إلا أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها.

[١٤٣١] وقال أيضاً: الكاسر ليس هو الكيفية لأن انكسار الكيفيتين المتضادتين إما معاً أو على التعاقب فإن حصل الانكساران معاً والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم أن تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال، وإن كان انكسار إحداهما

diğerinin kırılmasından önce ise kırılan ve yenik duruma düşen şeyin, kıran ve baskın duruma geçmesi gerekir. Oysa bu da yanlıştır. Şu halde kıran şey, niteliklerin ilkeleri olan sûrettir. Kırılana gelince bu da nitelik değildir. Çünkü zât bakımından bir olan niteliğe hem artma hem de azalma ilişmez, aksine artma ve azalma, o niteliğin mahalline ilişir. Şu halde kırılma, saf niteliklerin o basîtlerden gitmesinden ibarettir."

[1432] *Onların söyledikleri* dört *bakımdan sorunludur. Birincisi: Biz* cisimler arasındaki *etkileşimin ancak temasla olduğunu kabul etmiyoruz* aksine etkileşim, kimi zaman temassız da olabilir. *Nitekim Güneş, karşısındaki* Yer'i ısıtma ve ışıtma yoluyla *etkiler ve* ikisi arasında *hiçbir temas yoktur.* Oysa Güneş kendisine yakın olup onunla Yer arasında bulunan cisimlere ısıtma ve ışıtma yoluyla tesir etmemektedir. *Görülen şey, kesinlikle gören güçte değildir.* Bununla birlikte görülen şey, gözü etkilemekte ama ikisi arasında bulunan şeyleri etkilememektedir. O halde nasıl olur da cisimler arasındaki etki ve edilginin ancak buluşma ve temasla gerçekleştiği kesinlenebilir.

[1433] *Şöyle denilemez:* "*İddia edilen şey,* komşuluk ve temas olmaksızın *etkileşimin bulunmadığıdır. Oysa sizin zikrettiğiniz nakz formunda* etkileşim yoktur. Çünkü *etki* sadece *tek yöndendir.* Zira Güneş her ne kadar Yer'e sıcaklık ve ışık verse de Yer, Güneş'te kesinlikle hiçbir etki oluşturmaz. Aynı şekilde görülen nesnenin gözdeki tesiri de böyledir. Göz kesinlikle görülen şeyi etkilemez." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Bizim söylediklerimizde *kastedilen şudur: Herhangi bir buluşma olmaksızın etkileşimin gerçekleşmesine aklen hiçbir engel yoktur. Nitekim etkileşimin tek yönden gerçekleştiğini görüyoruz. Bizim söylediğimiz, bu kadarını ifade etmektedir ve bu da bize yeter.*

[1434] *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle denilmektedir: Doğrusu burada delillendirmeyi bırakıp gözleme dayanmak ve şöyle demektir: İmtizaç eden şeyin parçaları hakkında konuşulmaktadır. Bu parçalar ise hiç kuşkusuz buluşmuş durumdadır. Ayrıca onların ancak buluşma ve temas yoluyla birbirini etkilediği ve birbirinden etkilendiği gözlenmektedir. Dolayısıyla "niçin aklen bir unsurun diğerini herhangi bir buluşma ve temas olmaksızın etkilemesi mümkün olmasın" denilemez. Çünkü söz konumuz olan şeyde buna ihtiyaç yok. Aksine doğrusu, iki unsur arasında herhangi bir buluşma olmaksızın etkinin nadir de olsa ihtimal dahilinde bulunduğudur.

متقدماً على انكسار الأخرى لزم أن يعود المكسور المغلوب كاسراً غالباً، وهو أيضاً باطل فوجب أن يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادئ الكيفيات، وأما المنكسر فليس أيضاً الكيفية لأن الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط.

[١٤٣٢] **والإشكال عليه** أي على ما قالوه **من وجوه** أربعة؛ **الأول؛ لا نسلم أن التفاعل** بين الأجسام **لا يكون إلا بالتماس** بل قد يكون بلا تماس **كما تؤثر الشمس فيما يقابلها** من الأرض بالتسخين والإضاءة **ولا تماس** بينهما مع أنها لا تؤثر بذلك في الأجسام القريبة منها المتوسطة بينهما، **والمبصر ليس في الباصرة قطعاً** مع أنه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بأن الفعل والانفعال بين الأجسام لا يوجدان إلا بالتلاقي والتماس.

[١٤٣٣] **لا يقال: المدعي نفي التفاعل** بلا تجاور وتماس **وفيما ذكرتم من صورة النقض** لا تفاعل إذ **الفعل من جانبٍ واحد** فقط لأن الشمس وإن أفادت الأرض سخونةً وضوءاً لكنها لم تؤثر في الشمس شيئاً أصلاً، وكذا المرئي أثّر في العين ولم تؤثر هي فيه قطعاً **لأنّا نقول: الغرض** مما ذكرناه **أنه لا مانع في العقل من تفاعلٍ من غير ملاقاة كما نراه من جانبٍ واحد، وأنه** أي ما ذكرناه **يفيد هذا القدر وهو يكفينا.**

[١٤٣٤] وفي المباحث المشرقية الصواب أن يترك ههنا الاحتجاج ويعوّل على المشاهدة فيقال: الكلام إنما وقع في أجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية، ويشاهد أيضاً أن بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه إلا بالتلاقي والتماس فلا يتجه أن يقال: لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة فإن ذلك غير محتاج إليه فيما نحن بصدده بل الحق إن التأثير بينهما بلا تلاقٍ محتمل وإن كان نادراً.

[1435] *İkincisi: Niçin orada niteliklerden başka sûretler olduğunu ve bu sûretlerin fâil olduğunu söylediniz? Cisimlerin cinsteş* yani hakikat bakımından benzer *olması ve aralarındaki farklılığın,* onları kâim kılan *sûretlerle değil de* hakikatleri dışında kalan *arazlarla olması niçin mümkün olmasın?* Bu durumda onların söz konusu zıt niteliklerden başka sûretleri olmaz ve fâil olan şey, cisimlerin bizzat kendileri olup kendilerinden başka bir durum olmaz.

[1436] *Eğer şöyle dersen:* "*Sıcaklık ve soğukluk gibi nitelikler, güçlenir ve zayıflar. Oysa sûretler böyle değildir. Zira şeyin su ve ateş olması, bu* güçlenme ve zayıflamayı *kabul etmez.* Dolayısıyla cisimlerin niteliklerinin onların sûretleri olması mümkün değildir." *Biz şöyle deriz: Sıcaklık ve soğukluğun dereceleri tür bakımından farklıdır. Dolayısıyla orada* söz konusu mertebelerden *belirli bir mertebe vardır ki bu mertebe ateşliktir, bu mertebenin altında* birinciden başka belirli bir mertebe daha vardır ki bu mertebe de *havalıktır demek niçin mümkün olmasın!*

[1437] *Üçüncüsü* şöyle denilmesidir: Niteliğin fâil yapılmasının ortaya çıkardığı mahzur, fiilin sûretlere nispeti durumunda da ortaya çıkmaktadır. Çünkü *sûret, ancak* kendisiyle kâim olan *nitelik vasıtasıyla etkide bulunur* yani kendi maddesinden başka bir niteliği kırar. Kuşkusuz ateşlik sûreti bizzat kendisiyle değil sıcaklığı vasıtasıyla soğukluğu kırmaktadır. *Dolayısıyla nitelik, tesirde şarttır. Bu ise kıran niteliğin, sonradan ortaya çıkan kırılmış nitelikle bir arada bulunmasını gerektirir.* Zira iki kırılma, peş peşe olamaz. Aksi halde yenik durumdaki, baskın duruma geçer. Nitekim bu yukarıda zikredilmişti. Aksine iki kırılma birlikte olurlar. Şart ise şartlanan şeyle birlikte olmak zorundadır. Dolayısıyla iki saf nitelik, iki kırılmayla birlikte var olurlar. Bu da saflığın varlığının kırılmayla birlikte olmasını gerektirir. *Halbuki bu, imkânsızdır.* "Kırılan maddedir, nitelik değildir, dolayısıyla herhangi bir mahzur yok" denilemez. Çünkü biz, maddenin kırılması zâtında değil, niteliğindedir diyoruz.

[1438] *Dördüncüsü: Sıcak su, soğuk suyla karıştığında* sıcak su, *soğuk suyun soğukluğunu kırar. "Suyun sıcaklığı gerektiren* ve soğukluğu kıran *bir sûreti vardır" denmesi imkânsızdır.* Aksine iki suyun tek bir sûreti vardır. *Böylece bilinmektedir ki* soğukluğun kırılmasının *fâili, niteliktir* sûret değildir.

[١٤٣٥] الوجه **الثاني؛ لم قلتم: إن ثمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز أن تكون الأجسام متجانسة** أي متماثلة في الحقيقة **و** يكون **الاختلاف** بينها **بالأعراض** الخارجة عن حقيقتها **دون الصور** المقوّمة لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لا أمراً مغايراً لها.

[١٤٣٦] **فإن قلت: الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فإن كون الشيء ماءً أو ناراً لا يقبل ذلك** أي الاشتداد والضعف فلا يجوز أن تكون كيفيات الأجسام صورها. **قلنا: مراتب الحرارة والبرودة متخالفةٌ بالنوع فلم لا يجوز أن يقال: ثمة مرتبة معينة** من تلك المراتب **هي النارية وما دون ذلك** أي مرتبة أخرى معينة دون الأولى **هوائية**.

[١٤٣٧] الوجه **الثالث** أن يقال: المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازمٌ أيضاً من نسبة الفعل إلى الصور إذ **الصورة إنما تفعل** أي تكسر كيفية غير مادتها **بواسطة الكيفية** القائمة بها فإن الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها **فتكون الكيفية شرطاً في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة** وذلك لأن الانكسارين لا يجوز أن يكونا متعاقبين وإلا انقلب المغلوب غالباً كما مرّ بل يكونان معاً، والشرط يجب أن يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار **وأنه محال**. لا يقال: المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور؛ لأنّا نقول: انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها.

[١٤٣٨] الوجه **الرابع؛ الماء الحار إذا خلط بالماء البارد كسر** الحار **من برده ومن المحال أن يقال: للماء صورةٌ توجب الحرارة** وتكسر البرودة بل ليس للماءين إلا صورة واحدة **فعلم أن الفاعل** لكسر البرودة **هي الكيفية** دون الصورة.

[1439] *Eğer şöyle denirse:* “*Biz sûrete mecazen fâil diyoruz* hakiki olarak fâil demiyoruz. Çünkü sûret, kırılmış niteliği var etmemektedir. Sûretten meydana gelen *bu* şey, komşu maddeyi, kırılmış niteliği kabul etmeye *hazırlamaktan ibarettir. Orta seviyedeki* kırılmış *niteliğe gelince* bu, *bir feyiz verenden -ki bu,* filozofların faal akıl olarak adlandırdığı *feyiz veren ilkedir-* bileşiğe *taşar. Hazırlayıcı ise* hazırlaması aracılığıyla fâilden çıkan *esere aykırı olabilir. Buna örnek, hareket ve* mesafenin *ucunda bulunmadır.* Buna göre hareket, o bulunmayı hazırlar. Bununla birlikte hareket ve bulunmanın bir araya gelmesi imkânsızdır. Bu takdirde şöyle deriz: Suluk sûreti, her ne kadar bizzat gerektirmese de, araz olan sıcaklık aracılığıyla, soğuk suyun maddesini sıcaklığı kabule hazırlar. Kuşkusuz bu, hazırlayıcının esere aykırı olmasından daha muhtemeldir. Hatta bizzat niteliklerin, kendi zıtlarının maddelerini hazırladığı kabul edilirse bu, herhangi bir imkânsızlığı gerektirmez. Çünkü hazırlayan bazen eserle birlikte bulunmayabilir.” *Biz şöyle deriz:* Bu takdirde *tartışma, ilkenin ya fâil-i muhtâr ya da mûcib bizzat olduğuna varmaktadır.* İlke fâil-i mhtâr olunca hazırlamaya ihtiyaç yoktur. Mûcib bizzat olması halinde ise onun tesiri hazırlamaya dayanacaktır. *Biz ileride ilkenin fâil-i muhtâr olduğunun delillerini zikredeceğiz* ve böylece sûret ve keyfiyetin, mizâcın ilkeden sudûrunu hazırladığı görüşü çürüyecektir.

Uyarı: Mizâç Hakkında Yukarıda Anlatılana Muhalif Görüşler

[1440] *Birincisi: Mizaç bir sûreti çıkarır ve ara bir sûret giyer.* Yani unsurlar imtizaç edip birbiriyle etkileştiklerinde bu durum, unsurların sûretlerini çıkarmasına sebep olur. Dolayısıyla hiçbirinin kendisine mahsus sûreti devam etmez ve hepsi tek bir sûret giyer. Bu sûret, tek bir maddeye yerleşmiştir ve basîtlere ait zıt sûretler arasında ara bir sûrettir. *Dahası bileşiğe ait türsel sûreti giyer.* Yani giyilen sûret, ara bir sûret değildir, aksine başka bir türsel sûrettir.

[1441] Bu iki görüşten birini benimseyen kişi, görünüşte, daha önce söylenen anlamıyla mizaç hakkında çoğunluğun görüşüyle uyumludur. Fakat o, basîtlerin sûretlerinin, mizaç sahibi bileşiklerde devam ettiği hususunda çoğunluktan ayrılmaktadır.

[١٤٣٩] **فإن قيل: نحن نطلق عليها** أي على الصورة **الفاعل مجازاً** لا حقيقةً فإنها ليست موجدةً للكيفية المنكسرة **وإنما ذلك** أي الحاصل من الصورة **إعدادٌ** لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة **و** أما **الكيفية** المنكسرة **المتوسطة** فإنها **تفيض** على المركّب **عن مفيض هو المبدأ الفيّاض** المسمى عندهم بالعقل الفعال **والمعدّ قد ينافي الأثر** الصادر من الفاعل بتوسط أعداده **كالحركة والحصول في الطرف** من المسافة فإن الحركة معدّةٌ لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وحينئذٍ نقول: الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعدّ مادة الماء البارد لقبول الحرارة وإن لم تكن تقتضيها بالذات فإن هذا أهون من المنافاة بل إن جعل الكيفيات أنفسها معدّة لمواد ما يضادها لم يلزم منه محال مما ذكر إذ المعدّ قد لا يجامع الأثر. **قلنا: فالنزاع** على هذا التقدير **عائدٌ إلى أن المبدأ فاعلٌ مختار** فلا حاجة إلى إعداد **أو موجب بالذات** فيتوقف تأثيره على الإعداد **وسنقيم الدلالة على أنه فاعلٌ مختار** فيبطل القول بأن الصورة أو الكيفية معدّةٌ لصدور المزاج عن المبدأ.

تنبيه على مذاهب في المزاج مخالفة لما مرّ:

[١٤٤٠] **الأول أنه يخلع صورة ويلبس صورةً متوسطة** يعني أن العناصر إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض أدّى ذلك بها إلى أن يخلع صورها فلا يبقى لشيءٍ منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذٍ صورةً واحدة هي حالةٌ في مادةٍ واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصورة المتضادة التي للبسائط **بل يلبس صورةً نوعية للمركّب** أي ليست الصورة الملبوسة صورةً متوسطة بل هي صورةٌ أخرى نوعية.

[١٤٤١] فالقائل بأحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقاً لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركّبات ذوات الأمزجة.

[1442] Bu kimseye şu eleştiri yönelir: Onun söylediği, mizaç değildir, bir bozuluş ve oluştan ibarettir. Çünkü mizaç ancak imtizaç edenlerin varlıklarını olduğu gibi sürdürdüklerinde olur. Ayrıca *daha önce anlattığımız kap ve imbik hikayeleri* de *bu görüşü çürütür. Çünkü bileşikte görünen parçaların farklılığı, o parçalardaki istidat farklılığını göstermektedir.* Yani biz o ikisine söz gelişi bir et parçası gibi bileşiği koyduğumuzda bu et parçası, iki kısma ayrışır. Birincisi damlayıcı olan susal bir cisim, ikincisi ise damlayıcı olmayan topraksal bir kireçtir. Bu durum göstermektedir ki bileşikteki parçalar, damlatma istidadı bakımından farklıdır. Çünkü onlar, bu istidatta ortak olsalardı hepsi de damlar veya hiçbiri damlamazdı. *İstidat farklılığı ise mahiyet farklılığını gösterir.* Çünkü kabiliyet, mahiyetin gereklerindendir. Gereklerin farklılığı da gerektirenlerin farklılığını gösterir. Biz "basîtler, sıcaklığın tesiriyle oluştu, yoksa bileşikte var değillerdi" denilmesinden kaçınmak için "o hikaye, basîtlerin bileşiklerde var olduğuna delâlet eder aksi halde onlara çözünmezdi" demedik.

[1443] *Eğer şöyle denirse:* "Basîtlerin cevheri bileşikte devam ettiğine göre bileşikte ateşlik var demektir. Fakat onun sıcaklığı zayıflamıştır. Bileşiğe ait türsel sûret -mesela etlik- bileşiğin bütün parçalarında meydana gelmiş durumdadır. Dolayısıyla bileşikteyken kendisine zayıflığın iliştiği ateşlik, et haline gelmiştir. Bu mümkün olduğuna göre diğer unsurlardan ayrı olan *saf ateşlikte* de *ara niteliğin* yani zayıf sıcaklığın *meydana gelmesi ve onun da et halini alması mümkün olsun.* Bu takdirde bileşiklere ait türsel sûretlerin oluşumunda bileşim ve mizaca ihtiyaç kalmaz." *Biz şöyle deriz: Mizaç* yani bileşim, *bileşikte şarttır.* Kastedilen şudur: Sadece zayıf sıcaklığa dönüşme, o türsel sûretin meydana gelmesinde yeterli değildir, dönüşümle birlikte bileşim de bulunmalıdır. Fakat bu eleştiri sizin için de geçerlidir. Çünkü basîtlerin sûretlerini çıkarıp başka sûretler giymesi ancak nitelikleri belirli bir sınırda durduklarında olur. Dolayısıyla basîtlerinin her birinin kendi başınayken niteliği o sınıra vardığında durabilir. Böylece sûreti bozulur ve onda mizaçsal sûret oluşur. Sizin de söylediğimiz bileşim şartından başka kaçışınız yoktur.

[١٤٤٢] ويردّ عليه أن ما ذكره فسادٌ ما وكون لا مزاج لأنه إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها، **ويبطله** أيضاً **ما حكيناه من حكايات القرع والإنبيق لأن اختلافها ما يظهر فيه** أي في المركّب **من الأجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها** أي في تلك الأجزاء؛ يعني أنّا إذا وضعنا فيهما المركّب كقطعة لحم مثلاً يميز إلى جسمٍ مائي متقاطر وإلى كلسٍ أرضي لا يتقاطر فدل ذلك على أن الأجزاء التي في المركّب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه إذ لو كانت متفقةً فيه لكان الكل قاطراً أو غير قاطر، **وهو** أي اختلاف الاستعداد **دليل اختلاف الماهية** لأن القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات؛ وإنما لم نقل: إن تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركّبات وإلا لم تنحل إليها احترازاً عن أن يقال: إنها تكونت بتأثير الحرارة لا أنها كانت فيه.

[١٤٤٣] **فإن قيل**: إذا كان جوهر البسائط باقياً في المركّب كانت النارية موجودةً فيه لكنها مفترة في حرارتها، والصورة النوعية للمركّب كاللحمية مثلاً حاصلة في جميع أجزائه فتكون النارية التي عرض لها فتورٌ في المركّب قد صارت لحماً، وإذا جاز ذلك **فليجز في النار الصرفة** المنفردة عن أخواتها **أن نحدث لها الكيفية المتوسطة** أي الحرارة المفترة **فتصير لحماً** فلا يكون إلى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركّبات. **قلنا: المزاج** أي التركيب **شرطٌ فيه** أي ليس مجرد الاستحالة إلى الحرارة المفترة كافياً في حصول تلك الصورة النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب؛ على أن هذه الشبهة واردةٌ عليكم أيضاً لأن خلع البسائط صورها ولبسها صوراً أخرى إنما يكون عند انتهاء كيفياتها إلى حدٍّ معين فمن الجائز أن تنتهي كيفية كل واحدةٍ منها حال انفرادها إلى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية، ولا مفرّ لكم أيضاً سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب.

[1444] *İkinci* görüş: Bazen bu, birinci görüşteki ayrıntıya bakılarak üçüncü görüş yapılır. Nitekim birinci görüşteki ayrıntıya yukarıda işaret etmiştik. *Karışım görüşüdür. Buna göre bileşikler bilfiil mevcuttur. Onların bir kısım parçaları birleşebilir ve bu durumda onların bir büyüklüğü olduğu duyumsanır aksi halde duyumsanmaz.* Zira karışım görüşünü savunan kimse şunu iddia etmektedir: Cisimlerdeki bir kısım parçalar et tabiatı üzere, bir kısım parçalar buğday tabiatı üzere, bir kısım parçalar zerre tabiatı üzeredir ve bu böyle devam eder. Bu parçalar son derece küçük ve karışıktır. Aynı cinsten birçok parça bir araya geldiğinde bunlar sayesinde o tabiat duyumsanır. Dolayısıyla orada tabiatta herhangi bir başkalaşma yoktur. Aynı şekilde niteliklerde de herhangi bir başkalaşma yoktur. Buna göre su ısındığında onun niteliğinde herhangi bir dönüşüm olmamıştır. Aksine onda daha önce gizlenmiş olarak bulunan ateşsel parçalar, ateşle karşılaştığında açığa çıkmıştır. Bir grup da ateşsel parçaların daha önce gizli olmadığını, aksine suya dışarıdan nüfuz ettiğini düşünmüştür. Bunlar, geliş ve nüfuz taraftarlarıdır. Birinciler ise gizlenme ve belirme [kümûn ve bürûz] taraftarlarıdır. Her iki grup da dönüşüm ve oluşu inkâr eder. Oysa mizaç düşüncesi, dönüşüm ve oluşu benimseme üzerine kuruludur. Birinci mizaç teorisi dönüşüm ve oluşa dayanır, çünkü yukarıda öğrendiğin gibi bu görüşe göre mizaç unsurların dönüşümüyle meydana gelir. İkinci mizaç teorisi de dönüşüm ve oluşa dayanır, çünkü ateş, esîrden inmez aksine burada oluşur.

İkinci Maksat: Mizacın Kısımları

[1445] *Öğrendin ki aralarında etki ve edilgi olabilecek nitelikler dörttür: Sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk.* Bu dördüne, "ilk nitelikler" denir. Çünkü basît unsurların hiçbiri bu niteliklerin ikisinden yoksun kalmaz. Nitekim bu, daha önce geçmişti. Bunlar birbirlerine zıt niteliklerdir ve her iki zıt arasında imtizaç esnasında kırma ve kırılma gerçekleşir. *Bu dört niteliğin bileşikte meydana gelen miktarları da* mahallerinin hacimleri bakımından *eşit* olup güçlülük ve zayıflık bakımından kendiliklerinde *dirençliyse ve böylece onlardan iki* zıt *tarafa meyli bulunmayan bir nitelik meydana gelmişse* bu takdirde *ikisi arasındaki vasatın düzleminde bulunurlar. İşte bu, gerçek mutedildir.*

[1446] Gerçek mutedilde basîtlerin nicelik ve nitelik bakımından eşit oluşu dikkate alınmıştır. Bunun nedeni şudur: Onun varlığının imkânsızlığı, onların düşündüğü gibi, basîtlerin meyillerinin eşitliğine dayalıdır. Ayrıca gerçek mutedilde basîtlerinin nicelikleri eşit olmalıdır,

[١٤٤٤] المذهب الثاني وقد يجعل هذا مذهباً ثالثاً نظراً إلى تفصيل المذهب الأول كما أشرنا إليه القول بالخليط وهو أن المركّبات موجودةٌ بالفعل وقد يجتمع أجزاء منها فيحس لها قدر وإلا فلا يحس فإن القائل بالخليط يزعم أن في الأجسام أجزاء على طبيعة اللحم وأجزاء على طبيعة الحنطة وأجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصغرةٌ مختلطةٌ جداً فإذا اجتمع أجزاء كثيرة متجانسة أحسّ بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغيرٌ في الطبيعة، وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء إذا تسخّن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه أجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار، وذهب جماعة إلى أن الأجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهؤلاء أصحاب الغشو والنفوذ والأولون أصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون، والقول بالمزاج مبنيٌّ على القول بهما؛ أما على الأول فلأن حصول المزاج باستحالة الأرقام كما عرفت، وأما على الثاني فلأن النار لا تهبط على الأثير بل تتكون ههنا.

المقصد الثاني في أقسام المزاج

[١٤٤٥] قد علمت أن الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال أربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذه الأربع تسمى بالكيفيات؛ الأول لأن كل واحدٍ من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مرّ وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسرٌ وانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها أي من الكيفيات الأربع الحاصلة في المركّب إن كانت متساوية بحسب أحجام محالها متقاومة في أنفسها بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل إلى الطرفين المتضادين فتكون حينئذٍ على حاقّ الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي.

[١٤٤٦] فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كمّاً وكيفاً وذلك لأن امتناع وجوده كما ذهبوا إليه مبنيٌّ على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوي

çünkü nicelikte baskın olan, öyle görünüyor ki, meyilde de baskındır. O eşitlikte sadece bu yeterli değildir. Çünkü meyiller, hacimde birlik bulunmasına rağmen niteliklerin farklılığına bağlı olarak farklılaşabilir. Nitekim ateşle kaynayan ve karla soğuyan suda durum böyledir. Kuşkusuz soğutmanın gerektirdiği yoğunluk ve ağırlık sebebiyle ikincinin meyli, birincinin meylinden daha şiddetli ve güçlüdür. Bazen onda niteliklerin sadece güçlülük ve zayıflık bakımından eşit oluşunu dikkate almakla yetinilir. Çünkü unsurların etkileşiminden meydana gelen niteliğin onlar arasındaki vasatın düzleminde bulunmasını icap eden budur.

[1447] *Demişlerdir ki gerçek mutedil,* dışta *var olamaz. Çünkü onun parçaları* kendi mekânlarına meyilde *eşit* ve birbirlerine karşı dirençlidir. *Dolayısıyla bir kısmı diğer kısmını birleşmeye zorlayamaz.* Çünkü birbirlerine karşı direnç gösteren eşit şeylerin bir kısmının diğer kısmına baskın gelmesi imkânsızdır. *Onların tabiatları,* farklı doğal mekânlarına yönelerek *ayrılmaya isteklidir. Bu nedenle de etki ve edilginin oluşumundan önce ayrılık meydana gelir. Çünkü etki ve edilginin oluşumu,* dikkate alınacak *bir süreyi gerektirir.* Çünkü o, bir nitelikten, ona uzak diğer bir niteliğe doğru harekettir. Oysa ayrılık böyle değildir. Ayrılıkta en küçük bir hareketin yeterli olmasının yanı sıra o, hareketin zamanının her anında mevcuttur. *Dolayısıyla da onlar arasında mizaç oluşmaz.* Zira mizaç, söz konusu hareketin meydana gelmesine dayalıdır ve o hareket kesildiği esnada oluşur.

[1448] *Bunun cevabı şudur: Bazen parçalar* dış sebeplerden ötürü *gerçekleşir. Şöyle ki* ateş ve hava gibi *yukarıya doğru meyilli unsur aşağı yönde ve bunun aksi* yani toprak ve su gibi aşağı doğru meyilli parçalar yukarı yönde *bulunur. Bu durumda parçalar* meyillerdeki güçlerinin eşitliğinden dolayı *birbirini iterler* ve birbirlerine karşı direnirler ve bir arada bulunmaya devam ederler. *Böylece* onların etkileşimiyle *mizaç meydana gelir. Evet, o* mutedilin *varlığı nadirdir* ve ya hızlı çözünme nedeniyle ya da parçalarının bir kısmının diğerine hızla baskın gelmesi nedeniyle daimi ve sürekli olmaz. *Fakat onun imkânsız olduğu doğru değildir. Nasıl olur! Birleşmenin sürekliliği, birleşmenin aslında olduğu gibi, ayrı bir sebepten dolayı da olabilir.* Nitekim birleşmek için parçalarlardan başka bir gerektirici olmalıdır. *Zira* birleşmenin sürekliliğinin *sebebi, bir unsurun baskın gelmesinden ibaret değildir.* Bu açıktır.

[1449] *Sonra şöyle demişlerdir: Gerçek anlamda mutedil olmayan şeye şayet* özellikleri ve eserleri açısından *yaraşmayan* ve uygun olmayan *parçalar ve nitelikler baskın gelirse o, tıp bakımından mutedildir.* Burada parçalar nicelik bakımından ve nitelikler de güçlülük bakımından baskın gelmeyi ifade etmektedir. Buna örnek,

كمّياتها لأن الغالب في الكل الكمّ يشبه أن يكون غالباً في الميل، وليس هذا وحده كافياً في ذلك التساوي لأن الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرّد بالثلج فإن ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد أشد وأقوى من ميل الأول، وربما يكتفى فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لأن ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاقّ الوسط بينها.

[١٤٤٧] قالوا: وأنه لا يوجد في الخارج إذ أجزاؤه متساوية في الميل إلى أحيازها متقاومة فلا يقسر بعضها بعضاً على الاجتماع لامتناع أن يغلب بعضٌ من الأمور المتساوية المتقاومة بعضاً آخر منها وطبائعها داعية إلى الافتراق بالتوجه إلى أحيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فإنه حادثٌ يستدعي مدةً معتدّاً بها لأنه حركةٌ من كيفيةٍ إلى أخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه أدنى حركة مع كونه موجوداً في كل آنٍ من زمانها فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها.

[١٤٤٨] والجواب أنه ربما تقع الأجزاء لأسباب خارجية بحيث تكون المائلة إلى العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس أي وتقع الأجزاء المائلة إلى السفل كالأرض والماء في جهة العلو فتتمانع الأجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها. نعم يندر وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقياً مستمراً إما لسرعة التحلل أو لسرعة غلبة بعض أجزائه على بعض، وأما الامتناع فلا؛ كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كأصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضٍ سوى الأجزاء إذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصرٍ في غلبة عنصر وهو ظاهر.

[١٤٤٩] ثم قالوا: وما ليس معتدلاً حقيقياً إن غلب عليه من الأجزاء في الكمية و من الكيفيات في الشدة ما ينبغي له ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة

cesaretinden dolayı aslanda baskın olan sıcaklık ile korkaklığından ötürü tavşanda baskın olan soğukluktur. Tıp bakımından mutedil ise dışta mevcut olup eşitlik anlamındaki teâdül/dengeden değil, taksimdeki adaletten türemiştir ve unsurlardan imtizaç eden şeyde bazen mizacı bakımından ona uygun payın çok olması anlamına gelir. *Aksi halde* yani uygun olan değil de yaraşmayan şey ona baskın gelirse *o, mutedil değildir. İki kısımdan* yani tıbbî mutedil ve bölüşeninden *her biri, sekiz kısma ayrılır. Çünkü mutedil* dört şeye *nispetle düşünülür: Tür, sınıf, fert ve organ.* Bu dört şeyden *herbiri ise* bazen *içeridekine ve* bazen de *dışarıdakine nispetle düşünülür.* Mizaçlı bileşiklerden *herbir tür ise türsel sûretinin ancak kendisiyle birlikte var olabileceği bir mizaca sahiptir.* Bu mizaç ötesine geçemeyeceği bir sınır üzerinde değildir. Aksi halde bir türün, mesela insanın, bütün fertleri mizaçta ve mizacı izleyen yaratılış ve huylarda uyumlu olurdu. *Bilakis onun* sıcaklık ve soğukluk ile yaşlık ve kuruluk arasında bulunan *bir genişliği vardır. Bu genişlik de iki uca sahiptir.* Bu uçların biri ifrat, diğeri tefrittir. *Mizaç bu genişlikten çıktığında o tür olmaz. İşte bu onun* türsel *itidalidir ve kendisi dışındaki türlere nispetle onun mizaçlarının en uygunudur.* Buna göre herhangi bir insan bedeninde meydana gelen mizaç, at, eşek vb. mizacından farklı olarak, insan olması bakımından ona layık mizaçtır. Çünkü ondan beklenen eserlere münasip olan bu mizaçtır. Öyle ki sözü edilen mizaçlardan birine geçtiğinde o insan ölmüş demektir.

[1450] *Ayrıca* her bir türün, *o genişlik içinde bulunan bir mizacı vardır.* Yani mizacın iki ucu arasındaki mesafenin düzleminde türsel genişlik bulunur. *Bu mizaç,* o genişlikte *bulunan mizaçlar arasında o türe en layık olanıdır. Bu mizaç sayesinde o türün kendisi için yaratıldığı* ve ona mahsus olan sıfatları ve eserlerindeki *durumu,* ondan çıkması düşünülebileceklerin *en iyisi olur. İşte bu, ona dahil olan bir sınıf ve ferde nispetle onun* türsel *itidalidir.* Şu halde tür var olmak için kendisi dışındakilere kıyaslanan türsel itidale muhtaçtır ve bu itidal, farklı mertebelerde olmak üzere türün herbir ferdinde meydana gelir. Tür, yetkinliklerinin mükemmelliği için ise kendi içindeki sınıf ve fertlere kıyaslanan itidale muhtaçtır ve bu itidal, ancak o türün en mutedil sınıfı içindeki en mutedil fertte meydana gelir ve o fertte de ancak onun en mutedil durumunda oluşur.

الغالبة في الأسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الأرنب لجبنه **فهو المعتدل بحسب الطب** وهو موجودٌ وليس مشتقاً من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى أنه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه **وإلا** أي وإن لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي **فغير المعتدل، وكل من القسمين** أي المعتدل الطبي وقسيمه **ينقسم إلى ثمانية أقسام فالمعتدل لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى** أمور أربعة؛ **النوع والصنف والشخص والعضو و** يعتبر **كل** من هذه الأربعة **بالنسبة إلى الداخل** تارةً **و** إلى **الخارج** أخرى **فلكل نوع** من المركّبات المزاجية **مزاجٌ لا يمكن أن توجد صورته النوعية إلا معه** وليس ذلك المزاج على حدٍّ واحد لا يتعدّاه وإلا كان جميع أفراد النوع الواحد كالإنسان مثلاً متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق **بل له عرض** فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة **ذو طرفين** إفراط وتفريط **إذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله** النوعي، **وأليق أمزجته بالنسبة إلى الأنواع الخارجة عنه** فالمزاج الحاصل لبدنٍ من أبدان الناس هو اللائق به من حيث أنه إنسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لأنه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى إذا خرج إلى شيء من هذه الأمزجة مات.

[١٤٥٠] **وله** أي ولكل نوعٍ **أيضاً مزاج واقع فيما بين ذلك العرض** أي يكون في حاقّ الوسط فيما بين طرفي المزاج العرضي النوعي **هو أليق الأمزجة الواقعة** في ذلك العرض **به، وبه يكون حاله فيما خلق له** من صفاته وآثاره المختصة به **أجود** ما يتصور منه **وذلك اعتداله** النوعي **بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنفٍ أو شخص** فالاعتدال النوعي المقيس إلى الخارج يحتاج إلى النوع في وجوده ويكون حاصلاً لكل فردٍ من أفراده على تفاوت مراتبه، والمقيس إلى الداخل يحتاج إليه النوع في أجودية كمالاته ولا يكون حاصلاً إلا لأعدل شخصٍ من أعدل صنفٍ من ذلك النوع، ولا يكون أيضاً حاصلاً له إلا في أعدل حالاته.

[1451] Türsel itidalin durumu hakkında *bu* anlattıklarımıza *diğer üçünü kıyaslayın.* Buna göre dıştakine kıyasla sınıfsal itidal, türün diğer sınıflarının mizaçlarına kıyasla bir sınıfına uygun mizaçtır. Bu mizacın iki uca sahip bir genişliği vardır ve bu genişlik, türsel genişlikten daha azdır zira onun bir kısmıdır. O genişliğin dışına çıktığında o sınıf olmaz. İçeridekine kıyasla sınıfsal mizaç ise söz konusu genişliğin çerçevesi içinde bulunan mizaçtır. Bu, onun iki ucu arasında bulunan mizaçlardan sınıfa en layık olanıdır. Çünkü onun hali, bu mizaç sayesinde, kendisi için yaratıldığı şeyde en iyi olur ve ancak en mutedil durumunda bulunan en mutedil fertte meydana gelir. İster bu sınıf, sınıfların en mutedili olsun isterse de olmasın farketmez. Dıştakine kıyasla ferdî itidal ise ferdin varlığını salim bir şekilde sürdürmek için muhtaç olduğu mizaçtır. Bu mizaç, ferdin bulunduğu sınıfın diğer fertlerinin mizaçlarına kıyasla ferde uygundur. Onun da bir genişliği vardır ve bu genişlik, sınıfsal genişliğin bir kısmını oluşturur. İçeridekine kıyasla ferdî itidal, ferdin kendisi sayesinde en üstün durumunda bulunduğu itidaldir. Dıştakine kıyasla organsal itidal, organın sağlıklı varlığının kendisine bağlı olduğu itidaldir ve diğer organların mizaçları değil bu mizaç organa layıktır. Bunun da bir genişliği vardır fakat bu genişlik, ferdî genişliğin bir kısmı değildir. İçeridekine kıyasla organsal itidal ise en iyi durumunda ve en mükemmel zamanında olabilmesi için organa gerekli itidaldir.

[1452] *Mutedil olmayana gelince bunun nedeni, ya* tek *bir nitelikte ya birbirine zıt olmayan iki nitelikte* olması gerekenin *dışında olmasıdır. Birincisine basît adı verilir. Basîtler dörttür: Sıcak, soğuk, yaş ve kuru. İkincisine bileşik adı verilir ve bu da dörttür: Sıcak-yaş, sıcak-kuru, soğuk-yaş ve soğuk-kuru. Fakat sıcak-soğuk veya yaş-kuru gibi* bileşiğin, iki zıt nitelikte olması gerekenin dışına çıkmasına *ya da üç* veya dört *niteliğin bir arada bulunmasına gelince bu, düşünülemez.* Çünkü bu, iki zıttın bir araya gelmesini gerektirir.

[1453] *Şöyle denemez: Bileşiğin on parçasının sıcak ve beş parçasının soğuk olması gerekiyorken on iki parçanın sıcak ve altı parçanın soğuk olduğu tespit edildiğinde o, olması gerektiğinden daha sıcak ve daha soğuk demektir.* Yaş ve kuru parçaları ve aklî eşlemeleri buna kıyasla.

[١٤٥١] وعليه أي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي قِسْ الثلاثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس إلى الخارج هو الذي يكون لائقاً بصنفٍ من نوعٍ مقيساً إلى أمزجة سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي إذ هو بعضٌ منه، وإذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف، وبالقياس إلى الداخل هو المزاج الواقع في حاقّ وسط هذا العرض وهو أليق الأمزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف إذ به يكون حاله أجود فيما خلق لأجله ولا يكون حاصلاً إلا لأعدل شخصٍ منه في أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الأصناف أو لا، والاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الخارج هو الذي يحتاج إليه الشخص في بقائه موجوداً سليماً وهو اللائق به مقيساً إلى أمزجة الأشخاص الآخر من صنفه وله أيضاً عرضٌ هو بعضٌ من العرض الصنفي، وبالنسبة إلى الداخل هو الذي يكون به الشخص على أفضل حالاته، والاعتدال العضوي مقيساً إلى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالماً وهو اللائق به دون أمزجة سائر الأعضاء، وله أيضاً عرض إلا أنه ليس بعضاً من العرض الشخصي ومقيساً إلى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على أحسن أحواله وأكمل أزمانه.

[١٤٥٢] وأما غير المعتدل فلأنه إما أن يكون خارجاً عمّا ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو أربعة؛ حار وبارد ورطب ويابس أو يكون خارجاً عنه في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركّب وهو أيضاً أربعة؛ حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس، وأما الحار البارد مثلاً أو الرطب اليابس أي خروج المركّب عمّا هو حقه في كيفيتين متضادتين أو اجتماع ثلاث أو أربع من تلك الكيفيات فلا يتصور إذ يلزم اجتماع المتضادين.

[١٤٥٣] لا يقال: إذا كان يجب للمركّب عشرة أجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو أحرّ مما ينبغي وأبرد منه وقِسْ على ذلك الأجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية.

[1454] *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Tıbbî mutedil olmayanda *dikkate alınan şey, ara seviyedeki nitelik ve onun iki* zıt *uçtan birine meylidir. Bu* meyil *ise zorunlu olarak ancak iki uçtan birine doğru olabilir.* Yani ara nitelik, olması gerekenden meylederse ya sadece sıcaklık tarafına ya da sadece soğukluk tarafına meyleder. Çünkü onun sıcaklık ve soğukluğun ikisine birden meyli bedîhî olarak imkânsızdır. Yaşlık ve kurulukta da durum aynıdır. *Parçalara gelince* söz konusu ettiğimiz hususta *onların sayısı ve miktarı dikkate alınmaz* aksine itidalin dayanağı ikisi arasındaki nispettir. *Sayı ne olursa olsun sıcak parçalar, soğuk parçaların katı olursa mizaç bir olur.* Tıbbî itidâlin bu nispete dayalı olduğu farz edildiği takdirde sıcak parçalar on ve soğuk parçalar beş olduğunda bileşik mutedil olur. Sıcak parçalar yirmi ve soğuk parçalar on olması vb. söz konusu nispetin var olduğu sayılarda da durum böyledir. “Mutedil, kendisine gereken unsurlardan, nicelikleri ve nitelikleriyle, payı bol olandır” sözüne gelince bunun anlamı, sayı açısından nicelikleri ve güçlülük ve zayıflık açısından da nitelikleri arasındaki nispetin dikkate alınmasıdır. Bu takdirde Kâtibî’nin vehmettiği “tıp bakımından mutedilin dışında kalanlar, sekiz kısımla sınırlı değildir” görüşü geçersizleşir. Sonra Kâtîbî şunu iddia etmiştir: “Dışarıda kalma, hakiki itidâle kıyaslandığında sekiz kısımdan ibaret olur”. Ancak bunda da sorun vardır. Çünkü yukarıda öğrendiğin gibi hakiki itidalde hem nicelik hem de niteliklerin eşitliği dikkate alınmıştır. Onun sadece nitelikte dışına çıkanlar, sekiz kısımdır ve orada sadece nicelik açısından veya her ikisi bakımından başka kısımlar kalmaktadır. Evet, hakiki mutedilde sadece niteliklerde eşitlikle yetinilirse onun mukâbili de sekiz kısımla sınırlı olur.

Uyarı: [Bileşiklerin En Mutedili]

[1455] *Filozoflar bileşik türlerin en mutedilinin yani* mizaç bakımından *gerçek itidale en yakınının, insan türü olduğunda görüş birliğine varmıştır.* Çünkü insan nefsi, en şerefli ve en yetkindir. İlke’nin feyzinde ise herhangi cimrilik yoktur, aksine o, kâbillerin istidatlarına göredir. İnsanın mizacı bakımından istidadı ise en şiddetli ve en güçlü, dolayısıyla gerçek itidale en yakın olandır. *Ancak onlar,* insan türü içinde *en mutedil sınıfın hangisi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.*

[١٤٥٤] **لأنّا نقول: الاعتبار** فيما ليس معتدلاً طبياً إنما هو **بالكيفية المتوسطة وميلها إلى أحد الطرفين** المتضادين **وذلك** أي ميلها **لا يكون إلا إلى طرفٍ واحد** منهما **ضرورةً** أي إذا مالت الكيفية المتوسطة عمّا ينبغي فإما أن تميل عنه إلى جانب الحرارة فقط أو إلى جانب البرودة فقط إذ ميلانها إليها معاً محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة، **وأما الأجزاء فلا عبرة** فيما نحن فيه **بعددها ومقدارها** بل مداره على النسبة بينهما، **وإذا كانت** الأجزاء **الحارة ضعف الباردة أيَّ عددٍ كان فالمزاج واحد** فإذا فرض أن الاعتدال الطبي مبنيٌّ على هذه النسبة فالأجزاء الحارة إذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركّب معتدلاً وكذا إذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة إلى غير ذلك من الأعداد التي توجد فيها هذه النسبة، وما قيل من أن المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وحينئذٍ بطل ما توهمه الكاتبي من أن الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية، ثم أنه ادّعى ان الخروج إذا قيس إلى الاعتدال الحقيقي انحصرت أقسامه في الثمانية وفيه أيضاً بحث لأن الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معاً على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية، وتبقى هناك أقسامٌ أُخر بحسب الكمية وحدها أو بحسبهما معاً؛ نعم إذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية أيضاً.

تنبيه

[١٤٥٥] **اتفقوا على أن أعدل أنواع المركّبات أي أقربها** بحسب المزاج **إلى الاعتدال الحقيقي نوع الإنسان** لأن النفس الإنسانية أشرف وأكمل ولا بخل في إفاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الإنسان بحسب مزاجه أشد وأقوى فيكون إلى الاعتدال الحقيقي أقرب، **واختلفوا في أعدل الأصناف** من نوع الإنسان.

[1456] *İbn Sînâ şöyle demiştir:* İnsan sınıflarının en mutedili, *ekvator çizgisi sakinleridir. Çünkü onların sıcaklık ve soğukluktaki durumları benzerlik gösterir.* Bunun nedeni şudur: Onların gece ve gündüzü daima eşittir. Bu sebeple gece ve gündüzden meydana gelen söz konusu iki nitelikten her biri diğeriyle kırılır. Bir diğer nedeni şudur: Güneş onların başucu hizasında uzun süre durmaz, aksine iki yönden birinden diğerine geçtiği sırada oraya uğrar. Orada Güneş'in ekvatordan sapma hareketi, olabildiğinin en hızlısıdır. Dolayısıyla onların yazının sıcaklığı şiddetli olmaz. Diğer yandan Güneş onların başucu hizasından yalnızca külli meyil miktarınca uzaklaşır. Dolayısıyla onların soğuğu da şiddetli olmaz. Bu sebeple orada dağlar ve denizler gibi zıt yersel sebepler ortaya çıkmadığı takdirde onların mizacı, gerçek itidale en yakın mizaçtır.

[1457] *İmâm Râzî şöyle demiştir: En mutedil insanlar dördüncü iklim sakinleridir. Çünkü biz görüyoruz ki orada yaşayanların renkleri daha güzel, boyları daha uzun, zihinleri daha iyi, ahlakı daha asildir. Bütün bu* zikredilen bedensel ve nefsânî yetkinlikler ise *mizaca* ve onun itidaline *tâbidir.* Şu halde onların mizaçları en mutedil mizaçtır.

[1458] *Biz şöyle deriz:* Senin söylediklerin *başka bir anlamda itidale tâbidir.* Bu da tıbbî itidaldir, söz konumuz olan gerçek itidal değidir. Ancak bu cevabın hiçbir değeri yoktur, çünkü insanın mizacı, yukarıda geçtiği üzere, gerçek itidale en yakın mizaçtır. O kimselerin mizacı, insanın mizacında bulunması gerekenlere en çok sahip olan mizaç olduğunda hiç kuşkusuz gerçek itidale en yakın ve en mutedil mizaç olur.

[1459] *Sonra* İmâm Râzî *şöyle demiştir: Biz, enlemi, külli meylin miktarının iki katı olan bazı beldeler görüyoruz ki onların yazı,* Güneş'in, başucu hizasından uzaklığı hususunda *ekvator çizgisinin kışı gibidir. Sonra onların yazı son derece sıcaktır. Aynı şekilde ekvator çizgisinin kışı* son derece sıcak olur. *Pekala, onların yazı* ve yaz sıcaklığının şiddeti *hakkında zannın nedir!* Dolayısıyla onların mizacı sıcaklığa meyillidir. Ekvator çizgisi sakinlerinden zenci ve habeşlilerin aşırı karalığı ve saçlarının aşırı kıvırcık olması da bunu göstermektedir.

[1460] *Cevap şudur: O* beldelerin yazındaki sıcaklık, gündüzlerinin uzunluğu ve Güneş'in onların ufku üzerinde fazla kalması sebebiyle olabileceği gibi *yersel konumlar* ve durumlar *vasıtasıyla* da *olabilir. Çünkü bunlar, çeşitli yollarla* ısıtma ve soğutmaya *tesir eder. Birincisi: Alçak yerler,*

[١٤٥٦] فقال ابن سينا: أعدل أصنافه سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم أبداً فتنكسر كل واحدةٍ من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالأخرى، ولأن الشمس لا تلبث على سمت رؤوسهم كثيراً بل تمرّ به حال اجتيازها عن إحدى الجهتين إلى الأخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل أسرع ما يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤوسهم إلا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم أيضاً شديداً فيكون مزاجهم أقرب إلى الاعتدال الحقيقي إذا لم تعرض هناك أسباب أرضية مضادة كالجبال والبحار.

[١٤٥٧] وقال الإمام الرازي: هم سكان الإقليم الرابع لأنّا نرى أهله أحسن ألواناً وأطول قدوداً وأجود أذهاناً وأكرم أخلاقاً، وكل ذلك المذكور من الكمالات البدنية والنفسية يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم أعدل.

[١٤٥٨] قلنا: ما ذكرته تابعٌ للاعتدال بمعنىً آخر هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه، وليس هذا الجواب بشيء لأن مزاج الإنسان كما مرّ أقرب إلى الاعتدال الحقيقي فإذا كان مزاج هؤلاء أكبر توفراً لما ينبغي للمزاج الإنساني كان أقرب إليه وأعدل لا محالة.

[١٤٥٩] ثم قال الإمام: إنّا نرى بلاداً عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الرأس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء يكون في غاية الحر فما ظنك بصيفهم وشدة حرّه فيكون مزاجهم مائلاً إلى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من أهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم.

[١٤٦٠] والجواب أن ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق أفقهم كثيراً و قد يكون بواسطة أوضاع وأحوال أرضية فإنها تؤثر في التسخين والتبريد بأنواع؛ الأول المنخفض من

yükseklerden *daha sıcaktır. Çünkü yükseklerin aksine* alçak yerlerde *ışınlar yansır ve az rüzgar eser. İkincisi* beldeye komşu *dağdır. Dağ bazen yansıtmak sûretiyle ışınlara yardım eder bazen de ışınlara engel olur.* Nitekim batıda yahut kuzey ve güney yönlerinin birinde bulunduğunda yardım ederken doğu tarafında bulunduğunda engel olur. Dağ *bazen rüzgarı yansıtır bazen de engeller.* Bu sebeple de sıcaklık ve soğukluk durumu değişiklik gösterir. *Üçüncüsü: Denizdir. Çünkü deniz kenarında bulunmak,* kesinlikle *nemi artırır. Sonra* deniz *parlaklığı ve ışınları yansıması nedeniyle ısıtabileceği gibi kuzeyde bulunduğunda soğutabilir. Zira kuzeyde bulunduğunda kuzey rüzgarı denizden soğuk alır. Dördüncüsü: Toprak, gübre, kükürtlü ve asitli yerler ısıtırken kayalık ve kumluk yerler sıcağı ve soğuğu muhafaza eder. Beşincisi rüzgarlardır. Buna göre kuzey rüzgarı* karla kaplı soğuk bölgelerden ve donmuş sulardan geçmesi nedeniyle *soğutur.* Yine kuzey rüzgarı, kuruluğu nedeniyle kurutur, zira sulardan geçmez. Çünkü güney tarafında denizlerin çoğuna fazla buhar karışmaz. *Güney rüzgarı ise* bir öncekinin tam tersine *ısıtır* ve nemlendirir. *Kıble ve batı rüzgarları bu ikisi arasındadır. Altıncısı: Ormana, ağaçlara, yeşilliğe ve başka* madenlere *komşu olmak,* havaya onlarla uyumlu bir şekilde *etki eder. Yedincisi: Belirli bir bölgenin doğuş noktasında* yıldızların orada toplanması nedeniyle *oluşan konumlar ile* bir kısım yıldızların bölgenin başucu noktasından geçmesi gibi o bölgeye nispetle *her vakitte meydana gelen konumlar* o bölgenin ısınmasını veya soğumasını gerektirir. *Külliyyâtü'l-Kânûn*'da şöyle denilmektedir: Semâvî durumlara bağlı olarak gerçekleşen değişimlerden biri, mesela pek çok büyük yıldızın feleğin bir parçasında ya tek başlarına ya da Güneş'le birlikte toplanmaları gibidir ki bu, onun hizasında veya yakınında bulunan yerlerde aşırı ısınmaya sebep olur. *Bu* söylediğimiz *muhtemel olduğuna göre istidlâl yanlıştır.* Çünkü o bölgelerin yazında sıcaklığın, sadece Güneş'in o bölgelerin başucu noktasına yakın olmasından değil de bu sebeplerin bir kısmından kaynaklanması mümkündür. Bu takdirde sözü edilen sebepler bulunmadığında, ekvator çizgisinin kışının, yazla benzer sıcaklıkta olması gerekmez. *Sonra* ekvator çizgisinde ve dört iklimde bulunmayan bir kısım yerlerde *bu durumların* yani yersel konumların *bir kısmının, ya tek başına ya da birleşik olarak, ikisinden daha mutedil olanı gerektirmesinde* akıl açısından *herhangi bir engel yoktur.* Yazar "ikisinden daha mutedil olan" derken sınıfsal mizacı kastetmekte; "ikisi" derken de ekvator çizgisi ve dört iklim sakinlerini kastetmektedir.

الأرض أحرّ من المرتفع لانعكاس الأشعة وقلّة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع. الثاني الجبل المجاور للبلد قد يعين الشعاع بعكسه كما إذا كان في المغرب أو في أحد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه كما إذا كان في جانب المشرق، وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد. الثالث البحر فإن مجاورته ترطب قطعاً ثم قد يسخن البحر بصقالته وانعكاس الأشعة منه وقد يبرد إذا كان شمالياً إذ قد يكتسب الشمال منه برداً. الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد. الخامس الرياح فالشمال تبرد لمرورها على بلادٍ باردة فيها ثلوج ومياه متجمدة وتجفف أيضاً ليبوستها إذ لا تمر بالمياه لأن أكثر البحور في جانب الجنوب لا تخالطها الأبخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب بعكس ما مرّ والقبول والدبور بين بين. السادس مجاورة الآجام والأشجار والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء تأثيراً يناسبها. السابع الأوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع كواكب فيه تقتضي سخونتها أو برودتها، و الأوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس إلى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها، وذكر في كليات القانون أن من التغيرات التابعة للأمور السماوية مثل أن يجتمع كثيرٌ من الدراري في جزءٍ واحدٍ من الفلك إما وحدها أو مع الشمس فيوجب ذلك إفراط التسخين فيما تسامته من الرؤوس أو تقرب منه وإذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملاً بطل الاستدلال لجواز أن يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الأسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤوسها فلا يلزم أن يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة إذا كان خالياً عن الأسباب المذكورة، ثم لا مانع من جهة العقل أن يوجب في بعض المواضع التي ليس من خط الاستواء ولا من الإقليم الرابع بعض هذه الأمور أي في بعض الأوضاع الأرضية إما مفردة أو مركّبة ما هو أي مزاجاً صنفياً هو أعدل من الاثنين أي مزاجي سكان الاستواء والإقليم الرابع.

[1461] Yazar, türlerin ve sınıfların en mutedilini zikrettikten sonra fertlerin ve organların en mutediline şu sözüyle işaret etti: Sen sınıfların en mutediline kıyasla türsel *fertlerin en mutedilinin, en mutedil sınıftan olduğunu bilirsin. Organların en mutediline* gelince bu, *onlara göre deridir. Deriler içinde özellikle parmaklara ait deridir. Parmaklar içinde ise bilhassa işaret parmağının derisidir. Bundan dolayı* işaret parmağının derisi veya parmakların derisi *doğası gereği, dokunma duyusuyla idrak edilen şeylerin farklılığına hükmeder. Hüküm ise iki tarafa yönelik meylin eşit olmasını gerektirir* ta ki adaletli bir şekilde hükmedilsin.

[1462] Kavrayışlı bir kimseye *kapalı değildir ki* onların derinin durumuna dair *bu söylediklerinin hiçbiri kesin değildir.* Zira buna yönelik kesin bir delâlet yoktur ve hükmetme sözü, iknâîdir.

[1463] *Bil ki* itidalin dışına kalan *sekiz* mizaçtan *her biri, maddî olabilir, yalın olabilir, fıtrî olabilir ve arazî olabilir.* Maddî olması şöyledir: Bir karışım bedene baskın gelir. Bu karışımda da bir nitelik baskındır. Bu nitelik, bedeni kendi hakkı olan itidalden çıkarıp o niteliğe götürür. Mesela bedene balgam baskın gelir ve bedeni soğukluğa çıkarır yahut bedene safra baskın gelir ve bedeni sıcaklığa çıkarır. Yalın olması, bedenin, kendisine nüfuz eden bir karışımla yan yana bulunmasından dolayı değil de itidalden çıkmayı gerektiren dış sebeplerden ötürü itidalden çıkmasıdır. Buna örnek, kar sebebiyle soğuyan ve Güneş sebebiyle ısınandır. Fıtrî olmakla kastedilen, bedenin o mizaçta yaratılmasıdır. Arazî olmakla kastedilen ise yaratılışında mutedil olan bedene sonra itidal dışı bir mizacın ilişmesidir.

İkinci Fasıl: Mizaç Sahibi Bileşikler İçinde Nefissiz Olanlar

[1464] *Bunlara madenler adı verilir. Madenler iki kısma ayrılır. Birincisi dövülenler ikincisi ise dövülmeyenlerdir.* Dövülenlerle kastedilen, kırılmayan ve parçalanmayan aksine yumuşayacak ve derinliğine itilecek, böylece de genişleyecek şekilde dövenin dövmesini kabul edenlerdir. Dövülmeyenler ise bu işlemi kabul etmeyenlerdir.

[1465] *Birinci kısım, yedi cesettir.* Bunlar altın, gümüş, kurşun, kalay, demir, bakır ve hârsînîdir. *Yedi ceset cıva ve kükürtten oluşur. Bunlar ise buhar ve dumanlardan oluşur.* Cıva buharsaldır yani son derece saf bir susaldır. Bu buhara kükürtsel ve ince bir dumansal, şiddetli bir şekilde karışmıştır. Öyle ki ondan ayrılan her yüzeyi

[١٤٦١] ولما ذكر أعدل الأنواع وأعدل الأصناف أشار إلى أعدل الأشخاص وأعدل الأعضاء بقوله: وتعرف أنت على قياس أعدل الأصناف أن أعدل الأشخاص النوعية أعدل شخص من أعدل صنف، و أما أعدل الأعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للأنملة سيما الذي للسبابة ولذلك حكم جلد الأنملة السبابة أو جلد الأنامل طبعاً في الفرق بين الملموسات، والحكم ينبغي أن يكون متساوي الميل إلى الطرفين ليحكم بالعدل.

[١٤٦٢] ولا يخفى على الفطن أن شيئاً من ذلك الذي ذكروه من حال الجلد غير يقيني إذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم إقناعي.

[١٤٦٣] واعلم أن كلاً من الأمزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون مادياً بأن يغلب على البدن خلطٌ تغلب عليه كيفية فتخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه إلى تلك الكيفية كأن يغلب مثلاً عليه البلغم فيخرجه إلى البرودة أو الصفراء فتخرجه إلى الحرارة، وقد يكون ساذجاً بأن يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلطٍ نافذٍ فيه بل بأسباب خارجية أوجبت ذلك كالمبرّد بالثلج والمسخّن بالشمس، وقد يكون كل واحدٍ منها جبلياً خلق البدن عليه وعرضياً عرض له بعد اعتداله في جبلته.

الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركّبات المزاجية

[١٤٦٤] وتسمى المعادن وتنقسم إلى قسمين؛ منطرقة أي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع إلى عمقها فتنبسط، وغير منطرقة أي لا تقبل ذلك.

[١٤٦٥] القسم الأول المنطرقة وهي الأجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة فإن الزيبق بخارية أي مائية صافية جداً خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح

mutlaka o kuruluktan bir şey kaplar. Bundan dolayı elde sâbit durmaz ve kendisini kapsayan şeyin şekliyle asla sınırlı kalmaz. Bunun örneği, son derece ince toprağa düşen su damlalarıdır. Bu damlaları topraksal bir yüzey kuşatır ve adeta kılıf gibi suyu kaplar. Öyle ki su damlası, toprağın yüzeyinde kendi şeklini muhafaza eder. İki damla karşılaştığında ise bazen onların kılıfları yırtılır ve bu damlalar tek bir kılıfa girer. Cıvanın aklığı su unsurunun saflığı, toprak unsurunun aklığından ve hava unsurunun karışımından dolayıdır. Kükürt dumansaldır. Bir buharsal, sıcaklık sayesinde bu dumansalla şiddetli bir şekilde mayalanmıştır. Öyle ki onda bir yağsal meydana gelmiş, sonra da soğuyarak katılaşmıştır.

[1466] Bu yedi ceset, *ikisinin bir mizaçta karışımıyla farklılaşır. Bu mizaç, söz konusu farklılığı hazırlar. Buna göre karışan iki maden eğer safsa ve* cıvanın kükürtle *pişmesi tamamlanmışsa bu takdirde kükürt* saflığı ve temizliğiyle birlikte *ak ise ortaya çıkan maden, gümüştür. Eğer kırmızıysa ve onda* yakıcı olmayan ince *bir boyama gücü varsa meydana gelen maden, altındır. Şayet* bu ikisi paksa ve kırmızı kükürtte bir boyama gücü varsa ama *soğuk henüz pişme tamamlanmadan onu katılaştırmışsa bu, hârsînîdir. Sanki hârsînî ham* yani pişmesi tamamlanmamış *altındır. Şayet* cıva *safsa ve kükürt de değersiz ve yakıcı ise ortaya çıkan maden bakırdır. Eğer* pak cıva ve değersiz kükürt *iyi bir şekilde karışmamışsa ortaya çıkan maden kurşundur. Şayet her ikisi de değersizse bu durumda aralarındaki bileşim ve kaynaşma güçlüyse bu demirdir. Aksi halde* yani değersiz olmalarının yanısıra aralarındaki bileşim güçlü değilse *bu, kalaydır.* Buna kara kurşun denir.

[1467] *Sen farkındasın ki taksim bütün kısımları kuşatmamaktadır.* Çünkü kükürt ak olmakla birlikte her ikisinin saf olması ve henüz pişmeden soğukluğun onu katılaştırmış olması; kükürdün saf ve cıvanın değersiz yahut bunun tersi olması; kükürdün yakıcı olmaması vb. aklî ihtimaller bulunmaktadır. Sözü edilen cesetlerin *bu şekilde* o ikisinden *oluştuğu, kesin bir şekilde bilinemez ve bu hususta sezgi ve* zayıf emarelere dayalı *tahminden başka bir şey beklenemez.* Mesela şöyle derler: Cıvanın dövülen madenlerin unsuru olduğunu gösteren şey, dövülen madenlerin eridiğinde cıva gibi olmasıdır. Kurşunun civa gibi olduğu açıktır. Diğerleri ise erime esnasında kırmızı cıvadır. Buna delâlet eden durumlardan biri de

إلا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصاراً شديداً بشكل ما يحويه؛ ومثاله قطرات الماء الواقعة على ترابٍ في غاية اللطافة فإنه يحيط بالقطرة سطحٌ ترابيٌّ حاصرٌ للماء كالغلاف له بحيث تبقى القطرة على شكلها في وجه التراب، وإذا تلاقى قطرتان منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلافٍ واحد، وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الأرضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمر شديداً بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد.

[١٤٦٦] **وتختلف** هذه السبعة **باختلاطهما على مزاجٍ معدٍّ لذلك الاختلاف فإنهما إن كانا صافيين وتمّ الطبخ** أي انطباخ الزيبق بالكبريت **فإن كان الكبريت** مع صفائه ونقائه **أبيض فالحاصل الفضة، وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة** لطيفة غير محرقة **فهو** أي الحاصل **الذهب، وإن** كانا نقيين وفي الكبريت الأحمر قوة صباغة لكن **عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكأنه ذهبٌ فج** أي نيء لم يبلغ تمام النضج، **وإن كان** الزيبق **صافياً والكبريت رديئاً محرقاً فهو النحاس، وإن كانا** أي الزيبق النقي والكبريت الرديء **غير جيدي المخالطة فالرصاص، وإن كانا** معاً **رديئين فإن قوى التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد، وإلا** أي وإن لم يقوَ التركيب بينهما مع رداءتهما **فهو الأسرب** ويسمى الرصاص الأسود.

[١٤٦٧] **وأنت خبيرٌ بأن القسمة غير حاصرة** لجواز أن يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج، وأن يكون الكبريت صافياً والزيبق رديّاً أو بالعكس ولا يكون الكبريت محرقاً إلى غير ذلك من الاحتمالات العقلية، **وأن التكوّن** أي تكوّن الأجساد منهما **على هذا الوجه لا سبيل فيه إلى اليقين ولا يرجى فيه إلا الحدس والتخمين** بأمارات ضعيفة مثل قولهم: يدل على أن الزيبق عنصر المنطرقات أنها عند الذوبان تكون مثل الزيبق، أما الرصاص فظاهر وأما غيره فلأنه عند الذوب زيبق أحمر ويدل عليه أيضاً أن

cıvanın bu cesetlere bağlı oluşudur. Ayrıca cıvanın kükürt kokusuyla karıştırılması, böylece kurşun gibi olması mümkündür. Zira iksir erbabı, cıvayı kükürtlerle karıştırarak bir takım duyulur karışımlar elde ederler. Bu sebeple onlarda doğal durumların yapay durumlara benzer olduğu zannı oluşmuştur. Dövülenlerin cıva ve kükürtten bu şekilde oluştuğu *kabul edilse bile onların* cıva ve kükürtten veya başka madenlerden *yukarıda anlatılandan başka şekilde oluşmasının imkânsızlığını gösteren herhangi bir delil yoktur. Nasıl olur! Simya tutkunları,* yedi *cesette ve* altın ve gümüş sûretini veren *ruhlarda bir kısım sanatlara sahiptirler.* Çünkü onlar, kükürt ve cıvanın karışımıyla yetinmezler. Daha önce defalarca belirtildiği gibi *bütün bunlar bize göre* onların söylerin herhangi bir şeye havale edilmeksizin *Fâil-i Muhtâr tarafından yapılmaktadır.*

[1468] *İkinci kısım dövülmeyen* madenlerdir. *Dövülmemelerinin nedeni ya cıvada olduğu gibi yumuşaklık* ve aşırı rutubettir *ya da böyle değildir. Öyle olmaması durumunda ya tuzlar ve zâclar gibi rutubetlerle çözünürler ya da talk ve arsenik gibi çözünmezler.*

[1469] *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle denilmektedir: "Madenî cisimlerin bileşimi ya güçlü ya da zayıftır. Güçlü olması durumunda dövülürler ya da dövülemezler. Dövülenler yedi cesettir. Dövülmeyenler ise ya cıva gibi aşırı nemli olmasından dolayı ya da yakut vb. gibi aşırı kuru olmasından dolayı dövülmezler. Bileşimi zayıf olanlar ise ya rutubetle çözünürler ya da çözünmezler. Çözünenler zâc, nişadır ve şap gibi cevheri tuzlu olanlar iken çözünmeyenler kükürt ve arsenik gibi bileşimi yağlı olanlardır."

[1470] Bu açıklamada da şu sorun vardır: Yedi ceset, eriyen, dayanıklı ve dövülebilen olmakta ortaktır. Buna göre eriyen olma özelliği, yedi cesedi kireçlerden ve erimeyen taşlardan ayrıştırır; dayanıklı olma özelliği, mum ve katran gibi eriyenlerden ayrıştırır; dövülen olma ise cam ve mine gibi dövülmeyenlerden ayrıştırır. Şayet "demir yumuşasa bile erimez" denirse şöyle deriz: Onun işlemle eritilmesi mümkündür. Altın, benzerlerinden sarılık ve ağırlığıyla ayrışır. Gümüş ise altın dışındakilere kıyasla aklığı ve ağırlığıyla ayrışır.

الزيبق يعلق بهذه الأجساد وأنه يمكن أن يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فإن أصحاب الإكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظنٌّ بأن الأمور الطبيعية مقارنة للأحوال الصناعية، **وإن سلم** تكوّنها منهما وأنه على هذا الوجه **فتكوّنها** من غيرهما أو منهما **على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل؛ كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الأجساد** السبعة **والأرواح** التي تفيد الصورة الذهبية والفضية **تفنن** لأنهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق **والكل عندنا للفاعل المختار** بلا إحالة على شيء مما ذكروه كما مرّ مراراً.

[١٤٦٨] **القسم الثاني غير المنطرقة** من المعادن **وعدم انطراقها إما للين** وفرط الرطوبة **كالزيبق أو لا، وحينئذٍ إما أن تنحلّ بالرطوبات كالأملاح والزاجات أو لا** تنحل **كالطلق والزرنيخ**.

[١٤٦٩] وفي المباحث المشرقية لأن أجسام المعدنية إما قوية التركيب وحينئذٍ إما أن يكون منطرقاً وهو الأجساد السبعة، أو غير منطرق إما لغاية رطوبته كالزيبق أو لغاية يبوسته كالياقوت، ونظائره إما ضعيفة التركيب فإما أن تنحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب أو لا تنحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ.

[١٤٧٠] وفيه أيضاً أن الأجساد السبعة متشاركة في أنها أجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يميزها عن الأكلاس والأحجار التي لا تذوب والصابر عمّا يذوب ويتنجز كالشمع والقير، والمنطرق عمّا ليس بمنطرق كالزجاج والميناء. فإن قيل: الحديد لا يذوب وإن كان يلين. قلنا: يمكن إذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن أخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس إلى ما سوى الذهب.

Üçüncü Fasıl: Nefis Sahibi Bileşikler

Bu fasılda bir giriş ve üç kısım vardır.

Giriş: Nefsin Tarifi

[1471] *Nefis üç türe ayrılır. Birincisi bitkisel nefistir. Bu, doğal organik cismin beslenen ve büyüyen olması bakımından ilk yetkinliğidir. Tarifteki yetkinlik, cins* olup hem tanımlananı hem de başkalarını kuşatır. Çünkü yetkinlik, türün zâtı veya sıfatı bakımdan kendisiyle tamamlandığı şeyden ibarettir. Türün zâtı açısından tamamlandığı şeye "ilk yetkinlik" ve "türleştirici" denir. Buna örnek, divanın sûretidir. Bu sûret, divanın yapıldığı ahşabın yetkinliğidir, zira divan kendinde ancak onunla tamamlanır. Türün sıfatı bakımından tamamlandığı şey ise aklık gibidir. Zira aklık, ak cismin yetkinliğidir ve ak cisim sıfatı bakımından ancak onunla yetkinleşir. Yetkinliğin bu kısmına "ikinci yetkinlik" denir. *Tarifteki "ilk" sözüyle* türün kendinde meydana gelişinden sonra oluşan *ikinci yetkinlikler* tanımın *dışında kalır. Buna örnek,* türlerin kendiliklerinde meydana gelişinin uzantısı olan *bilgi, kudret* ve başka sıfatlar *gibi* türü meydana getiren *birinci yetkinliği izleyen niteliklerdir. Tarifteki "cisim" sözüyle soyutların yetkinliği* yani onları türleştiren şey tanımın *dışında kalır. "Doğal" sözüyle yapay* cisimlerin sûretleri *dışarıda kalır. Buna örnek, divan ve kürsidir.* Çünkü bunların sûretlerine nefis denmez. *"Organik" sözüyle unsurların* sûretleri *dışarıda kalır. Çünkü unsurların fiilleri aletler aracılığıyla gerçekleşmez.* Aynı şekilde madenlerin sûretleri de tanımın dışında kalır. Dolayısıyla "organik" lafzını tarifteki birinci yetkinliğin sıfatı yapıp "organik yetkinlik" anlamına gelecek şekilde okumak mümkündür. Yine "organik" sözünü, cismin sıfatı yapıp "alet içeren bir cisim" anlamına gelecek şekilde okumak da mümkündür. Bu daha açıktır. Her iki takdirde de "organik" sözüyle kastedilen yalnızca cismin birbirinden farklı parçaları içermesi değil, bunun yanı sıra beslenme, büyüme ve başka güçleri de içermesidir. Çünkü nefsin doğrudan araçları, güçler ve güçler aracılığıyla da organlardır.

[1472] *Onlardan kimisi yapay yetkinliği tarifin dışında tutmak için "doğal" sözünü yetkinliğin sıfatı olacak şekilde okumuştur.* Çünkü birinci yetkinlik, divan ve sandık örneğinde olduğu gibi, insan yapısıyla meydana gelen yapay bir yetkinlik olabileceği gibi insan yapmasının hiçbir katkısının bulunmadığı doğal bir yetkinlik de olabilir. İmâm Râzî şöyle demiştir: "Sonrakilerden biri 'doğal' sözünü 'nefis,

الفصل الثالث في المركّبات التي لها نفس

وفيه مقدمة وثلاثة أقسام.

المقدمة في تعريف النفس

[١٤٧١] وهي ثلاث؛ الأولى النفس النباتية وهي كمال أول لجسمٍ طبيعيٍّ آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لأنه عبارة عمّا يتم به النوع إما في ذاته ويسمى كمالاً أولاً ومنوعاً كصورة السرير مثلاً فإنها كمالٌ للخشب السريري لا يتم السرير في حدّ ذاته إلا بها، وأما في صفاته كالبياض فإنه كمالٌ للجسم الأبيض لا يكمل في صفته إلا به ويسمى كمالاً ثانياً وبأولٍ يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الأول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الأنواع في ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات أي منوعها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي أي يخرج صور الأجسام الصناعية كالسرير والكرسي فإن صورتهما لا تسمى نفساً، وبالآلي يخرج العناصر أي صورها إذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات وكذلك الصور المعدنية فلفظٌ آليٌّ يجوز رفعه على أنه صفةٌ لكمالٍ أول أي كمالٌ ذو آلة ويجوز جرّه على أنه صفة لجسم أي جسم مشتمل على الآلة وهذا أظهر، وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي أن يكون الجسم ذا أجزاء متخالفة فقط بل وأن يكون أيضاً ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فإن آلات النفس بالذات هي القوى ويتوسطها الأعضاء.

[١٤٧٢] ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازاً عن الكمال الصناعي فإن الكمال الأول قد يكون صناعياً يحصل بصنع الإنسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعياً لا مدخل لصنعه فيه. قال الإمام الرازي: وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفةً للكمال الأول هكذا النفس كمال أول

organik cismin ilk ve doğal yetkinliğidir' diyerek birinci yetkinliğin sıfatı yapmış ve birinci yetkinliğin, eserlerin ilkeleri olan güçlerde olduğu gibi, bazen doğal olduğunu, bazen de yapay oluşturmalarda olduğu gibi doğal olmadığını iddia etmiştir." Bu açıklama daha anlaşılırdır. *Tarifteki "beslenen ve büyüyen olması bakımından" sözüyle bu iki bakımdan ilişmeyen her yetkinlik dışarıda kalmaktadır.* Yani "beslenen ve büyüyen olması bakımından" sözü, bitkisel nefsin, sözü edilen cismin mutlak olarak değil, söylenen açıdan ilk yetkinliği olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla da hayvânî ve insânî nefis gibi bu açıdan cisme eklenmeyen her yetkinlik tanımın dışında kalmaktadır.

[1473] *İkincisi hayvânî* nefistir. *Bu, doğal ve organik cismin duyumsayan ve iradeyle hareket eden olması bakımından ilk yetkinliğidir.*

[1474] *Üçüncüsü insânî* nefistir. *Bu, doğal ve organik cismin tümelleri düşünmesi ve görüş çıkarsaması bakımından ilk yetkinliğidir.* Yukarıda yapılan açıklamalar sayesinde bu iki tanımdaki kayıtların anlamları açığa çıktı.

[1475] Bu tarifler, üç nefisten her birini müstakil olarak tarif ettiğimizde böyledir. *Şayet nefsi* söylediklerimizin hepsini kuşatacak şekilde *mutlak olarak tarif etmek istersek şöyle deriz: Nefis, doğal ve organik cismin beslenen ve büyüyen veya duyumsayan ve iradeyle hareket eden yahut tümelleri düşünen ve görüş çıkarsayan olması bakımından ilk yetkinliğidir.* Kuşkusuz bu terdîd, tarif edilenin kısımlarına raci ve onları kuşatmaktadır. Tahkik ise şudur: Bu tarif, veciz ifade edilmiş olmakla birlikte anlam bakımından o kısımlara ait üç tariftir.

[1476] Terdîd yoluyla zikredilen bu *açılar bazen "bilkuvve hayat sahibi olması bakımından" denilerek* onları kuşatan *tek bir gerekle ifade edilir* de şöyle denir: Nefis, doğal, organik ve bilkuvve hayat sahibi cismin ilk yetkinliğidir. Bu tarifteki "organik" lafzı, unsurların ve madenlerin sûretlerinden sakınmak içindir. Çünkü bunlar, her ne kadar doğal cisimlerin ilk yetkinlikleri olsa da, daha önce belirtildiği gibi organik değildir. Yine her feleğin bir nefsi olduğunu düşünenlere göre bu sözle feleklerin nefisleri de tarifin dışında kalmaktadır. Ancak yalnızca küllî feleklerin nefisleri olduğunu ve dışmerkezli ve episkl gibi cüzî feleklerin onların araçları mesabesinde bulunduğunu düşünenlere göre "organik" lafzıyla feleklerin nefsi tarifin dışında kalmamaktadır.

طبيعي لجسمٍ آلي، وزعم أن الكمال الأول قد يكون طبيعياً كالقوى التي هي مبادئ الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا أقرب، **وبالحيثية** يخرج **كل كمالٍ لا يلحق من هاتين الحيثيتين** يعني أن قوله: من حيث يتغذى وينمو، يدل على أن النفس النباتية ليست كمالاً أول للجسم المذكور مطلقاً بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمالٍ لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والإنسانية.

[١٤٧٣] **الثانية** النفس **الحيوانية وهي كمالٌ أول لجسمٍ طبيعيٍّ آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالإرادة.**

[١٤٧٤] **الثالثة** النفس **الإنسانية وهي كمالٌ أول لجسمٍ طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأي** وفوائد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مرّ.

[١٤٧٥] هذا إذا عرفنا كل واحدةٍ من النفوس الثلاث على حدة، **وإن أردنا تعريف النفس مطلقاً** أي بحيث يتناول جميع ما ذكرناه. **قلنا**: النفس **كمالٌ أول لجسمٍ طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو أو يحس ويتحرك بالإرادة أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأي** فإن هذا الترديد راجعٌ إلى أقسام المعرّف ومتناول إياها. والتحقيق أنه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الأقسام مع وجازة في العبارة.

[١٤٧٦] **وقد يعبر عنها** أي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد **بلازمٍ واحد** شاملٍ لها **وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة** فيقال: النفس كمالٌ أول لجسمٍ طبيعي آلي ذي حياة بالقوة فقيد الآلي احترازٌ عن صور العناصر والمعادن فإنها وإن كانت كمالات أولية لأجسام طبيعية إلا أنها غير آلية كما مرّ، ويخرج به أيضاً النفوس الفلكية على رأي من ذهب إلى أن لكل فلكٍ من الأفلاك نفساً، وأما على رأي من ذهب إلى أن النفوس للأفلاك الكلية فقط والأفلاك الجزئية كالخارج، والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتيج

Bu nedenle feleklerin nefislerinin her iki görüşe göre de tarifin dışında kalması için son kayda ihtiyaç duyulmuştur. Zira feleklerin nefisleri her ne kadar doğal ve organik cisimlerin ilk yetkinlikleri olsa da onlardan bilkuvve hayat fiilleri sudur etmez, aksine onlardan daima söz gelişi iradi hareket gibi hayat fiilleri sudur eder. Oysa hayvan nefisleri böyle değildir. Çünkü onların fiilleri bazen bilkuvve olur, zira hayvan daima beslenme, büyüme, benzerini doğurma, idrak ve hareket halinde değildir. Aksine bu fiillerden her biri onda bazen bilkuvve olur. Tümelleri akletme ve görüşleri çıkarsamaya kıyasla insan nefislerinin hali de böyledir. Kendilerinden sudûr eden fiillere kıyasla bitki nefislerinin durumu da böyledir. Dolayısıyla "hayat sahibi" sözünün anlamı, ondan hayat fiillerinin bir kısmının sudûr etmesi iken "bilkuvve" sözünün anlamı, bu sudûrun daima bilfiil olmamasıdır. İmâm Râzî bu ikisini "yani büyümeyle yaşama ve beslenmeyle varlığını sürdürme özelliğine sahiptir ve bazen duyumsama ve hareket ettirmeyle yaşar" sözüyle açıklamıştır.

Bu makamdaki maksadın kavranmasını sağlayan ilkelere yönelik uyarılar

[1477] *Birinci Uyarı: Biz bir kısım cisimler görüyoruz bu cisimlerden çıkan eserler tek bir tarzda çıkmamaktadır. Nitekim daha önce* duyu, hareket, beslenme, büyüme ve benzerini doğurmadan *söz etmiştik. Bu* fiillerin onlardan çıkışının *nedeni,* bütün cisimler arasındaki *ortak cisimsellik değildir. Zira* o eserler, cisimsellikte bu cisimlere ortak olan diğer cisimlerden *çıkmamaktadır. Şu halde o* eserler, söz konusu cisimlerdeki *cisimselliklerinden başka ilkelerden kaynaklanmaktadır.* Bu ilkeler cisim değildir, aksi halde sözü bunlara getiririz, aksine o ilkeler, cisimlerle ilişkili güçlerdir. *Bu ilkelere ise nefis adı verilir. Öyleyse nefis* üç açıdan değerlendirilir ve bu açılardan isimler alır. Buna göre nefis, sözü edilen *eserlerin ilkesi olması bakımından güçtür; onları taşıyan maddeye kıyasla sûrettir; kendisiyle meydana gelen* ve tamamlanan *cinsin doğasına kıyasla doğadır.*

[1478] *Nefsin yetkinlikle tarif edilmesi ise sûretle tarif edilmesinden evlâdır. Çünkü sûret, maddeye mühürlenen* ve yerleşen *şeydir. Oysa düşünen nefis böyle değildir.* Zira düşünen nefis, soyuttur. Dolayısıyla sûret ismi onu yalnızca bedenle ilişkili olması ve varlığından önce imkânının bedende bulunması bakımından mecazi olarak kuşatır.

إلى القيد الأخير لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لأن النفوس الفلكية وإن كانت كمالات أولية لأجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من أفاعيل الحياة كالحركة الإرادية مثلاً دائماً بخلاف النفوس الحيوانية فإن أفعالها قد تكون بالقوة إذ ليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والإدراك والحركة دائماً بل قد يكون كل واحدٍ من هذه الأفعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الإنسانية بالقياس إلى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة إلى ما يصدر عنها فمعنى قوله: ذي حياة، أنه يصدر عنه بعض أفاعيل الحياة، ومعنى قوله: بالقوة، أن ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائماً، وفسرهما الإمام الرازي بقوله: أي من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء وربما يحيا بالإحساس والتحريك.

تنبيهات على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام؛

[١٤٧٧] الأول أنّا نشاهد أجساماً يصدر عنها آثار لا على نهجٍ واحد كما ذكرنا من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور عنها للجسمية المشتركة بين الأجسام كلها للتخلف أي تخلف تلك الآثار عن الأجسام الأُخر المشاركة إياها في الجسمية فهي أي تلك الآثار لمبادٍ في تلك الأجسام غير جسميتها وليست هذه المبادئ أجساماً وإلا عاد الكلام فيها بل هي قوىً متعلقة بالأجسام وتسمى نفساً فالنفس لها اعتباراتٌ ثلاثة وأسماء بحسبها فإنها من حيث هي مبدأ الآثار المذكورة قوة وبالقياس إلى المادة التي تحملها صورة و بالقياس إلى طبيعة الجنس التي بها يتحصل ويتكمل كمال.

[١٤٧٨] وتعريفها أي تعريف النفس بالكمال أولى من الصورة إذ هي أي الصورة هي المنطبعة الحالّة في المادة و النفس الناطقة ليست كذلك لأنها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة إلا مجازاً من حيث أنها متعلقة بالبدن ويقوم به

Fakat nefis kendinde soyut olmasına rağmen *bedenin yetkinliğidir. Tıpkı kralın* şehirde bulunmasa bile yönetim ve etkinlik bakımından *şehrin yetkinliği olması gibi. Ayrıca yetkinlik türe kıyasladır. Oysa tür, cinsin doğasına, sûretin kendisine kıyaslandığı maddeden daha yakındır.* Zira tür ve cins arasında yükleme mümkün iken sûret ve madde arasında yükleme yoktur. Kuşkusuz cinse daha yakın olana nispet edilenin onun yerine konulması, daha yakın olmayana nispet edilenin konulmasından evlâdır. *Nasıl* nefsin yetkinlik olarak tarifi daha uygun olmasın ki! *Madde, tür tarafından içerilmektedir ama bunun aksi doğru değildir.* Buna göre yetkinlikle türe delâlet edildiğinde zımnen maddeye de delâlet edilmiştir. Oysa sûretle maddeye delâlet edildiğinde böyle olmaz. Çünkü o takdirde türe delâlet yoktur. Dolayısıyla birinci delâlet, ikinciden daha yetkindir.

[1479] *Aynı şekilde* nefsin yetkinlikle tarifi *kuvveden evlâdır. Çünkü kuvve, edilgi ve fiil gücü için aynı anlama gelmez.* Yani kuvve lafzı, eşadlılıkla iki anlama söylenir. Birincisi fiil gücü, ikincisi edilgi gücüdür. Nefsin idrak gücü vardır ki bu, edilgiseldir. Yine nefsin hareket ettirme gücü vardır ki bu, etkiseldir. Bunların birinin dikkate alınması, diğerinin dikkate alınmasından evlâ değildir. Her ikisinin birlikte dikkate alınması da doğru değildir. Zira bu durumda tanım bozulur. Oysa "yetkinlik" lafzı böyle değildir, zira o tek bir anlamda her ikisini de içermektedir. Dolayısıyla onda herhangi bir sakınca yoktur. *Ayrıca kuvve, eserlerin ilkesi olmak bakımından nefsin adıdır. Bu ise* tarif edilen *nefsin yönlerinden biridir.* Dolayısıyla kuvvenin nefsi tarifi sadece bu yöndendir. *Hâlbuki yetkinlik,* nefsin eserlerine kaynaklık eden türsel *hakikati tamamlaması bakımından nefsin adıdır. Dolayısıyla onun nefsi tarifi, nefsin bütün yönlerindendir.* Şüphesiz şeyin bütün yönlerinden tarifi, bir kısım yönleriyle tarifinden evlâdır.

[1480] *İkinci Uyarı:* İnsan gibi *bir kısım şeylerde nefis* soyut ve bedene yerleşmemiş olmakla *bedenden ayrık olabilir. Fakat nefis adı, bu soyut şeyi yalnızca bedenle ilişkisi bakımından kuşatır.* Öyle ki bu ilişki kopsa veya dikkate alınmasa nefis adı onu yalnızca eşadlılıkla kuşatır. Böylesi durumda ona özgü isim akıldır. *Bazen bir şeyin zâtı* ve cevheri *bakımından bir adı ve* başkasıyla *ilişkisi* ve ona izâfeti *açısından başka bir adı bulunur. Bu durumda biz, onu, ikinci yönden tarif etmek istediğimizde bu tarifte onun izafe edildiği şeyi almamız gerekir. Her ne kadar* nefsin izâfe edildiği *bu şeyler,* tarif edilmek istenen *şeylerin cevheri bakımından zâtîsi değilse de adlandırma bakımından zâtîsidir.*

إمكانها قبل وجودها لكنها مع تجردها في ذاتها كمال للبدن كما أن الملك كمالٌ للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وإن لم يكن فيها، ولأنه أي الكمال مقيسٌ إلى النوع وهو أي النوع أقرب إلى طبيعة الجنس لصحة الحمل بينهما من المادة التي تقاس إليها الصورة إذ لا حمل بينهما ولا شك أن وضع المنسوب إلى ما هو أقرب إلى الجنس مكانه أولى من وضع المنسوب إلى ما ليس أقرب؛ كيف أي كيف لا يكون تعريفها بالكمال أولى والمادة يتضمنها النوع من غير عكس فإذا دلّ بالكمال على النوع فقد دلّ ضمناً على المادة بخلاف ما إذا دلّ بالصورة على المادة إذ لا دلالة حينئذٍ على النوع فالدلالة الأولى أكمل من الثانية.

[١٤٧٩] وكذا تعريف النفس بالكمال أولى من القوة لأنها للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنىً واحد يعني أن لفظة القوة تطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين؛ قوة الفعل وقوة الانفعال، وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك، وهي فعلية وليس اعتبار إحداهما أولى من اعتبار الأخرى ولا يجوز اعتبارها معاً فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فإنه يتناولهما بمعنىً واحد فلا محذور فيه، ولأن القوة اسمٌ لها أي للنفس من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته أي جهات هذا المعرّف فتعرّفه من هذه الجهة فقط، والكمال اسمٌ لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها فتعرّفه من جميع جهاته ولا ريب في أن تعريف الشيء بجميع جهاته أولى من تعريفه ببعضها.

[١٤٨٠] التنبيه الثاني؛ النفس في بعض الأشياء كالإنسان قد تتبرأ عن البدن بأن تكون مجردة غير حالّة فيه لكن لا يتناوله اسم النفس إلا باعتبار تعلقها به حتى إذا انقطع ذلك التعلق أو قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس إلا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذٍ هو العقل وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم، وباعتبار تعلقه وإضافته إلى غيره اسم آخر فإذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف إليه، وهي أي الأمور المضاف إليها وإن لم تكن ذاتية لها أي للأشياء التي أريد تعريفها في جوهرها فهي ذاتية لها من جهة التسمية.

[1481] Bunun açıklaması *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de geçen şu sözdür: Bazen şeyin zâtı ve cevheri bakımından bir adı ve başkasına izâfeti bakımından da başka bir adı bulunur. Başkasına izâfet bakımından ismin örneği, etkin, edilgin, baba ve oğul isimleridir. Bazen de şeyin yalnızca başkasına izâfetle adı bulunur. Mesela baş, el ve kanat isimleri böyledir. Biz, onların göreli olmaları bakımından isimleri yönünden tanımlarını yapmak istediğimizde onların cevherlerinin dışında olan şeyleri tanımlarında alırız. Çünkü bu şeyler, o tanımların ait olduğu isimler bakımından onların zâtîleridir.

[1482] *Üçüncü Uyarı:* Mutlak olarak nefis için zikrettikleri *bu tanım, felek nefislerini içermemektedir.* Çünkü yukarıda geçtiği gibi feleklerin nefisleri yaygın olarak kabul edildiği gibi fiillerini araçlarla yapmıyorsa "organik" lafzıyla söz konusu tarifin dışına kalmaktadır; şayet bir grup düşünürün savunduğu gibi araçlarla yapıyorsa "bilkuvve hayat sahibidir" ifadesiyle tarifin dışına kalkmaktadır. Aynı şekilde birinci uyarıda söylediklerimizden elde edilen tanım da onları kuşatmamaktadır. *Çünkü öğrendin ki biz, ona, fiillerinin farklılaşması bakımından nefis adı verdik. Oysa feleklerin nefisleri böyle değildir.* Çünkü onların fiilleri, tek bir tarzda olup farklılaşmaz. Onlarda gözlenen farklılıklar, her birinin hareketlerinin tek bir tarzda oluşmasına dayalıdır. *Biz,* üç nefis türünü yani bitki, hayvan ve felek nefislerini beraberce *kuşatan bir resim bilmiyoruz. Zira* nefis *fiillerin ilkesi* yani fiillerin kendisinden çıktığı şeydir *desek* unsursal *doğa* ve madensel sûret *gibi her güç nefis olur.* Fiilin çıkışıyla birlikte *kasıt şartını koşsak bitkisel nefis dışarıda kalır.* Sonuç olarak fiillerin çıkışıyla yetinmek, tanımın bidüziyeliğini bozmakta; fiillerini farklılığını dikkate almak, felek nefislerini çıkarmakta; kasıt şartını koşmak ise bitki nefislerini çıkarmaktadır. Dolayısıyla bizde üç nefis türünü kuşatan doğru resim yoktur. Bu sebeple yersel ve göksel nefislere nefis denmesi yalnızca lafız ortaklığı bakımındandır. Bunlar yazarın söyledikleridir.

[1483] İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da şöyle demektedir: Fiillerin iradeden yoksun tek bir tarzda olmaksızın çıkışının ilkesi olan her şeye biz nefis diyoruz. Bu anlam, bütün nefisler arasında ortaktır. Zira fiillerin ilkesi olup da söylenen durumlarla nitelenen şey

[١٤٨١] وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من أن الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار إضافته إلى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والأب والابن، وقد لا يكون له اسم إلا باعتبار إضافته إلى غيره كالرأس واليد والجناح فمتى أردنا أن نعطيها حدودها من جهة أسمائها بما هي مضافة أخذنا الأشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لأنها ذاتيات لها بحسب الأسماء التي لها تلك الحدود.

[١٤٨٢] التنبيه **الثالث؛ هذا الحد** الذي ذكروه للنفس على الإطلاق **لا يتناول النفوس الفلكية** لأن أفعالها إن لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلي، وإن كانت بالآلات كما ذهب إليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حياة بالقوة على ما مرّ، وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الأول **لما عرفت أنّا أعطيناها اسم النفس من حيث تختلف أفعالها، و** النفوس **الفلكية ليست كذلك** فإن أفعالها غير مختلفة بل هي على نهجٍ واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة إلى تركّب حركات كل واحدةٍ منها على وتيرةٍ واحدة **ولا نعلم رسماً يتناولها** أي ويتناول النفوس الثلاث معاً أعني النباتية والحيوانية والفلكية **فإنّا لو قلنا**: النفس ما يكون **مبدأً للأفعال** أي ما يصدر عنه فعل **كان كل قوة كالطبيعة** العنصرية والصورة المعدنية **نفساً، ولو شرطنا** مع صدور الفعل **القصد خرجت** النفس **النباتية**. والحاصل أن الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد، واعتبار اختلاف الأفعال يخرج النفوس الفلكية، واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فإطلاق النفس على النفوس الأرضية والسماوية ليس إلا بحسب الاشتراك اللفظي.

[١٤٨٣] وهذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بأن كل ما يكون مبدأً لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإنّا نسميه نفساً، وهذا المعنى مشتركٌ بين النفوس كلها لأن ما يكون مبدأً لأفاعيل موصوفة بما ذكر

ya farklı fiillerin ilkesi olur ki bu, yersel nefis yani bitki ve hayvan nefsidir ya da bidüziye fiillerin ilkesi olur ama iradeden yoksun olmaz, bilakis irade sahibi olur ki bu da felek nefsidir. O halde üç nefis türünün tamamını kuşatan bir resim biliyoruz demektir.

Birinci Kısım: Bitkisel Nefis

[1484] Yazar ilkin nefisleri, ikincileyin nefislerin güçlerini zikretmekte aşağıdan yukarı doğru çıkma yolunu izledi. Bu sebeple bitkisel nefisleri en başa aldı. İradesiz fiil yapana tabiat denmesine dayanarak *bitkisel nefsin güçlerine "tabiî" adı verilir.* Bu güçlerde bütün bitki ve hayvanlar ortaktır. *Bu güçler, dörttür.* Bu dört güç, kendilerine hizmet eden başka dört gücün hizmet ettiği güçlerdir. Hizmet edilen *dört güçten ikisine ferdin varlığını sürdürmesi* ve zâtı açısından yetkinleştirilmesi *için ihtiyaç duyulur.* Fertten dolayı muhtaç olunan *güçler, besleyen ve büyüyen güçlerdir.* Kıyas, büyüten güç adını vermektir, fakat kalıp uyumu gözetilmiş ve fiil, sebebe isnat edilmiştir.

[1485] Ferdin yaşadığı sürece varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan *beslenme gücü, gıdayı gıdalanana benzetir. Yani başka bir cismi onunla beslenen cisme -beslenen cisimden çözünenlerin yerine koyarak- benzetme işlevini görür.* Böylece onun fiili üç şeyle tamamlanır. Birincisi karışımın elde edilmesidir. Bu karışım, fiile yakın bilkuvve olup organa benzer. Bu işlev, bazen gıdanın bulunmaması esnasında veya çekme gücünün zayıflığı nedeniyle ihlal edilir. İkincisi yapıştırmadır. Bu meydana gelen şeyin, organa yapıştırılması ve onun bilfiil bir parçası haline getirilmesidir. Bu işlev, etin su toplamasında olduğu gibi bazen ihlal edilir. Çünkü ondaki gıda organdan uzaktır ve bundan dolayı beden gevşer yani zayıflar. Üçüncüsü karışımı yapıştırdıktan sonra kıvamına ve rengine varıncaya dek bütün yönlerden organa benzer haline getirmektir. Bu işlev, abraşlık ve cüzzamda olduğu gibi bazen ihlal edilir.

[1486] *Bazen* beslenme gücünün işlevinin *durması, ölüm zorunluluğunu tespit eder.* Zira bu takdirde mizaç bozulur. *Şöyle ki: Daha önce geçtiği gibi cisimsel güçlerin* eserleri *sonludur.* Bazı nüshalarda cümle şöyledir: "Bazen beslenme gücünün işlevinin durduğu, ölüm zorunluluğuyla tespit edilir. Şöyle ki cisimsel güçler". Kastedilen şudur: Ölüm zorunluluğu, onun durduğuna da delâlet etmektedir. Ölüm, zorunlu olmuştur, zira garîzî yaşlık,

إما أن يكون مبدأً لأفاعيل مختلفة وهو النفس الأرضية أعني النباتية والحيوانية، أو يكون مبدأً لأفاعيل على وتيرةٍ واحدة لكن لا تكون عادمةً للإرادة بل واجدةً لها وهي النفس الفلكية فقد علمنا رسماً يتناولها بأسرها.

القسم الأول في النفس النباتية

[١٤٨٤] سلك في ذكر النفوس أولاً وبيان قواها ثانياً طريقة الترقي من الأدنى إلى الأعلى فقدّم النفوس النباتية **وقواها تسمى طبيعية** بناءً على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير إرادة، وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها **وهي أربع** مخدومة لأربع أخرى خادمة لها **منها** أي من الأربع المخدومة **اثنتان يحتاج إليهما البقاء الشخصي** وتكميله في ذاته، **وهي** أي القوة المحتاج إليها لأجل الشخص **الغاذية والنامية** والقياس المنمية إلا أنه روعي المزاوجة فأسند الفعل إلى السبب.

[١٤٨٥] **فالغاذية** التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته **تشبه الغذاء بالمتغذي أي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلاً لما يتحلل عنه** فيتم فعلها بأمور ثلاثة؛ الأول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيهٌ بالعضو وقد يخلّ به عند عدم الغذاء في نفسه أو لضعف الجاذبة، الثاني الإلزاق وهو أن يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءاً منه بالفعل وقد يخلّ به كما في الاستسقاء اللحمي فإن الغذاء فيه منبرئٌ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلاً أي مسترخياً، الثالث أن يجعله بعد الإلصاق شبيهاً به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يخلّ به كما في البرص والبهق.

[١٤٨٦] **وقد يثبت وقوفها** أي وقوف الغاذية عن فعلها **ضرورة الموت** حينئذٍ لفساد المزاج **بأن القوى الجسمانية متناهية** في آثارها **كما تقدم** وفي بعض النسخ وقد يثبت وقوفها بضرورة الموت وبأن القوى الجسمانية يعني أن ضرورة الموت تدل على وقوفها أيضاً؛ وإنما كان ضرورياً لأن الرطوبة الغريزية

durma gerçekleştikten sonra azalır. Zira garîzî ve haricî sıcaklık ile nefsânî ve bedensel hareketler, onun çözündürülmesinde birbirlerine destek olur. Böylece o, tamamıyla çözünür. Bu durumda kuruluk ve yabancı yaşlık baskın hale gelir ve tıpkı yağ bittiği ve su baskın geldiğinde kandilin sönmesi gibi, garîzî sıcaklık söner ve ölüm gerçekleşir.

[1487] Ferdin yetkinliğine ulaşması için gerekli olan *büyüme gücü, gıdayı parçalar arasına sokar ve onlara ekler. Böylece parçalar, doğal bir nispetle üç taraftan da artar.* Yani parçalar, bu güce sahip olan o ferdin doğasının gerektirdiği nispette söz konusu taraflardan artar. *Bu artış bir sınıra kadardır.* Bu sınır, o fertteki büyümenin son sınırıdır. *Sonra* onun fiili *durur. Bu, hastalıktan kaynaklanan şişkinlik gibi değildir.* Çünkü hastalık nedeniyle şişmek, doğal nispette değildir, aksine doğal akışın dışındadır. *Yine şişmanlık gibi de değildir.* Çünkü şişmanlık, tıpkı hastalıktan kaynaklanan şişme gibi, büyüme tamamlandıktan sonra da olabilir. Daha önce geçtiği üzere şişmanlık, sadece iki tarafta olur; et ve et hükmünde olanlara mahsus olup kemik vb. asli organlarda olmaz.

[1488] Büyümenin durmasının açıklaması *şöyledir: Beden; kan ve spermden doğduğundan başlangıçta* son derece *yaştır.* Bu durumda gıda onun parçaları arasına kolayca nüfuz eder. *Sonra yavaş yavaş kurumaya başlar* ve nüfuz yavaş yavaş zorlaşır. *Gıdanın nüfuzu, ancak organların uzamasıyla gerçekleşir.* Organlar tamamıyla *kuruduğunda bu* uzamayı *kabul etmez.* Dolayısıyla gıdanın onlara nüfuz etmesi düşünülemez. *Bu nedenle* büyüme gücünün fiili *zorunlu olarak durur.* Acaba bu takdirde bütünüyle iptal mi olmakta yoksa zâtı devam etmekte midir bu hususta tereddüt vardır. Beslenme gücü, büyüme gücünün işlevine konu olacak şeyi hazırlayarak ona hizmet eder. Büyüme gücünün işlevine konu şey, çözünenler karşılığında gelen gıdadan arta kalanıdır. Gıda çözünen miktara eşit olduğu yahut ondan eksik kaldığında büyüme gücünün işlem alanı ortadan kalkmış demektir. Demişlerdir ki organlardaki beslenme mahiyet bakımından farklıdır. Çünkü kemiğin beslenme gücü, gıdayı kendi benzerine çevirir. Etin ve diğer organların beslenme gücü de böyledir. Eğer onların doğaları bir olsaydı fiilleri de bir olurdu.

[1489] Hizmet edilen *dört güçten ikisine ise* sadece *türün bekâsı için ihtiyaç duyulur.* Bununla birlikte türün bekâsı, fert aracılığıyla ilk ikisine de muhtaçtır. *Bu iki güç, doğurma ve biçimlendirmedir. Doğurma gücü,* son hazımdan sonra,

تنتقص بعد بنفس الوقوف وذلك أن الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد في تحليلها حتى تنحلّ بالكلية فتغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت.

[١٤٨٧] والنامية التي لا بد منها في وصول الشخص إلى كماله تداخل الغذاء بين الأجزاء فتضمّه إليها فتزيد في الأقطار الثلاثة بنسبةٍ طبيعية أي تزيد في تلك الأقطار بنسبةٍ تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة إلى غايةٍ ما هي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها لا كالورم فإنه ليس على النسبة الطبيعية بل خارجٌ عن المجرى الطبيعي والسمن فإنه قد يكون بعد حال النشو أيضاً كالورم، وقد مرّ ما قيل من أن السمن لا يكون إلا في قطرين ومن أنه مخصوصٌ باللحم وما في حكمه دون الأعضاء الأصلية كالعظم ونظائره.

[١٤٨٨] وذلك أي بيان وقوف النامية أنه لما كان البدن متولداً من الدم والمني فهو في الأول رطب في الغاية فيتأتّى حينئذٍ نفوذ الغذاء بين أجزائه بسهولة ثم يجف يسيراً يسيراً ويتعسّر النفوذ قليلاً قليلاً، ونفوذ الغذاء لا يكون إلا بتمدد الأعضاء فإذا جفّت الأعضاء جفافاً كاملاً لم تقبل ذلك التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورةً وهل تبطل حينئذٍ بالكلية أو تبقى ذاتها فيه تردد، والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فإذا ساواه الغذاء أو نقص عنه فات محل فعل النامية. قالوا: والغاذية في الأعضاء متخالفة الماهية فإن غاذية العظم تحيل الغذاء إلى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الأعضاء فلو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها.

[١٤٨٩] ومنها أي من الأربع المخدومة اثنتان يحتاج إليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجاً إلى الأولين أيضاً بتوسط الشخص وهما المولّدة والمصوّرة فالمولّدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الأخير ما يصلح أن يكون مادةً للمثل أي

tohumun ayrıldığı o şahsın *benzerinin maddesi olmaya elverişli olanı gıdadan ayırır. Bu güç* Hipokrat ve takipçilerinin düşündüğü gibi *bütün bedendedir.* Zira onlar, meninin bütün organlardan çıktığını düşünürler. Buna göre kemikten onun benzeri ve etten onun benzeri çıkar. Buna göre meni hakikat bakımından farklılaşır ama imtizaç bakımından benzeşir. Zira duyu, o parçaları ayrıştıramaz. Aristoteles'e göre doğurma gücü iki şeyden ayrılmaz. Bu durumda doğan meni orada hakikatçe benzeşir. *Külliyyâtü'l-Kânûn*'da şöyle denir: Doğurma gücü iki türdür. Birinci tür, erkek ve dişide meniyi doğurur; diğer tür ise menideki güçleri yani mizaçsal nitelikleri ayırır. Çünkü onun parçaları farklı mizaçlara sahiptir. Dolayısıyla onları, her bir organa göre karışımlara sokarak sinirlere özgü bir mizaç, aynı şekilde kemiğe, atardamarlara ve başkalarına özgü bir mizaç oluşturur. Bu, parçaları benzeşen veya karışımları benzeşen menidendir.

[1490] *Biçimlendirme gücü, özellikle* meni *rahimde* bulunduğu esnada onda *var olur ve* hakikatçe farklı olan *o parçalara* veya menideki istidada *sûretleri, kuvveleri*, şekilleri ve miktarları *verir ki bunlar sayesinde meni* daha önce bilkuvve benzer iken *bilfiil benzer hale gelir.*

[1491] Doğurma ve biçimlendirme güçlerine beslenme gücü hizmet eder. Bu açıktır. Büyüme gücü de bunlara hizmet eder. Büyüme gücünün hizmeti, organları büyütmesi ve onların kanallarını genişletmesiyle olur. Böylece organlar, doğurmaya elverişli biçime dönüşürler. Bundan dolayı meni ancak organların büyümesinden sonra oluşur.

[1492] *Bu dört güce başka dört güç hizmet eder.* Yazar, başka dört gücün yukarıda sayılan dört gücün tamamına hizmet ettiğini söyledi, çünkü onlar büyümeye hizmet eden beslenmeye hizmet etmekte ve büyüme ile beslenme ise yukarıda belirtildiği gibi kalan ikisine hizmet etmektedir. *Birincisi, çekme gücüdür. Bu güç, muhtaç olunan* gıdayı *çeker. Bunun varlığına* beş *durum delâlet eder.*

[1493] *Birincisi: Ağızdan mideye uzanan beslenme hareketi, doğal değildir. Aksi halde* onun *yukarı doğru* hareketi *imkânsız olurdu* bilakis ağır olduğu için sadece aşağı doğru hareket etmesi gerekirdi. *Oysa ardbitişen yanlıştır. Çünkü ağız aşağı olan kimse* tam bir şekilde gıdayı *yutabilmektedir* ve bu takdirde onun hareketi yukarı doğrudur. *Beslenme hareketi, iradî de değildir. Gıda açısından iradî değildir, zira gıdanın şuuru yoktur* dolayısıyla onun iradesi bulunduğu düşünülemez. *Gıdalanan açısından iradî değildir, zira bazen şiddetli ihtiyaç esnasında gıda ağızdan mideye* beslenenin *herhangi bir iradesi olmaksızın gitmektedir.*

لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر **وهي في كل البدن** كما ذهب إليه أبقراط وأتباعه فإن المني عندهم يخرج من جميع الأعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله؛ وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لأن الحس لا يميز بين تلك الأجزاء، وعند أرسطو أن تلك القوة لا تفارق الأنثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة، وفي كليات القانون أن المولّدة نوعان؛ نوعٌ يولد المني في الذكر والأنثى، ونوعٌ يفصل القوى التي في المني أي الكيفيات المزاجية لأن أجزاءه متخالفة الأمزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخصّ للعصب مزاجاً خاصاً وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من منيٍّ متشابه الأجزاء أو متشابه الامتزاج.

[١٤٩٠] **والمصوّرة وهي توجد** في المني عند كونه **في الرحم خاصة تفيد تلك الأجزاء** أي الأجزاء المتخالفة الحقيقة أو الاستعداد التي في المني **الصور والقوى** والأشكال والمقادير **التي بها تصير مثلاً بالفعل** بعد ما كانت مثلاً بالقوة.

[١٤٩١] وهاتان القوتان أعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية أيضاً وذلك بأن تعظم الأعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير إلى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني إلا بعد عظم الأعضاء.

[١٤٩٢] **وهذه الأربع تخدمها أربعٌ أخرى** جعلها خادمةً للأربع السابقة كلها لأنها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونهما خادمتين للباقيتين كما مرّ **الأولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج إليه** من الغذاء **وتدل على وجودها وجوهٌ** خمسة؛

[١٤٩٣] **الأول حركة الغذاء من الفم إلى المعدة ليست طبيعية وإلا لامتنع** تحرّكه **إلى جهة العلو** بل كان يجب أن يتحرك إلى السفل وحده لكونه ثقيلاً **والتالي باطل إذ قد يزدرد** أي يبتلع **المنتكس** الغذاء ابتلاعا تاماً وحينئذٍ تكون حركته إلى علو **ولا إرادية إما من الغذاء فإذ لا شعور له** فلا يتصور منه إرادة **وإما من المغتذي فإذ قد ينقلب الغذاء من الفم إلى المعدة عند شدة الحاجة إليه بلا إرادة** من المغتذي

Hatta bazen insan çiğnemek için *onu engellemek istediği halde* gıda *insana baskın çıkmakta* ve içeri çekilmektedir. Şu halde o hareketin zorlamalı olması gerekir. Bu durumda da onun bir zorlayıcısı olmalıdır. Bu zorlayıcı ya yukarıdan itmektedir ya da aşağıdan çekmektedir. Birinci durumda hayvanın onu kendi ihtiyarıyla ittiği söylenecektir ki bunun yanlışlığı açığa çıktı. İkinci durumda mide kendisindeki çekim gücüyle gıdayı çekecektir. İşte amaçladığımız da budur.

[1494] *İkincisi: İnsan her ne zaman bir gıdayla beslense, sonra da ağzına tatlı* bir şey *alsa ve kussa en son kustuğu şeyin tatlı olduğunu görecektir. Bunun yegane nedeni, midenin* doğal olarak tatlıyı sevmesinden dolayı *onu dibine çekmesidir. İnsan acı ve nahoş* bir ilaç *aldığında hem yemek borusu hem de mide onu çıkarıp atmak ister ve insan onu zorlukla yutar. Bazen ilaç, kişi kendi tercihi olmaksızın kusulur.*

[1495] *Üçüncüsü: Bazen mide, mesela timsah gibi* yemek borusu kısa *bir kısım hayvanlarda gıdayı çekmek için yükselir. Öyle ki* beslenme esnasında, geniş olduğu için ağzıyla karşılaşacak kadar *çıkar.* Bunun yegane nedeni, onun gıdayı çekme arzusudur. İşte bu üç durum, midede bir çekme gücü olduğunu göstermektedir.

[1496] *Dördüncüsü: Rahim âdet kanının* kesilmesinden hemen *sonra fazlalıktan boşaldığında onun meniye yönelik şevki artar. Öyle ki hacamat aletinin kanı* içine *çektiği gibi adeta idrar yolunu içe doğru çeker.* Bazıları rahme meniyi arzulayan hayvan adını vermiştir. Bu durum rahimde çekme gücünün bulunduğunu göstermektedir.

[1497] *Beşincisi: Kan, ciğerde üç fazlalıkla karışık olarak bulunur.* Bu fazlalıklar, balgam, safta ve sevdâdır. *Sonra* bu karışık şeyler *ayrışır ve her bir organa ona uygun bir rutubet dökülür. Eğer her organda* ona uygun *rutubeti çeken bir güç olmasaydı bu* ayrışma ve her bir rutubetin başlı başına bir organa daima veya çoğunlukla dökülmesi *imkânsız olurdu.* Bu, bütün organlarda çekme gücünün bulunduğunu gösteren açık bir delildir.

بل قد يريد الإنسان منعه ليمضغه فيغلبه الغذاء وينجذب إلى داخل فوجب أن تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو إما دفعٌ من فوق بأن يقال: الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه؛ وأما جذب من تحت وهو أن تجذبه المعدة بقوةٍ جاذبة فيها وهو المطلوب.

[١٤٩٤] الوجه الثاني أنه متى تغذّى الإنسان بغذاء ثم تناول بعده شيئاً حلواً واستعمل القيء وجد آخر ما يخرج بالقيء الحلو وليس ذلك إلا لجذب المعدة له أي للحلو إلى قعرها بواسطة محبتها إياه طبعاً، وإذا تناول الإنسان دواءً مرّاً كريهاً فالمريء والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه إلا بعسر فربما اندفع بالقيء بلا اختياره.

[١٤٩٥] الوجه الثالث؛ قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان القصير المريء كالتمساح حتى تخرج عند الاغتذاء بحيث تلاقي فمه لكونه واسعاً وما ذلك إلا لشوقها إلى اجتذاب الغذاء فدلّت هذه الوجوه الثلاثة على أن في المعدة قوة جاذبة.

[١٤٩٦] الوجه الرابع؛ الرحم بعد انقطاع الطمث عن قريب إذا خلا عن الفضول يشتد شوقه إلى المني حتى يحس كأنه يجذب الإحليل إلى داخله جذب المحجمة الدم إلى داخلها، وقد سمى بعضهم الرحم حيواناً مشتاقاً إلى المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم.

[١٤٩٧] الوجه الخامس؛ الدم يكون في الكبد مخلوطاً بالفضلات الثلاث أعني البلغم والصفراء والسوداء ثم تتمايز تلك الأمور المختلطة وينصب إلى كل عضوٍ نوع من الرطوبة يليق به فلولا أن في كل عضوٍ قوةً جاذبةً لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك التمايز، وانصباب كل رطوبةٍ إلى عضوٍ على حدة دائماً أو أكثريا وهذه حجةٌ واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الأعضاء.

[1498] Hizmet eden dört güçten *ikincisi, hazım gücüdür. Hazım gücü, gıdayı,* organın *bilfiil parçası olmaya hazırlar. Dolayısıyla hazım gücü, beslenme gücünden başka bir güçtür. Beslenme gücü derken* gıdaların organların *bilfiil parçası haline gelmesini* gerektiren gücü *kastediyorum.*

[1499] *Külliyâtü'l-Kânûn*'da şöyle denilmektedir: "Hazım gücüne gelince o, çekme gücünün çektiğini veya tutma gücünün tuttuğunu onda başkalaşım meydana getiren gücün etkisine hazır bir kıvama ve bilfiil beslemeye dönüşmeye elverişli bir mizaca dönüştürür." İmâm Râzî şöyle demiştir: "Bu söz, hazım gücünün beslenme gücünden başka bir güç oluşu hakkında bir nastır. Onun beslenme gücünü, hazım gücünün de aralarında bulunduğu dört gücün hizmet ettiği güç yapması da bunu desteklemektedir. Öyleyse farktan bahsedelim. Bu amaçla deriz ki bir organın çekme gücü, bir miktar kanı çektiği ve tutma gücü de onu tuttuğunda kanın türsel bir sûreti vardır; kan organa benzer hale geldiğinde onun bu türsel sûreti ortadan kalkar ve başka bir organsal sûret meydana gelir. Demek ki orada organ sûretinin oluşu ve kan sûretinin bozuluşu vardır. Bu ikisi orada pişirme olduğunda meydana gelirler. Pişirme sayesinde ilki ortadan kalkıp diğeri meydana gelinceye dek maddenin kan sûretine istidadının azalmasına ve organın sûretine istidadının artmasına sebep olur. O halde burada iki durum vardır. Birincisi öncedir. Bu, organsal sûreti kabul istidadının artmasıdır. Diğeri ise sonradır. Bu, söz konusu sûretin meydana gelmesidir. İşte birinci durum, hazım gücünün fiili, ikinci durum ise beslenme gücünün fiilidir." Yazarın şu sözünün anlamı budur: Hazım gücünün fiili olan *hazmetme, çekme gücünün fiili ile beslenme gücünün fiilinin meydana gelişinin başlangıcı arasında* gerçekleşen *dönüşümlerden ibarettir. Çekme gücünün fiili, bir oluştur* yani organsal sûretin meydana gelişidir.

[1500] Sonra İmâm Râzî, buna ilk olarak yazarın şu sözüyle işaret ettiği hususla itiraz etmiştir: *Şöyle denilebilir: Organa benzemeye doğru hareket ettiren şey, ona ulaştıran güçtür. el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'deki açıklamaya göre bunun takrîri şöyledir: Hazım gücü, gıdayı nitelik bakımından organın sûretine benzer sûrete doğru hareket ettirir. Bir şeyi başka bir şeye doğru hareket ettiren her şey, onu o başka şeye ulaştırandır. Dolayısıyla iki fiili yapan, aynı güçtür. Bu kıyasın küçük önermesi açıktır. Çünkü hazmın anlamı, gıdanın sûretinden organın sûretine doğru hareket ettirmekten ibarettir. Büyük önerme

[١٤٩٨] **الثانية** من الأربع الخادمة **الهاضمة وهي تعدّ الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل** من العضو **فهي غير الغاذية أعني صيرورتها** أي أعني القوة التي تقتضي صيرورة الأغذية **جزءاً بالفعل** من الأعضاء.

[١٤٩٩] وفي كليات القانون: وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام مهيأٍ لفعل القوة المغيرة فيه وإلى مزاجٍ صالحٍ للاستحالة إلى الغذائية بالفعل. قال الإمام الرازي: هذا الكلام نصٌّ في أن القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده أنه جعل الغاذية مخدومةً للقوى الأربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول: إذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم وأمسكته ماسكته فللدم صورة نوعية وإذا صار شبيهاً بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة أخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية، وإنما يحصلان إذا كان هناك من الطبخ ما لأجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية إلى أن تزول عنها الأولى وتحدث فيها الأخرى فههنا حالتان؛ إحداهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والأخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الأولى فعل القوة الهاضمة، والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله: **وهي** أي الهضم الذي هو فعل الهاضمة **استحالات ما** واقعة **بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما** أعني حصول الصورة العضوية.

[١٥٠٠] ثم اعترض الإمام عليه أولاً بما أشار إليه المصنف بقوله: **ويمكن أن يقال: المحرك إلى مشابهة العضو هو القوة الموصلة إليه**. وتقريره على ما في المباحث المشرقية أن القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئاً إلى شيءٍ آخر فهو الموصل إلى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة أما الصغرى فظاهرة إذ لا معنى للهضم إلا التحريك عن الصورة الغذائية إلى الصورة العضوية، وأما الكبرى

de açıktır. Çünkü bir şeyi başka bir şeye doğru hareket ettirildiğinde hareket edenin yöneldiği şey, hareket ettiren şeyin gayesidir. Gaye olmasının anlamı, asli maksadın o şeyi yapmak olmasıdır. İbn Sînâ da bunu itiraf etmiştir. Çünkü her iki hareket arasında sükûn bulunduğuna delil getirerek şöyle demiştir: "Bir sınıra ulaşan şeyin, ona ulaştıran mevcut bir illet olmadan ulaşmış olması imkânsızdır. Bu illetin de ilk duruşu ortadan kaldıran illetten başka bir şey olması imkânsızdır." Bu, İbn Sînâ'nın sözüdür. Bu söz şunu gerektirir: Kan sûretini izale eden şey hazım gücü olunca, organ sûretine ulaştıran şeyin de hazım gücü olması gerekir. O da beslenme gücüdür, başkası değil.

[1501] İmâm Râzî ikinci olarak yazarın şu sözde söylediğiyle itiraz etmiştir: *Nasıl olur! Burada kuvve ile* maddeyi sûretin feyzine *hazırlayan şey kastedilmektedir.* Maddeye *feyiz veren de sûretleri bahşeden ilkedir. Hazım gücü ise* pişirme ve olgunlaştırmasıyla *güçlülük ve zayıflık bakımından farklı istidatları verendir. Bu istidatlardan biri de* maddeyi *organ sûretinin feyzine hazırlayandır.* Bu istidatları veren *o* güç, *organlardaki başka bir güce ihtiyaç bırakmaz.* Çünkü hazırlama tamamlandığı ve istidat yetkinleştiğinde sûret feyzeder ve beslenme tamamlanır. Öyleyse hazım gücü ile beslenme gücü arasında hiçbir fark yoktur. *Bundan dolayı Galen* hiçbir kitabında hizmetkârlar adını verdiğimiz bu dört gücün dışında *beslenmeyi zikretmemiştir.*

[1502] *İbn Sînâ* -doğrusu, *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de belirtildiğine göre el-Mesîhî- *beslenme, dörttür demiş* ve bu *dört gücü beslenmeden* saymıştır. En açık ifadesi "hazım gücünü beslenmeden saymıştır" demektir. Çünkü o, *Kitâbu'l-Mie*'nin "güçler, fiiller ve ruhlar" başlıklı bölümünde şöyle demiştir: "Beslenme dörttür: Çekme, tutma ve hazım. Hazım gücü, gıdayı değiştirip onu beslenen organa benzer hale getiren güçtür. Dördüncüsü ise itme gücüdür."

[1503] *Bil ki* gıda iki cevherden bileşiktir. Birincisi, beslenene benzemeye elverişli olan; ikincisi de buna elverişli olmayandır. *Hazım gücü,* daha önce geçtiği üzere *elverişli gıdayı organın bir parçası olmaya hazırladığı gibi* benzemeye elverişli olmayan *fazla* gıdayı *da atmaya hazırlar. Bu amaçla kalını inceltir, inceyi kalınlaştırır ve yapışkanı parçalar.* Kalını inceltmesinin nedeni onun atılmasını sağlamaktır.

فظاهرة أيضاً لأن ما حرك شيئاً إلى شيء كان المتوجه إليه غاية للمحرك، والمعني بكونه غاية أن المقصود الأصلي هو فعل ذلك الشيء. وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتجّ على أن بين كل حركتين سكوناً فقال: محالٌ أن يكون الواصل إلى حدٍّ ما واصلاً إليه بلا علة موجودة موصولة، ومحالٌ أن تكون هذه العلة غير التي أزالت عن المستقر الأول. هذا كلامه وهو يقتضي أنه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصول إلى العضوية أيضاً الهاضمة فهي الغاذية لا غير.

[١٥٠١] واعترض ثانياً بما ذكره المصنف بقوله: **كيف والمراد بالقوة هنا المعدّة** للمادة لفيضان الصورة عليها، **والمفيض** لها وهو **واهب الصور، و** القوة **الهاضمة هي المفيدة** بطبخها ونضجها **للاستعدادات المختلفة بالقوة** أي الشدة **والضعف التي من جملتها ما يعدّ** المادة **لفيضان الصورة العضوية، وتلك** القوة المفيدة لهذه الاستعدادات **مغنية عن قوة أخرى في الأعضاء** لأنه إذا تمّ الإعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمّت التغذية فإذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية **ولذلك لم يذكر جالينوس** في شيءٍ من كتبه **الغاذية** سوى هذه الأربع التي سميناها الخوادم.

[١٥٠٢] **وقال ابن سينا**: بل المسيحي على ما في المباحث **الغاذية أربع** وعدّ هذه **الأربع منها** والأظهر أن يقال: وعدّ الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والأفعال والأرواح من كتاب المائة الغاذية أربع؛ الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيهاً بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة.

[١٥٠٣] **واعلم** أن الغذاء مركّب من جوهرين أحدهما صالحٌ لأن يشبه بالمغتذي والثاني غير صالح له، و **أن الهاضمة كما تعدّ الغذاء الصالح للجزئية** على ما مرّ **تعد الفضل** الذي لا يصلح للتشبيه **منه** أي من الغذاء **للدفع بترقيق الغليظ** حتى يندفع **وتغليظ الرقيق** فإنه قد يتشرّبه جرم العضو لرقّته فلا تندفع

İnceyi kalınlaştırmasının nedeni şudur: Organın kursu, bazen inceliğinden dolayı gıdayı emer ve dolayısıyla organda emilmiş olan o parçalar atılmaz. Kalınlaştırıldığında ise organ onu emmez ve tamamıyla atılır. Yapışkanı parçalamasına gelince yapışkan organa yapışır ve parçalanmadığı sürece atılmaz. Hazım gücü hazırlama işini *ya organlarda olduğu gibi bizzat kendisi yapar ya da insanda ve pek çok hayvanda olduğu* sıvı *bir ıslaklık karıştırarak yapar.* Kendisinin yapmasına örnek, şahindir. Şahinin sıcaklığı kendisine gelen gıdayı herhangi bir suya gerek kalmadan eritir. Bir diğer örnek yılandır. Yılan bazen toprak yer ve herhangi bir sudan yardım almaksızın onu sıvıya çevirir. Yine deve de böyledir. Çünkü deve günlerce hiç su içmeden kuru bitki yer. Bir sıvı karıştırarak yapmasına örnek ise insanın kendisi ve pek çok hayvandır.

[1504] *Sonra* hazım gücünün fiili olan *hazmetme dört aşamalıdır. Birinci aşama midededir. Mide gıdayı sıvıya çevirir. Bu sıvı, aklığı ve kıvamı bakımından yoğun keşk suyu gibi bir cevherdir. Bu aşama ağızda başlar. Zira ağzın yüzeyi, midenin yüzeyine bitişiktir.* Öyle ki ağız ve mide adeta uzun boynu ve yuvarlak başı olan kabağın iç yüzeyinin yolu üzerindeki tek bir yüzey gibidirler. *Bundan dolayı çiğnenmiş buğday iltihapların kurutulmasında, pişirilmiş buğdayın* ve tükürükle karıştırılmış öğütülmüş buğdayın *yapamadığı etkiyi yapar.* Bu, onun keyfiyetinin çiğnemeyle dönüştüğünü gösterir.

[1505] *İkinci aşama karaciğerdedir. Gıda* sıvı hale geldikten sonra *onun kesif kısmı atılmak için bağırsaklara itildiğinde latif kısmı, mideden çekilir.* Kesif kısmın latifle karışık olarak atıldığı *bağırsaklardan masarika yani* ince, *sert ve dar kanallar aracılığıyla karaciğere itilir.* Bu kanalların boşlukları, karaciğer ve midenin sonunu birleştirir. Bütün bağırsaklar *süzgeç gibidir.* Demişlerdir ki sıvı hale gelmiş gıda, masarikaya itildiğinde karaciğerin kapısı adı verilen damara gelir. Bu damar büyük bir damar olup iki ucunun her biri, pek çok ince dala ayrılır. Dış ucunun dallarının ağızları, masarikanın ağızlarına bitişiktir; diğer ucunun dalları ise dallanma ve bölünme bakımından son derece küçülür, ufalır, incelir ve hiçbir parçası bu damarın dallarından yoksun kalmayacak şekilde karaciğere nüfuz eder. Onlardaki sıvının latifi nüfuz ettiğinde karaciğerin bütünü o sıvının bütünüyle karşılaşır. *Böylece gıda karaciğerde* tam bir şekilde *pişer*, sıvı haline gelir *ve* türemiş olan *dört karışım* orada birbirinden *ayrışır. Çünkü onun ateşsel latif parçaları* yani ondaki parçalardan latif ve ateşsel olanlar, diğer deyişle sıcak ve kuru parçalar *onun pişme sınırını aşar*

تلك الأجزاء المتشرّبة فيه فإذا غلظ لم يتشرّبه العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فإنه يلتزق بالعضو فلا يندفع إلا إذا قطع والإعداد الصادر من الهاضمة إما بذاتها كما في الجوارح مثل البازي فإن حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج إلى ماء وفي الحية فإنها ربما تأكل التراب وتجعله كيلوساً من غير استعانة بماء وفي الجمل فإنه يأكل أياماً نباتاً يابساً ولا يشرب ماءً، أو بمخالطة رطوبة مائية كما في الآدمي وأكثر الحيوانات.

[١٥٠٤] ثم للهضم الذي هو فعل الهاضمة مراتب أربع؛ الأولى في المعدة بأن تجعل الغذاء كيلوساً وهو جوهرٌ كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه، وهذه المرتبة تبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له عنقٌ طويل ورأسٌ مدوّر ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في إنضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدلّ ذلك على استحالة كيفيتها بالمضع.

[١٥٠٥] المتربة الثانية في الكبد فإن الغذاء بعد ما صار كيلوساً إذا اندفع كثيفه إلى الأمعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة، ومنها أي ومن تلك الأمعاء التي اندفع إليها الكثيف مختلطاً باللطيف إلى الكبد بطريق ماساريقا وهي عروقٌ دقاق صلبة ضيقة تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الأمعاء كالمصفاة. قالوا: وإذا اندفع إلى ماساريقا صار إلى العرق المسمى باب الكبد وهو عرقٌ كبيرٌ يتشعب كل واحدٍ من طرفيه إلى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا، وشعب طرفه الآخر تتصغّر وتتضاءل وتدقّ جداً في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء من أجزائه عن شعب هذا العرق فإذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقياً لكله فينطبخ فيها أي في الكبد انطباخاً تاماً ويصير كيموساً، وتتميز الأخلاط الأربعة المتولدة هناك بعضها عن بعض وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه أي ما كان من أجزائه لطيفاً فيه نارية أي حرارة ويبس تتجاوز نضجه

ve yanmaya meyleder. Onun pişme sınırını aşanlar *hafifliği nedeniyle tıpkı köpük gibi* gıdanın diğer parçalarının *üzerine yükselir. İşte bunlar safradır. Safrada keskinlik vardır.* Zira daha önce belirtildiği gibi keskinlik, aşırı sıcaklıktan kaynaklanır ve onun taşıyıcısı latif cisimdir. Demişlerdir ki safranın doğalı kanın köpüğüdür. Bunun fâil sebebi, mutedil sıcaklıktır. Onlar arasında yananlara gelince onun fâili, şiddetli derecedeki ateşsel sıcaklıktır. *Topraksal kesif parçalar* yani kendisinde soğukluk ve kuruluk bulunanlar, *ya doğaları nedeniyle ya da yanmalarının şiddeti ve kül doğasına dönüşmeleri nedeniyle tortu gibi o* gıda parçalarına *çöker. İşte bu, sevdâdır. Bunda ise ekşilik vardır.* Demişlerdir ki doğal sevdâ, kanın tortusudur ve onun tadı, tatlılık ile kekrelik arasındadır. Sevdânın, mide ağzına onu uyarmak ve açlığa dikkate çekmek için gelen kısmı ekşi ve buruktur. Bunun fâil sebebi, mutedil sıcaklıktır. Bundan yananların fâil sebebi ise itidalin ötesine geçen sıcaklıktır. Sevdânın maddî sebebi, aşırı sert ve az nemli gıdalardır. Köpük ve tortu *ikilisi arasında kalan gıda ise pişmesi tamamlanmış olandır. Bu ise kandır. Kan tatlıdır* yani tatlılığa meyillidir. Dolayısıyla da geçen iki acıya kıyasla tatlıdır. *Gıdaların kimisi ise hamdır* yani çiğ olup tam bir şekilde pişmemiştir. *Bunlar, pişimi tamamlanmayan bir kan gibi sayılır. İşte bu, balgamdır. Balgamda bir tatlılık vardır* çünkü o, olgunlaşmamış kandır. *Balgam pişmeye ne kadar yakın olursa o kadar tatlı olur* çünkü bu durumda kana daha yakın olur.

[1506] *Bu dördünden her biri ya doğaldır ya da doğal değildir. Doğal olmayan ya mizacının kendinde zorunlu itidalden sapması nedeniyledir ki zorunlu itidal sayesinde* organların *bir parçası olmaya elverişli hale gelir. Ya da* doğal olmayan başka karışımlardan *bir karışımın* veya ona dışarıdan gelen yabancı bir rutubetin *karışması nedeniyledir. Doğal olmayan karışımların tabipler tarafından bilinen isimleri vardır.* Burada *biz bunları açıklayacak değiliz.* Şayet onların ayrıntısı öğrenmek istersen tıp kitaplarına müracaat et.

[1507] *Üçüncü* aşama *damarlardadır. Dört karışım,* karaciğerde doğduktan sonra onun dışbükey tarafından biten ve ecvef/boşluk adı verilen damara yönelir. Bu damar, karaciğerin içbükeyinden biten ve kapı adı verilen damarın karşısındadır. Sonra karışımlar ecveften dallanan *damarlarda birbirine karışarak itilir.*

وتميل إلى الاحتراق ولخفّته يعلوها أي ولخفة ما يجاوز نضجه يعلو سائر الأجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء فيها حرافة لما مرّ من أن فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف. قالوا: والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلي هو الحرارة المعتدلة، وأما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية في الغاذية و الأجزاء الكثيفة الأرضية أي التي فيها برودة ويبس إما لطبعها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرسب فيها أي في الأجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة. قالوا: والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة، وما ينصبّ منها إلى فم المعدة ليدغدغها وينبّه على الجوع حامضٌ عفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة، وأما المحترق فيها ففاعله حرارةٌ مجاوزة عن الاعتدال، والسبب المادي للسوداء هو الشديد الغليظ القليل الرطوبة من الأغذية وما يبقى بينهما أي بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو أي مائلٌ إلى الحلاوة فيكون حلواً بالقياس إلى المرتين ومنه ما هو فجّ أي نيء لم ينطبخ انطباخاً تاماً يعدّ كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دماً غير نضيج وكلما كان البلغم أقرب إلى النضج كان أحلى لزيادة قربه حينئذٍ من الدم.

[١٥٠٦] وكل واحدٍ من هذه الأربعة إما طبيعي وإما غير طبيعي وذلك أعني كونه غير طبيعي إما لتغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لأن يصير جزءاً من الأعضاء وإما لمخالطة مخالطٍ إياه من أخلاطٍ أُخر غير طبيعية أو رطوبة غريبة ترد عليه من خارج، ولها أي للأخلاط الغير الطبيعية أسماء يعرفها الأطباء لسنا ههنا لبيانها فإن اشتبهت أن تعرف تفاصيلها فارجع إلى الكتب الطبية.

[١٥٠٧] المرتبة الثالثة في العروق فإن الأخلاط الأربعة بعد تولدها في الكبد تنصب إلى العرق النابت من جانبه المحدّب المسمى بالأجوف المقابل للعرق الثابت من مقعره المسمى بالباب، ثم تندفع الأخلاط في العروق

Onlarda karışımlar karaciğerde olduğundan daha üstün bir şekilde tam olarak hazmedilir ve orada her *bir organ için gıda olmaya elverişli olanlar ayrışır. Böylece organın çekme gücünün, onu çekmesine hazırlıklı hale gelir.*

[1508] *Dördüncü aşama, organlardadır. Gıda büyük damarlardan kanallara gittiği, sonra* kanallardan *sulayanlara/sevaki, sonra emenlere/ravadı, sonra da lifsel damarlara geçtiğinde* gıda *onların* lifsel ve kılcal *menfezlerinden organlara süzülür ve organlarda da her bir organının* beslenme gücü, süzülen *gıdada yapışma, renk ve kıvam bakımından kendisine benzerlik oluşturur. Yapışma yoluyla benzerlik, bazen erime durumunda olduğu gibi zarar görür; renk bakımından benzerlik bazen abraş ve cüzzamda olduğu gibi zarar görür. Kıvam bakımından benzerlik ise etin su toplaması örneğinde olduğu gibi bazen zarar görür.* Doğrusu ve *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'ye uyumlu olan, daha önce söylediğimiz gibi şudur: Etin su toplaması, yapışmaya zarar verir; erime, organdan çözünen parçanın bedelini oluşturmaya zarar verir; abraş ve cüzam, kıvam ve mahiyet bakımından benzemeye zarar verir.

İki Uyarı

[1509] *Birinci Uyarı: Hazım aşamalarının her birinin bir fazlalığı vardır.* Bu fazlalık, beslenen şeyin parçası haline gelmeye elverişli değildir ve bu sebeple atılmasına gerek duyulur. Midedeki *ilk aşamanın fazlalığı,* bağırsaklar yoluyla atılan *posadır.* Karaciğerdeki *ikinci aşamanın fazlalığı bevildir* ki bu daha çoktur. Kalan ise dalak ve öd tarafından atılan *iki acıdır: Sevda ve safra.* Damarlarda gerçekleşen *üçüncü aşamanın fazlalığı, beville ve tere dönüşen buharlarla atılan mâi rutubettir.* Yazar *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'dekine ve tabipler arasındaki meşhur görüşe muhalefet ederek bevli üçüncü aşamanın fazlalığı yaptı. *Dördüncü aşamanın fazlalığı menidir. Bundan dolayı* yani meninin, gıdayı, beslenen şeyin bilfiil parçası hatta onun meniden oluşan asli organlarının bir parçası haline gelmeye hazırlayan son hazmın fazlalığı olmasından dolayı *az bir meninin boşaltılması, ondan kat be kat fazla kanın* veya diğer karışımların *benzerini yapmadığı bir zayıflık etkisi yapar*. Çünkü meninin boşaltılması, meniden doğan asli organların cevherinde zayıflık bırakır. Oysa diğer karışımlar böyle değildir.

المتشعبة من الأجوف مختلطة بعضها بعض وفيها تنهضم الأخلاط انهضاماً تاماً فوق ما كان لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعداً لأن تجذبه جاذبة العضو.

[١٥٠٨] المرتبة الرابعة في الأعضاء فإن الغذاء إذا سلك في العروق الكبار إلى الجداول ثم منها إلى السواقي ثم إلى الرواضع ثم إلى العروق الليفية ترشح الغذاء من فوهاتها أي فوهات الليفية الشعرية على الأعضاء وحصل لها في الأعضاء كل عضو أي حصل غاذية كل عضو للأغذية المترشحة عليها التشبه به التصاقاً، وقد يخل به كفي الذبول ولوناً، وقد يخلّ به كفى البرص والبهق وفي القوام، وقد يخل به كفي الاستسقاء اللحمي والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدّمناه من أن الإخلال في الاستسقاء اللحمي بالالتصاق وفي الذبول في تحصيل بدل ما يتحلل وفي البرص والبهق في التشبه من حيث القوام والماهية.

تنبيهان

[١٥٠٩] الأول أن لكل مرتبةٍ من مراتب الهضم فضلاً لا يصلح أن يصير جزءاً من المغتذي فيحتاج إلى دفعة فللأولى التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الأمعاء، وللثانية التي في الكبد البول وهو الأكثر و الباقي المرّتان السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة، وللثالثة التي في العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والأبخرة التي تصير عرقاً وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الأطباء، وللرابعة المني ولذلك أي ولكونه فضلاً للهضم الأخير المعدّ لصيرورة الغذاء جزءاً من المغتذي بالفعل بل من أعضائه الأصلية المتكونة من المني يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله أي مثل ذلك الإضعاف استفراغ أضعافه من الدم أو سائر الأخلاط وذلك لأن استفراغه يورث، وهنا في جواهر الأعضاء الأصلية المتولدة من المني دون غيره من الأخلاط.

[1510] *İkinci Uyarı: Gıda, şeyin türüne dönüşerek onun çözünen kısmının yerine geçen şeydir ve gerek bilfiil gıdaya gerekse yakın ve uzak kuvve halinde gıda olana denir.* Bu ifade, gıdanın dört anlamı olduğunu vehmettirmektedir. İmâm Râzî'nin iki kitabındaki ifadesi ise şöyledir: "Gıda şeyin türüne dönüşerek onun çözünen kısmının yerine geçen şeydir. Ona gerçekleşmek için bitişmeden başka bir şeye ihtiyaç duymadığında gıda denirken beslenene benzeyerek onun bilfiil parçası haline geldiğinde de ona gıda denir." Râzî'nin "ona gıda denir" sözü hiç kuşkusuz önceki kısmın ayrıntısıdır. Eğer bu ifade önceki kısmın devamı olduğunu gösteren bir edatla başlasaydı daha açık olurdu. Hiç kimse gıdanın üç anlamı olduğu hususunda şaşkınlığa düşmemiştir. Tabipler arasındaki *meşhur görüş, basîtin* hayvana *gıda olamayacağıdır. Oysa bunun hiçbir delili yoktur.* Aksine bu, sorunludur, zira hiç kuşkusuz bitkiler suyu kendisine çekmekte ve o su, bitkinin parçası haline gelmektedir. Aynı durum hayvanda niçin mümkün olmasın!

[1511] Hizmetkar dört güçten *üçüncüsü tutma gücüdür. Bu, hazım gücü fiilini yapana kadar gıdayı tutan güçtür.* Bu sebeple en uygunu, yazarın, İmâm Râzî ve İbn Sînâ'nın yaptığı gibi bu gücü hazım gücünden önce zikretmesidir. Sanki yazar, bu gücü hazım gücünün açıklamasında kullandığı için ondan sonraya almıştır. *Tutma gücünün midedeki* varlığını *ispat eden şey, midenin bütün yönlerden gıdayı kuşatmasıdır.* Bu durumun nedeni, midenin dolması değildir. Çünkü *gıda az olsa bile* mide *aralarında* kesinlikle *boşluk bulunmayacak şekilde* gıdayı kuşatır. *Mide zayıfladığında* bu kuşatma *meydana gelmez.* Dolayısıyla hazım güzel olmaz. *Şayet* midenin zayıflamasıyla birlikte *gıda çoğalırsa* sürekliliğin yavaşlamasıyla *gurultu ve ses oluşur. Bunu ameliyatla görürüz.* Bu son ifade bazı nüshalarda bulunmaktadır. Onun anlamı İmâm Râzî'nin *el-Mebâhisu'l-meşrıkıyye*'deki şu söylediğidir: "Biz bir hayvana içecekler ve çorbalar gibi yaş gıda verdiğimiz ve o vakitte onun karnını yarıp baktığımızda onun midesinin bütün yönlerden o yaş gıdayı kuşattığını görürüz." Râzî şöyle demiştir: "O yaş gıdanın hiçbir parçasının dışarı taşması mümkün olmayacak şekilde kapağın örtüştüğünü görürüz. Şayet bir hayvan, kapağın alacağından daha büyük bir kemik yese o kemik geri itilir. İnme özelliğine sahip olan incenin inmediğini ve inme özelliğine sahip olmayan kalının indiğini gördüğümüzde biliriz ki orada bir güç vardır ve bu güç bir şeyi değil de diğerini tutmaktadır."

[١٥١٠] التنبيه الثاني؛ الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة إلى نوعه، ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة هذه العبارة توهم أن للغذاء معاني أربعة، وعبارة الإمام الرازي في كتابيه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة إلى نوعه، وقد يقال له: غذاء، وهو يعد بالقوة غذاءً كالحنطة، ويقال له: غذاء إذا لم يحتج إلى غير الالتصاق في الانعقاد، ويقال له: غذاء عندما صار جزءاً من المغتذي تشبيهاً به بالفعل فقوله: وقد يقال له: تفصيل لما قبله، بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان أظهر، ولم يشتبه على أحد أن معانيه ثلاثة، والمشهور فيما بين الأطباء أن البسيط لا يصير غذاءً للحيوان ولا برهان عليه بل فيه إشكال إذ لا شك أن النبات يجذب الماء إلى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان.

[١٥١١] الثالثة من الأربع الخادمة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها فالأنسب أن يقدّم ذكرها على الهاضمة كما فعله الإمام الرازي وابن سينا وكأنه إنما أخّرها لأخذه الهاضمة في تفسيرها ويثبتها أي يثبت وجود الماسكة في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة فإنها تحتوي وإن قلّ الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء أصلاً وإذا ضعفت المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وإن كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ ببطء الاستمرار وبالترشيح نشاهده هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الإمام في المباحث المشرقية من أنّا إذا أعطينا حيواناً غذاءً رطباً كالأشربة والأحساء الرقيقة وشرّحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتويةً عليه من كل جانب. قال: ووجدنا البوّاب منطبقاً بحيث لا يمكن أن يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب، ولو أن حيواناً تناول عظماً أعظم من سعة البوّاب فإنه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلاً علمنا أن هناك قوة تمسك شيئاً غير شيء.

[1512] Bu gücün *rahimde* var olduğunu ispat eden şey, *rahmin düşmeyecek şekilde tohumu* yani çocuğu ve onun farklı merhalelerini *kuşatmasıdır.* Eğer hamile, göbeğin altından fercin yanına kadar yarılsa ve rahim zarar görmeden açığa çıkarılsa rahmin, meyil girmesi mümkün olmayacak şekilde, bütün yönlerden toplandığı ve ağzının kapalı olduğu görülür. Eğer rahmin cevherinde onu tutan bir güç olmasaydı durum böyle olmazdı. Yine meninin kursu, doğası gereği, aşağı hareketi gerektirir. Eğer rahimde meniyi tutan bir güç olmasaydı meni durmazdı. *Aynı şekilde* bu yolla tutma gücünün bütün *organlarda* var olduğu ispat edilir. Zira organlar kendi gıdaları olan rutubetleri tutmaktadır.

[1513] *Özetle ince ve ağırın inme özelliğinde olduğu halde inmediğini ve inme özelliğine sahip olmayanın indiğini gördüğümüzde biliriz ki orada bir tutma gücü vardır.* Yani daha önce geçtiği üzere midedeki içecekler ve çorbalar gibi incelik ve ağırlığı birleştiren cismin, rahimdeki meninin ve organlardaki karışımların inme özelliğinde olduğu halde inmediğini ve daha önce geçtiği üzere hacmi büyük ama ağırlığı hafif kemikler gibi inme özelliğine sahip olmayan kalın ve hafifin indiğini gördüğümüzde biliriz ki mide, rahim ve organların her birinde bir tutma gücü vardır.

[1514] Hizmetkar güçlerden *dördüncüsü, itme gücüdür. İtme gücü ya organ için hazırlanmış gıdayı ona iter ya da fazlalığı organdan iter.* Birinci durumda onun itmesiyle organın gıdayı çekmedeki çekim gücü belirginlik kazanır. İkinci durumda ise organlara gelen kan, üç karışımla karışıktır. Her bir organ, kendine uygun olanı alır ve kendine aykırı olanı iter. Şayet organ onu itmeseydi organların hiçbir kendini ifsat eden karışımlardan arınmış olamazdı. Yine *her bir insan büyük abdest bozduğu esnada* dışkı hapsedilmiş olduğu ve bağırsaklarda da rahatsız edici bir fazlalık bulunduğunda *onun midesi, bağırsakları* ve diğer iç organlarının, fazlalığı itmek için, kendi yerlerinden *söküldüğünü* ve aşağı doğru hareket ettiğini *görür.* Öyle ki bazen iten hareketin gücünden dolayı doğru bağırsak, tıpkı basurda olduğu gibi, yerinden çıkar. Ayrıca *insanın elinde olmaksızın gerçekleşen kusma ve* bu durumda *midenin* yukarı doğru *yerinden sökülmesi* ve onunla birlikte bütün iç organların hareket etmesi *itme gücünün varlığına delâlet eder.* Aynı şekilde *deniz tutması vb. nedenlerle gerçekleşen diğer kusmalar* da ona delâlet eder. Çünkü onların da bir iticisinin olması gerekir.

[١٥١٢] و يثبتها في الرحم احتواءها على الزرع الذي هو الولد وأطواره بحيث لا ينزل ولو شقّ الحيوان الحامل من أسفل السرّة إلى الجانب الفرد وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الأمر كذلك، وأيضاً جرم المني يقتضي بطبعه الحركة إلى أسفل فلولا أن في الرحم قوة تمسكه لما وقف، وكذلك يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الأعضاء كلها فإنها تمسك الرطوبات التي هي أغذيتها.

[١٥١٣] وبالجملة فما رأينا الرقيق والثقيل أي الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والأحساء الرقيقة في المعدة على ما مرّ، والمني في الرحم والأخلاط في الأعضاء الذي من شأنه النزول لا ينزل، و رأينا خلافه أي الغليظ الخفيف الذي ليس من شأنه النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم ينزل علمنا أن ثمّة أي في كل واحدٍ من المعدة والرحم والأعضاء قوة ماسكة.

[١٥١٤] الرابعة من القوة الخادمة الدافعة إما للغذاء المهيأ للعضو إليه فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء وإما للفضل عنه فإن الدم الوارد على الأعضاء مخلوطٌ بالأخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه، ولولا دفعه إياه لم يخل شيء من الأعضاء عن الأخلاط التي تفسده، و أيضاً يجده ترك هذه الكناية أولى أي يجد كل أحد من نفسه عند التبرز إذا كان البراز معتقلاً وكان في الأمعاء فضل لداغ كأن معدته وأمعاءه وسائر أحشائه تنتزع من موضعها وتتحرك إلى أسفل لدفع الفضل حتى أنه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض له في الزحير، ويدل عليه أيضاً القيء من غير اختيار وما نراه حينئذٍ في المعدة من الانتزاع عن موضعها إلى فوق بحيث يتحرك معها عامة الأحشاء، و كذا يدل عليه سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها إذ لا بد لها من دافعٍ يدفعها.

[1515] *Uyarı: Anlatılan güçlerin çokluğunun ve* zât bakımından *birbirinden başka olduğunun* filozoflarının görüşüne göre *ispatı, onların şu esasına dayanır: Birden ancak bir çıkar aksi halde* sözü edilen fiillerin *hepsi* bizzat *tek bir güce dayanırdı. Oysa* daha önce *bu esasın zayıflığı* ve yanlışlığı *ortaya konulmuştu.* Dolayısıyla onun üzerine kurulan güçlerin çokluğu ve başkalığı da doğru olamaz. *Sonra* onun doğruluğunu kabul etsek bile deriz ki *onun şartı, aletlerin ve kâbillerin birden çok olmamasıdır.* Zira birden çok alet ve kabil bulunması halinde birden birçok şeyin çıkabileceğinde görüş birliği vardır. *Bu* yani sözünü ettiğimiz meselede alet ve kabilin çok olmadığı *ise bilinmemektedir.* Şu halde orada yiyeceği bir aletle çeken, başka bir aletle tutan, üçüncü bir aletle hazmeden ve dördüncü bir aletle fazlalığı atan yalnızca bir güç olabilir. Bu güç, çözünen miktardan bazen daha çok bazen az bazen de ona eşit miktarda gıda gönderir. Dolayısıyla bu güçlerde yalnızca itibar bakımından farklılık vardır.

[1516] Güçlerin çokluğu hakkında *söylenen "biz, organın, güçlerden biri bakımından güçlü ve diğeri bakımından zayıf olduğunu görüyoruz ve bu iki* durum kesinlikle *birbirinden başkadır* zira birbirini nefyeden iki şeyin tek bir zâtta bir araya gelmesi imkânsızdır" *sözü zayıftır. Çünkü* organdaki *bu* farklılığın, gücün zâtındaki zayıflık ve güçlülükten değil de *aletin zayıflığından ve aletteki farklılıktan kaynaklanması mümkündür. Sonra* güçlerin özellikle de onların iddia ettiği şekliyle biçimlendirici gücün çürütülmesi hakkında şöyle deriz: *Kavrayış ve insafa müracaat ederek,* zeka ve doğruya meyilli olmak gibi *Allah'ın insanları yarattığı fıtrat üzere kalıp* heva ehlinin *taklidi basiretini bürümeden ve* vehim aklına baskın çıkmayıp *vehmin zindanında esir olmaksızın doğa âleminde* bulunan farklı türden bitkilerden ve farklı hakikatteki hayvanlardan *meydana gelen ve son derece kusursuz* ve mükemmel *olan hayret verici fiilleri düşünen kimse zorunlu olarak bilir ki* öylesine yüksek dereceye ulaşan hayret verici *bu fiiller,* kendinden sudûr ettiği farz edilen şeylerin *bilincine varmayan basît* veya bileşik *güçlere dayanamaz. Özellikle de* hayvanların *rahminde meydana gelen sûretler*, şekiller, ölçülü planlamalar ve uyumlu konumlar *ile* rahimde *feyzolan* türsel *sûretler ve* en doğru görüşe göre o sûretleri izleyerek

[١٥١٥] تنبيه؛ إثبات تعدد القوى وتغايرها بالذوات على رأي الحكماء بناء أي مبني على أصلهم إلى من الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وإلا جاز أن يستند الكل أي جمع الأفعال المذكورة إلى قوةٍ واحدة بالذات، وقد ثبت فيما مرّ ضعفه أي ضعف هذا الأصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها، ثم إن سلمنا صحته قلنا: شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل إذ مع تعددها يجوز أن يصدر عن الواحد أشياء متكثرة اتفاقاً وأنه أي عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم فجاز حينئذٍ أن لا يكون هناك إلا قوة واحدة تجذب الطعام بآلة وتمسكه بأخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بآلةٍ رابعة، وتورد الغذاء تارةً أكثر من المتحلل وتارةً أنقص أو مساوياً فلا تعدد في هذه القوى إلا بالاعتبار.

[١٥١٦] وما يقال في بيان تعدد القوى أنّا نرى العضو قوياً في إحداها أي إحدى القوى وضعيفاً في الأخرى منها فهما أمران متغايران قطعاً لامتناع اجتماع المتنافيين في ذاتٍ واحدة ضعيف لجواز أن يكون ذلك الاختلاف في العضو لضعف الآلة واختلاف فيها لا لضعفٍ وقوة في ذات القوة، ثم نقول في إبطال القوى لا سيما القوة المصورة كما زعموه: إن من تأمل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات المتخالفة الأنواع والحيوانات المتباينة الحقائق البالغة تلك الأفعال العجيبة من الإتقان والأحكام أقصى الغاية وكان ذلك التأمل راجعاً إلى فطنة وإنصاف باقياً على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها من الذكاء والميل إلى الصواب لم يعمِ بصيرته التقليد من أهل الأهواء ولم يكن أسيراً في مطمورة الوهم أي في سجنه بأن لا يغلب وهمه على عقله علم ذلك المتأمل بالضرورة أنها أي تلك الأفعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة أو مركّبة عديمة الشعور بما يفرض صادراً عنها سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور والأشكال والتخطيطات المقدارية والأوضاع المتلائمة في الرحم وما يفاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها

parçaları benzeşen o maddeye gelen güçler ve meydana gelen ve feyzeden o şeylerde *gözetilen* hikmet ve *maslahatlar vehimleri hayrete düşürmekte,* akıllar *ve anlayışlar, onları kavramaktan aciz kalmaktadır. O* hikmet ve maslahatlardan *kayda geçenler,* hayvanların organlarının, şekillerinin, miktarlarının ve konumlarının faydaları hususunda yazılan kitaplarda *bilindiği üzere beş bine ulaştı.* Onlardan *bilinmeyenler ise* bilinenlerden *daha çoktur.* Nitekim yetkin bir sezgi sahibi kimseye bu durum kapalı değildir.

[1517] Yine söz konusu düşünen kimse *hiçbir kuşkunun karışmadığı ve hiçbir şekilde aksine muhtemel olmayan zorunlu bir bilgiyle bilir ki* sözü edilen *o* fiiller, *ancak* bilgisi yetkin *bir bilen,* şeylerin gizlilikleri ve gizlilerinden *haberdar olan ve* fiillerin ardından geleceği düşünülen menfaatlere örtüşerek kusursuz şekilde gerçekleşen *hikmet sahibi ve* kuşatıcı bilgisinden sonra dilediği her şeye gücü yeten *kâdir birinden çıkabilir. Nitekim* yüce *Kitap da pek çok yerde* Yaratıcı'nın büyüklüğünü ve kemalini *delillendirmek için bunu dile getirmektedir.* Bunlardan biri şu âyettir: "O ki sizi rahimlerde dilediği gibi biçimlendirir"[34]. Bunu söz konusu bağlamda söylemesi, onun, kendisinden başkasına gidilen zorunlu bir bilgi olduğuna delâlet etmektedir. İşte bu, önünden ve ardından batılın gelmediği haktır. *Fakat Fâil-i Muhtâr'ı kabul etmek* ve şeyleri doğrudan doğruya O'na dayandırmakta -ki daha önce buna tekrar tekrar işaret edilmişti- büyük bir fayda vardır. Bu fayda ise *sarih aklın tekzip ettiği, sahih zihnin yüz çevirdiği, selim tabiatın kabul etmediği ve doğru zihnin boyun eğmediği böylesi zorlamalardan kurtulmaktır. "Rabbimiz bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi saptırma ve bize katından bir rahmet ver. Kuşkusuz sen vehhâbsın."*[35] Başlangıç sendendir ve dönüş de sanadır.

Güçlerin varlığı ve çokluğunun uzantısı olan iki başka şeye yönelik iki uyarı

[1518] *Birincisi: Demişlerdir ki* ilk dört güce hizmet eden *bu dört güce de dört nitelik hizmet eder. Güçlerin sıcaklığa en fazla ihtiyaç duyanı hazım gücüdür.* Çünkü hazım, gıdanın nitelik bakımından dönüştürülmesinden ibarettir. Bu ise ancak kalın parçaların ayrılması ve ince parçaların bir araya getirilmesiyle olur.

على تلك المادة المتشابهة الأجزاء على الرأي الأصوب وما يراعى فيها أي في تلك الأمور الحادثة والمفاضة من حكم و مصالح قد تحيرت فيها الأوهام وعجزت عن إدراكها العقول و الأفهام قد بلغ المدوّن منها أي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب التي دوّن فيها منافع أعضاء الحيوانات وأشكالها ومقاديرها وأوضاعها خمسة آلاف وما لا يعلم منها أكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدسٍ كامل.

[١٥١٧] وعلم ذلك المتأمل أيضاً علماً ضرورياً لا تشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجهٍ من الوجوه أنها أي تلك الأفعال المذكورة لا تصدر إلا عن عليمٍ كامل علمه خبير ببواطن الأشياء وما يخفى منها حكيم يتقن أفعاله مطابقة للمنافع التي يتصور ترتبها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في عدة مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله؛ منها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيفَ يَشَاء﴾ فدل إيراده في معرضه على أنه علمٌ ضروريٌّ يستدل به على غيره هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على أن في الاعتراف بالفاعل المختار وإسناد الأشياء إليه ابتداء كما مرّت إليه الإشارة مرةً بعد أخرى فائدة جليلة هي أن فيه لمندوحة عن كثيرٍ من أمثال هذه التمحلات التي يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبعٌ سليم ولا يذعن لها ذهنٌ مستقيم ﴿رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الوَهَّابُ﴾ منك المبدأ وإليك المآب.

تنبيهان آخران على أمرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها

[١٥١٨] الأول؛ قالوا: وهذه القوى الأربع الخادمة للأربع الأول تخدمها الكيفيات الأربع فأشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة لأن الهضم عبارة عن إحالة الغذاء في الكيف وهي لا تحصل إلا بتفريق الأجزاء الغليظة وجمع الأجزاء

Bu ikisi de ancak mekânsal hareketle gerçekleşir. Dolayısıyla hazım gücünün fiili, iki hareketten oluşur. Birincisi niteliksel, ikincisi ise mekânsaldır. Çekme ve itmeden her biri, mekânsal harekettir. Tutma her ne kadar kendinde bir hareket olmayıp hareketin engellenmesinden ibaretse de ancak kuşatma biçimine eğimli olan lifin hareket ettirmesiyle meydana gelir. Dolayısıyla onda da mekânsal bir hareket olmalıdır. Bu güçlerin fiillerinin ancak hareketle gerçekleştiği ortaya çıktı. Kuşkusuz soğukluk öldürücü ve uyuşturucu olup doğrudan bu güçlerin hiçbirine yarar sağlamaz. Aksine bu güçler, fiilleri ve hareketleri için kendilerine yardım eden sıcaklığa muhtaçtırlar. O halde hazım gücü gibi hareketin daha çok olduğu gücün sıcaklığa ihtiyacı da daha çoktur.

[1519] *Ardından çekme gücü gelir.* Çünkü çekme gücü, mekânda gerçekleşen çok ve güçlü harekete muhtaçtır. Demişlerdir ki çekilme ya mıknatısta olduğu gibi gücün etkisiyle gerçekleşir ya tulumdaki suyun çekilmesi gibi boşluk zorunluluğuyla gerçekleşir ya da kandilde olduğu gibi sıcaklıkla olur. Her ne kadar sonuncusu, gerçekte boşluk zorunluluğuna dönse de çekme gücüyle birlikte sıcaklık yardımı olduğunda çekme daha güçlü olur.

[1520] *Ardından itme gücü gelir.* Çünkü onun fiili, salt tahrikten ibarettir. *Sonra tutma gücü gelir.* Zira daha önce geçtiği gibi tutma gücünün fiili ancak lifin tahrikiyle gerçekleşir. Fakat tutma gücünün gıdayı durdurma süresi, onun lifi hareket ettirme süresinden fazla olduğundan onun ihtiyacı daha azdır.

[1521] *Güçler içinde kuruluğa en çok ihtiyaç duyan, tutma gücüdür.* Çünkü onun doğrudan fiili, tutma ve durdurmadır. Kuruluk ise bu hususta gerçekten faydalıdır. *Sonra çekme gücü gelir.* Çünkü onun hareket ettirmeye ihtiyacı, âletinin parçalarını durdurmaya ihtiyacından daha fazladır. Onun kapatması ise kurulukladır ve bu sayede hareket ettirebilir. *Sonra itme gücü gelir.* Bunun nedeni şudur: İtme gücünün fiili de hareket ettirmedir. Kuruluk ise ruha ve âletine harekette zorunlu olan itimadı verir. Eğer ruhun veya âletinin cevherinde ıslaklık sebebiyle kendini salma bulunsaydı hareket zorlaşırdı. Çekme gücündeki hareket ne kadar güçlü olursa onun kuruluğa ihtiyacı da o kadar çok olur.

الرقيقة، ولا يحصلان إلا بحركةٍ مكانية ففعل الهاضمة حركتان كيفية وأينية، وكل واحدٍ من الجذب والدفع حركة واحدة أينية، والإمساك وإن لم يكن في نفسه حركة بل هو منعٌ عن الحركة إلا أنه لا يحصل إلا بتحريك الليف المورب إلى هيئة الاشتمال فلا بد فيه أيضاً من الحركة الأينية، وإذا ثبت أن أفعال هذه القوى لا تتم إلا بالحركة ولا شك أن البرودة مميتة مخدرة فلا تنفع بالذات شيئاً من القوى بل هي محتاجة في أفعالها وحركاتها إلى الحرارة التي تعاونها فما كانت الحركة فيها أكثر كالهاضمة كانت حاجتها إلى الحرارة أشد.

[١٥١٩] **ثم الجاذبة** لأنها تحتاج إلى حركات في الأين كثيرة قوية. قالوا: والاجتذاب إما بفعل القوة كما في المغناطيس وإما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء في الزراقات وإما بالحرارة كما في السراج؛ وإن كان هذا الأخير راجعاً في الحقيقة إلى ذلك الاضطرار فإذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب أقوى.

[١٥٢٠] **ثم الدافعة** لأن فعلها تحريكٌ محض **ثم الماسكة** لما مرّ من أن فعلها لا يحصل إلا بتحريك الليف، لكن لما كانت مدة تسكين الماسكة للغذاء أكثر من مدة تحريكها لليف كان احتياجها أقل.

[١٥٢١] **وأشد القوى حاجةً إلى اليبوسة الماسكة** لأن فعلها بالذات هو الإمساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جداً، **ثم الجاذبة** لأن حاجتها إلى التحريك أمسّ من حاجتها إلى تسكين أجزاء آلتها وتقبيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك، **ثم الدافعة** وذلك لأن فعلها أيضاً التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة، ولو كان في جوهر الروح أو الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة أقوى كانت حاجتها إلى اليبوسة أشد.

[1522] *Hazım gücüne gelince onun kuruluğa değil, tam tersine yaşlığa ihtiyacı vardır.* Bu ıslaklık; parçalama, birleştirme, pişirme ve olgunlaştırmada ona yardım eder. Soğukluk, bu güçlerin fiillerine doğrudan aykırı olmasına rağmen vasıtalı olarak tutma gücüne yardım eder. O, tutmaya elverişli kuşatma biçimine meyilli lifin hapsedilmesinde tutma gücüne yardım eder. Aynı şekilde itme gücüne de yardım eder. Şöyle ki itmeye yardım eden havanın çözünmesini engeller ve yine onu katılaştırır. Hava ne kadar kalın olursa o kadar yardımcı olur. Yine sıkan lifi toplar ve onu yoğunlaştırır, böylece itmede daha güçlü olur.

[1523] Şu halde söylenenlerden ortaya çıktı ki sıcaklık bütün güçlere yardım ederken soğukluk yalnızca tutma ve itmeye hizmet eder. Kuruluk, hazım gücünün dışındakilere hizmet ederken ıslaklık sadece hazım gücüne hizmet eder.

[1524] *İkinci Uyarı: Bu güçler bir kısım organlarda katlanmış olarak bulunur. Buna göre midede bir kendine uygun olanı kendine çekme gücü vardır bir de bedenin gıdasını dışarıdan çekme gücü vardır. Özetle mide, bazen hazırlama* ve gıdayı diğer organlara hazır hale getirme *işini bazen de beslenme işini yapar.* Karaciğer ve diğer beslenme araçları gibi *birçok organ da böyledir.*

[1525] Fahreddîn er-Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle demektedir: "Bir kısım filozoflar demiştir ki bu dört güç midede katlanmış olarak bulunur. Bunlardan birincisi, bedenin gıdasını dışarıdan mide boşluğuna çeken, orada tutan ve kan olmaya uygun hale dönüştüren ve onu karaciğere itendir. İkincisi özel olarak midenin gıdasını mideye çeker, gıdayı orada tutar, midenin cevherine dönüştürür ve fazlalıkları mideden atar. Karaciğerde de durum böyledir. Zira kana dönüştürme, karaciğerin cevherine dönüştürmekten başka bir şeydir. Nitekim usareye dönüştürme de midenin cevherine dönüştürmekten başkadır. Bu ikincisi, dört parçasıyla, bedenin farklı cevherlere sahip bütün organlarında bulunur. Midede ve karaciğerde ise, ikincinin yanısıra, dört parçasıyla birinci de bulunur." Sonra İmâm Râzî şöyle demiştir: "Eğer bu doğruysa ağız, dil, yemek borusu, bağırsaklar, masarika denilen damarlar, kısaca bütün beslenme organları hakkında aynı şeyi söylemek gerekir."

[١٥٢٢] والهاضمة لا حاجة لها إلى اليبس بل إلى الرطوبة المعينة إياه في التفريق والجمع والطبخ والإنضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لأفعال هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة بإعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للإمساك، وتخدم كذلك الدافعة بأنها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وأيضاً تغلظها، وكلما كانت الريح أغلظ كانت أعون، وأيضاً تجمع الليف العاصر وتكثّفه فتكون أقوى في الدفع.

[١٥٢٣] فظهر مما ذكر أن الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم إلا الماسكة والدافعة، وأن اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط.

[١٥٢٤] التنبيه الثاني؛ قد تتضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء فالمعدة فيها جاذبة إليها ما يصلح لها وجاذبة أيضاً لغذاء البدن من خارج. وبالجملة فقد تفعل المعدة تارةً للإعداد وتهيئة الغذاء لسائر الأعضاء وتارةً للاغتذاء وكذا كثير من الأعضاء كالكبد وسائر أدوات الغذاء.

[١٥٢٥] وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء: إن هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة إحداها التي تجذب غذاء البدن من خارج إلى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره إلى ما يصلح أن يكون دماً والتي تدفعه إلى الكبد، والثانية التي تجذب إلى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره إلى جوهرها وتدفع الفضلات عنها، وكذا الحال في الكبد لأن التغيير إلى الدم غير التغيير إلى جوهر الكبد كما أن التغيير إلى العصارة غير التغيير إلى جوهر المعدة، وهذه الثانية موجودةٌ بأجزائها الأربعة في جميع أعضاء البدن على اختلاف جواهرها، وأما في المعدة والكبد فيوجد معها أيضاً الأولى بأجزائها الأربعة، ثم قال الإمام الرازي: إن كان هذا حقاً وجب أن يحكم به في الفم واللسان والمريء والأمعاء والعروق المسماة «بماساريقا» وبالجملة في جميع أعضاء الغذاء.

İkinci Kısım: Hayvânî Nefis

[1526] *Nefsin* bitkilerde bulunmayan *güçlerine nefsânî güçler denir. Bunlar ya idrak eden ya da hareket ettiren güçlerdir.* Çünkü hayvanın doğal güçlerde kendisine ortak olanlardan ayrışması bu iki güçle olmaktadır. *İdrak eden güçler ya dış ya da içtir.* Dolayısıyla bunlar üç türden ibarettir.

Birinci Tür: Dış Müdrik Güçler

[1527] Yazar, idrak eden gücü, hareket eden güçten önce anlattı zira hareket ettiren gücün hareket ettirmesi, ancak iradeyle olur. İrade ise idrake dayanır. Yine dış idrak gücünü, açıklığı nedeniyle iç idrak gücünden önce anlattı. *Dış idrak güçleri, beş duyu organıdır.*

Birinci Duyu: Görme

[1528] *Beş duyudan birincisi görmedir. Filozoflar bu* görme *hususunda iki görüş ileri sürmüşlerdir.* Aslında üç meşhur görüş ileri sürmüşlerdir. Fakat üçüncüsü ikincisine yakın olduğundan yazar onun yanında zikretti ve bu ikisini tek bir görüş saydı.

[1529] *Birincisi, Aristoteles'in* ve onun doğa filozofu takipçilerinin *görüşüdür. Buna göre* görme *görülen şeyin sûretinin* renksiz olan ve bu nedenle de ardını gösteren *şeffaf hava aracılığıyla* gözdeki *zara yansıması ve* zarın *bir parçasına nakşolması sayesinde gerçekleşir.* O sûretin nakşolduğu *o parça, bir koni* başının *açısıdır.* Bu koni mevhum olup hiçbir şekilde varlığa sahip değildir. *Onun tabanı, görülen şeyin yüzeyi* iken başı gözdedir. *Bundan dolayı* yani görme, ışınların çıkmasıyla değil de söylenen şekilde nakşolmakla gerçekleştiğinden *yakındaki* uzaktakinden *daha büyük görünür.* Oysa gerçekte her ikisinin büyüklüğü eşittir hatta uzaklık ve yakınlık durumlarında görülen şeyler aynıdır. Bunun *nedeni,* görülenin yüzeyinin uzamasından ibaret olan *tek bir kiriş,* bir açıyı kuşatan iki doğru çizginin kendisinden çıktığı noktaya *ne kadar yaklaşırsa kenarı o kadar kısa olur ve dolayısıyla* o noktada *daha büyük bir açı çizer;* ondan *ne kadar uzaklaşırsa kenarı o kadar uzun olur ve dolayısıyla* o noktada *daha küçük bir açı çizer.* Nitekim selim fıtrat da buna tanıklık eder. *Nefis* görülen şeydeki *küçüklük ve büyüklüğü o açı bakımından idrak eder.* Çünkü bu açı küçük olduğunda

القسم الثاني في النفس الحيوانية

[١٥٢٦] وتسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية وهي إما مدركة وإما محرّكة لأن امتياز الحيوان عن مشاركاته في القوة الطبيعية بهاتين القوتين، والمدركة إما ظاهرة وإما باطنة فهذه أنواع ثلاثة؛

النوع الأول القوى المدركة الظاهرة

[١٥٢٧] قدّم المدركة على المحركة لأن تحريكها إنما هو بالإرادة المتوقفة على الإدراك وقدّم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر أي الحواس الخمس

الأول البصر

[١٥٢٨] وللحكماء فيه أي في الإبصار قولان بل أقوال ثلاثة مشهورة؛ إلا أن الثالث قريب من الثاني فذكره المصنف في قربه وعدّهما قولاً واحد؛

[١٥٢٩] الأول وهو مذهب أرسطو وأتباعه من الطبيعيين أنه إنما يحصل الإبصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه إلى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزءٍ منها أي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي تنطبع فيه الصورة زاوية رأس مخروط متوهم لا وجود له أصلاً قاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك أي ولأن الإبصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع يرى القريب أعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الأمر بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لأن الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب من النقطة التي خرج منها إليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان أقصر ساقاً فأوتر عند تلك النقطة زاوية أعظم، وكلما بعد عنها كان أطول ساقاً فأوتر عندها زاوية أصغر كما تشهد به الفطرة السليمة، والنفس إنما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فإنها إذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من

zarın ona düşen parçası küçük olur. Bu sebeple de görülenin sûreti onda nakşolur. Böylece o, küçük görünür. Söz konusu açı büyük olduğunda ise zarın ona düşen parçası büyük olur. Bu sebeple görüşen şeyin sûreti ona resm olur ve böylece de büyük görünür.

[1530] Mâlûmdur ki bu, ancak açı, bizim söylediğimiz gibi, görmenin mevzii yapıldığında doğrudur. Fakat ışınların çıkışı görüşünün gerektirdiği gibi görmenin mevzii, koninin tabanı yapılırsa cismin olduğu gibi görülmesi gerekir. İster ışınsal çizgiler dar bir açıdan çıksın ister dar olmayan bir açıdan çıksın fark etmez. Böyle demişlerdir.

[1531] Ancak bu sorunludur. Çünkü görme, sadece koninin tabanıyla gerçekleşmemektedir. Tabanın yanı sıra koni başının da görmede katkısı vardır. Dolayısıyla koni başının incelik ve kalınlık bakımından farklılaşmasıyla görülenin durumu, küçüklük ve büyüklük bakımından değişir. Nitekim görme onların iddia ettiği gibi nakşolmayla gerçekleşseydi görülenin durumu, yakınlık ve uzaklık sebebiyle küçüklük ve büyüklük bakımından farklılaşmazdı. Fakat nakşolma, onların tasvir ettikleri üzere koni tevehhümünden kaynaklandığından görülendeki farklılık da o ikisi bakımından belirebilmiştir.

[1532] Şu delil birinci görüşün doğruluğuna delâlet eder: Gözünü dikip *uzun süre Güneş'e bakan, sonra da ondan yüz çeviren* ve gözünü kapatan *kimsenin gözünde Güneş'in sûreti bir müddet kalır.* Öyle ki o kimse gözünü kapattıktan sonra Güneş'e bakıyormuş gibi olur. Aynı şekilde son derece yeşil bir bahçeye uzun süre dikkatle bakan kimsenin gözleri o yeşillikle öylesine nitelenir ki başka bir renge baksa o rengi saf olarak göremez, bilakis yeşillikle karışık olarak görür yahut gözlerini kapatsa sanki o yeşilliğe bakıyormuş gibi onu bulur. Eğer görme görülenin sûretinin nakşolmasıyla olmasaydı durum böyle olmazdı.

[1533] Bu görüşün doğruluğunu gösteren delillerden biri de şudur: *Gözün* idrakini açıklamak için *diğer* dış *duyuların idraki bir örnektir. Çünkü duyuların* algıladıkları şeyleri *idraki, onlardan bir şeyin çıkıp da* bu şeyin *duyumsanana bitişmesi şeklinde değildir. Aksine* onların idrakinin *nedeni, duyumsananın onlara gelmesidir.* Dolayısıyla gözle duyumsamanın da gözden bir şeyin çıkıp da görülene ulaşması şeklinde olmaması gerekir, aksine bu idrakin nedeni, görülen şeyin sûretinin göze gelmesidir. Bu ise nakşolma görüşünün doğruluğuna ve ışınlar görüşünün yanlışlığına delâlet etmektedir.

الجليدية فيها صغيراً فترتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيراً، وإذا كانت كبيرةً كان الجزء الواقع فيها كبيراً فترتسم صورته فيه فيرى كبيراً.

[١٥٣٠] ومن المعلوم أن هذا إنما يستقيم إذا جعلت الزاوية موضعاً للإبصار كما ذهبنا إليه؛ وأما إذا جعل موضع الإبصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب أن يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاويةٍ ضيقة أو غير ضيقة. هكذا قالوا.

[١٥٣١] وفيه بحث لأن الإبصار ليس حاصلاً بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل أيضاً فجاز أن يتفاوت حال المرئي صغراً وكبراً بتفاوت رأسه دقّةً وغلظاً؛ ألا ترى أن الإبصار إن كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر أن لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوّروه من توهم المخروط جاز أن يظهر التفاوت فيه بحسبهما.

[١٥٣٢] و يدل على صحة القول الأول أن من نظر إلى الشمس بتحديقٍ وإمعان نظراً طويلاً ثم أعرض عنها وغمض عينيه فإنها تبقى صورتها في العين مدةً ما حتى كأنه بعد التغميض ينظر إليها، وكذا من نظر إلى الروضة المخضرة جداً ساعةً طويلة نظراً بتدقيق فإن عينيه تتكيفان بتلك الخضرة حتى إذا نظر إلى لونٍ آخر لا يبصره خالصاً بل مخلوطاً بالخضرة، أو غمض عينيه فإنه يجده كأنه ناظر إليها فلولا أن الإبصار بانطباع صورة المرئي لما كان الأمر كذلك.

[١٥٣٣] و مما يدل على صحته أيضاً أن يقال له أي للبصر: في إدراكه أسوة بسائر الحواس الظاهرة إذ ليس إدراكها لمدركاتها بأن يخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس بل إدراكها إياها إنما هو لأن المحسوس يأتيها فوجب أن لا يكون الإحساس بالبصر لخروج شيءٍ منه إلى المبصر بل لأن صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع.

[1534] *Birinci* delile *karşı şöyle denebilir: Belki* de sizin söylediğiniz, görülen şeyin yakınlık ve uzaklığa bağlı olarak büyüklük ve küçüklük bakımından farklılık göstermesi durumu, onun daha büyük veya daha küçük parçaya nakşolmasından dolayı değil de *başka bir sebepten dolayıdır.* Zira onun bilinmemesi, olmamasını gerektirmez.

[1535] *İkinciye karşı da şöyle denebilir:* Güneş ve bahçe *sûreti,* zarda değil *hayalde kalır.* Nitekim gözün kapatılması esnasında durum değişmemektedir. Oysa bu durumda kesinlikle görme söz konusu değildir.

[1536] *Üçüncüye karşı şöyle denebilir: O, yanlızca bir analojidir* ve dikkate değer *bir orta terim olmaksızın* gözün diğer duyulara kıyasından ibarettir. Çünkü bu duyunun idrakinin, ondan idrak ettiği nesneye bir şey çıkmasıyla olması ama diğer dış duyuların böyle olmaması mümkündür.

[1537] Nakşolma açıklamasını *reddedenler bir kısım deliller getirmiştir ama* bu görüşü delillendirmeye *dayanak oluşturan delil, Galen'in şu söyledikleridir: Cisme ancak* miktar bakımından *ona eşit şekiller nakşolur. Bu durumda* görme, nakşolmanın kendisi olduğu veya nakşolma, görmede şart olduğu takdirde *yalnızca bizdeki bakan nokta büyüklüğündeki* şeyleri *görmemiz gerekir.* Bu nokta da gözbebeğinin bulunduğu en küçük siyahlıktır. *Fakat biz âlem küresinin yarısını görüyoruz.*

[1538] *Cevap şudur: Büyüğün gölgesinin küçükte meydana gelmesi imkânsız değildir. İmkansız olan, o* büyük *şeklin kendisinin* küçükte *meydana gelmesidir.* Cevapta söylediklerimizden *ortaya çıkan şudur:* Galen'in *bu* söyledikleri, *ancak görülen şey* zara nakşolan *gölgenin kendisidir diyen kimseye karşı yöneltilir.* Nitekim İlk Muallim'in sözünden sonrakilerinden vehmettiği ve ondan aktardığı görüş böyledir. *Fakat gölgenin oluşmasının görmenin şartı olduğunu* ve görülen şeyin dışta bulunan o şey olduğunu *iddia eden kimseye karşı* Galen'in *bu* söyledikleri *serdedilemez.* Zira şeyin gölgesi her ne kadar onun olduğu gibi görülmesini gerektirse de bazen onunla eşit miktarda olmaz. Nakşolma görüşüne göre *bu* sonuncusu *doğrudur.*

[١٥٣٤] ويمكن أن يقال على الدليل الأول: لعلّه أي لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد لسببٍ آخر لا لانطباعه في جزءٍ أكبر أو أصغر فإن عدم العلم به لا يوجب عدمه.

[١٥٣٥] و أن يقال على الثاني: إن الصورة أي صورة الشمس أو الروضة إنما تبقى في الخيال دون الجليدية؛ ألا ترى أنه لا يتفاوت الحال بالتغميض ولا إبصار في هذه الحالة قطعاً.

[١٥٣٦] و أن يقال على الثالث: إنه تمثيلٌ وقياسٌ للبصر على الحواس الأُخر بلا جامعٍ معتبر إذ من الجائز أن يكون إدراك هذه الحاسة بخروج شيءٍ منها إلى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة.

[١٥٣٧] احتجّ النفاة للانطباع بوجوه، والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الإبصار نفس الانطباع أو مشروطاً به أن لا يبصر من الأشياء إلا قدر نقطة الناظر منّا وهو السواد الأصغر الذي فيه إنسان العين لكنّا نبصر نصف كرة العالم.

[١٥٣٨] والجواب أنه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير إنما المحال حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير. والحاصل مما ذكرناه في الجواب أن هذا الذي أورده جالينوس إنما يرد على من يرى ويعتقد أن المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الأول وحكوه عنه، وأما من يزعم أن حصول الشبح شرطٌ للإبصار وأن المبصر هو ذلك الأمر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي أورده فإن شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وإن كان موجباً لإبصاره على ما هو عليه، وهذا الأخير هو الحق على القول بالانطباع.

[1539] *el-Mülahhas*'ta şöyle denilmektedir: "Sonrakiler İlk Muallim'in sözünü anlamayıp ondan onun görüşünü gereği gibi aktaramadılar. Bazen bu sûretler görmenin kendisidir dediler, bazen de hem görme hem de görülendir ama dıştaki mevcut kesinlikle görülmez dediler. Sonra onlar bu hurafelere taassupla tutundular ve muallimlerini, eleştirmenlerin eleştirilerine maruz bıraktılar. Onlar, iyi şairin kötü ravileri gibidir."

[1540] *İkinci Görüş: Gözden koni biçiminde ışınsal bir cisim çıkar. Bu koninin başı gözü izlerken tabanı görülen şeyi izler. Tam idrak, ancak koninin okunun yeri olan mevziden meydana gelir.* Bu, matematikçilerin çoğunluğunun görüşüdür. Sonra onlar konu hakkında ihtilafa düşmüş ve üç görüş ileri sürmüşleridir. Birincisi: O koni musmattır. İkincisi koni, düz ışınsal çizgilerden oluşmaktadır. Bu çizgiler çok ince cisimler olup onların uçları, gözün merkezinde toplanmış ve görülen şeye doğru dağılarak uzanmıştır. Göz, o çizgilerin uçlarının düştüğü kısmı idrak ederken uçlar arasında kalan kısmı idrak etmez. Bundan dolayı göz, çok küçük parçaları göremez. Üçüncüsü: Gözden adeta tek bir düz çizgi halinde ışınsal ve ince bir cisim çıkar ve görülen şeyde sona erer. Sonra görülenin yüzeyinde enlemesine ve boylamasına son derece hızlı olarak hareket eder. Böylece o şey göz tarafından idrak edilir. Bunlar kendi görüşlerini şöyle delillendirmiştir: İnsan aynada yüzünü gördüğünde bunun nedeni, onun sûretinin aynada nakşolması değildir. Aksi halde onun belirli bir yerine nakşolurdu ve görenin bulunduğu yönlerin değişmesiyle değişmezdi. Aksine onun nedeni şudur: Işınlar gözden çıkıp aynaya gider, sonra aynanın parlaklığı nedeniyle ondan yüze yansır. Nitekim yüz aynaya yaklaştığında onun sûretinin aynanın yüzeyine resm olduğu hayal edilirken ondan uzaklaştığında aynada derinleştiği vehmedilir. Oysa biz biliriz ki aynanın o miktarda derinliği yoktur. Burada üçüncü bir görüş daha vardır. Buna göre gözden ışınlar çıkmaz fakat onunla görülen şey arasındaki hava, ondaki ışınların niteliğiyle nitelenir ve bu, görmede araç olur. Bu görüş de ışınlara dayandığından, daha önce geçtiği gibi, ikinci görüş hükmündedir.

[١٥٣٩] وفي الملخص أن المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغي فتارةً قالوا: إن هذه الصورة نفس الإبصار، وأخرى قالوا: إنها الإبصار والمبصر معاً وأما الموجود الخارجي فغير مرئي أصلاً، ثم أنهم تعصّبوا بهذه الخرافات وعرّضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كالرواة السوء للشاعر الجيد.

[١٥٤٠] القول الثاني أنه يخرج من العين جسمٌ شعاعي على هيئة مخروط متحقق رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والإدراك التام إنما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين، ثم أنهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة؛ الأول أن ذلك المخروط مصمت، الثاني أنه ملتئمٌ من خطوط مستقيمة شعاعية هي أجسام دقاق قد اجتمعت أطرافها عند مركز البصر وامتدّت متفرقةً إلى المبصر فما وقع عليه أطراف تلك الخطوط أدركه البصر وما وقع بين أطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الأجزاء التي في غاية الصغر، الثالث أنه يخرج من العين جسمٌ شعاعيٌّ رفيع كأنه خطٌّ واحدٌ مستقيم ينتهي إلى المبصر، ثم يتحرك على سطحه حركةً سريعة جداً في طول المرئي وعرضه فيحصل الإدراك به، واحتجّوا على مذهبهم بأن الإنسان إذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها وإلا كانت منطبعةً في موضعٍ معين منها ولم تختلف باختلاف أمكنة الرائي من الجوانب بل لأن الشعاع خرج من العين إلى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها إلى الوجه؛ ألا يرى أنه أذا قرب الوجه منها تخيل أن صورته مرتسمة في سطحها وإذا بعد عنها توهم أنها غائرة فيها مع علمنا بأن المرآة ليس لها غور بذلك المقدار. وههنا مذهبٌ ثالث هو أنه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الإبصار، ولما كان هذا أيضاً مبنياً على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مرّ.

[1541] *İkinci görüşü çürüten şey şudur:* Orada şiddetli *bir yel veya havada bir dengesizlik olduğunda* gözden çıkan *o ışınların karışması ve yüzün karşısında bulunmayan şeylere bitişmesi gerekir. Bu durumda insanın karşısında bulunmayan şeyleri görmesi gerekir. Çünkü onun ışınları, o şeylere bitişecektir. Nitekim ses, dalgalanan havanın taşıdığı bir nitelikten ibaret olduğundan hiç kuşkusuz rüzgarların esmesi esnasında karışır ve bir yönden diğerine eğilir.* Yazar hem bunun hem de üçüncü görüşün çürütülmesine şu sözüyle işaret etti. Yine *zorunlu olarak biliyoruz ki serçenin gözünden çıkan nurun, onunla sâbit yıldızlar arasındakileri etkilemesi imkânsızdır.* Yani bu nurun havayı ve felekleri yarmaya güç yetirip de Sâbit Yıldızlara ulaşması ve âlem küresinin yarısıyla bağlantı kurması imkânsızdır. Ayrıca onun gözünün nurunun, ikisi arasındakileri kendi niteliğine çevirebilmesi imkânsızdır. *Hatta şöyle deriz: O serçenin, insanın yahut filin tamamı nur olsaydı uzanamazdı ve on fersahlık havayı* kendi niteliğine *döndüremezdi. Şayet bu akılda açık değilse akılda açık olan hiçbir şey yoktur.* Durum böyle olunca ne onun Sâbit Yıldızlara uzanması ne de gözdeki ışınların, ikisi arasındakileri kendi cevherine dönüştürmesi düşünülebilir. O halde ışınlar görüşü ve ışının görmede aracılık ettiği düşüncesi mutlak olarak çürümüştür.

[1542] İmâm Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle demiştir: "Bu makamdaki sözün özü şöyle dememizdir: Biz zorunlu olarak biliyoruz ki göz bu küçüklüğüyle ne âlem küresinin yarısını kendi niteliğine döndürebilir ne ondan, âlem küresinin yarısına bitişecek şeyler çıkabilir ne de ona âlem küresinin yarısının sûreti girebilir. Şu halde bu söylediklerimizde birazcık düşünüldüğünde üç görüşün açıkça yanlış olduğu görülür. Ben, insanlar arasında bu kadar meşhur olmasına ve insanların ortaklaşa kabul etmesine şaşıyorum." İmâm Râzî şöyle dedi: "Şöyle demek muhtemeldir: Görme özel bir şuurdur. Bu şuur, izafi bir durumdur. Buna göre duyu organı sağlam olduğu, diğer şartlar yerine geldiği ve engeller kalktığında gören kimsede gözünden hiçbir cisim çıkmaksızın veya ona herhangi bir sûret nakşolmaksızın bu izâfet meydana gelir. Dolayısıyla ışınlar veya nakşolma şıklarından birinin çürümesinden diğerinin doğruluğu gerekmez, çünkü bu ikisi çelişiğin iki tarafı değildir."

[١٥٤١] ويبطله أي المذهب الثاني أنه إذا كان هناك ريحٌ عاصفة أو اضطرابٌ في الهواء وجب أن تتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه فوجب أن يرى الإنسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لا جرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهةٍ إلى جهة وأشار إلى إبطاله وإبطال المذهب الثالث معاً بقوله: وأيضاً فنعلم ضرورةً أن النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة أي يستحيل أن يقوى ذلك النور على خرق الهواء والأفلاك بحيث يصل إلى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل أيضاً أن يقوى نور عينه على إحالة ما بينهما إلى كيفيته بل نقول: ذلك العصفور أو الإنسان أو الفيل إن كان كله نوراً لما امتد ولا أحال إلى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ، وإن لم يكن هذا جلياً في العقل فلا جلي عنده وإذا كان الأمر كذلك لم يتصور امتداده إلى الثوابت ولا إحالة الشعاع الذي في العين ما بينهما إلى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه في الإبصار مطلقاً.

[١٥٤٢] قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: حاصل الكلام في هذا المقام أن نقول: إنّا نعلم علماً ضرورياً بأن العين على صغرها لا يمكن أن تحيل نصف كرة العالم إلى كيفيتها ولا أن يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا أن يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأملٍ قليل في هذا الذي ذكرناه، وإني لأتعجب من اشتهارها فيما بين الناس وإقبالهم على قبولها. قال: ومن المحتمل أن يقال: الإبصار شعورٌ مخصوص وذلك الشعور حالةٌ إضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الإضافة من غير أن يخرج من عينه جسم أو ينطبع فيها صورة فليس يلزم من إبطال الشعاع أو الانطباع صحة الآخر إذ ليسا على طرفي النقيض.

[1543] *Uyarı: Görme ister nakşolmayla gerçekleşir ister ışınların çıkmasıyla gerçekleşir diyelim o,* mesela hava gibi gören ile görülen arasında bulunan *şeffaf cisme doğrusal olarak nüfuz ederken mesela su ve buhar gibi şeffaflığı havanın şeffaflığından farklı olan şeffafa eğik olarak nüfuz eder.* Bu, ancak ışınların çıktığı görüşüne göre açıktır. Zira koninin yüzeyindeki ışınsal çizgiler, daha önce kitabın başında işaret edildiği gibi, görülenin iki ucuna doğrusal olarak nüfuz eder. Bu, aradaki şeffaf, kalınlık ve incelik bakımından benzer/homojen olduğundadır. Eğer orada mesela göreni izleyenin hava ve görüleni izleyenin de su olacağı şekilde bir farklılık olduğu varsayılırsa o çizgiler suya ulaştığında eğilir ve koninin okuna meyleder, sonra görülenin iki ucuna ulaşır. Böylece burada koni başının açısı, birinci durumdakinden daha büyük olur. Bundan dolayı görülen daha büyük görülür. Şayet varsayım tersine çevrilse çizgiler okun bulunduğu yönün tersine meyleder, bu sebeple daha küçük görünür. Nakşolma görüşüne göre ise orada ne bir koni ne de şeffafa doğrusal veya eğik olarak nüfuz eden düz çizgiler vardır. Bütün bunlar, salt tevehhüm ve sırf hayal yoluyla düşünülür. Dolayısıyla koni başının açısının durumu ile zarın onda bulunan parçası farklılaşır. Bu sebeple de görünen bir şey küçüklük ve büyüklük bakımından farklılaşır. Sonra ok yönüne veya aksi yöne eğilme, ancak *görüş açısından çok daha küçük bir açıyla* olur. *Her kim ki onun görüş açısı gibi olduğunu düşünürse yanılır. Fakat bunun açıklanacağı yer burası değildir.* Bunu, yazarın çağdaşı ve optik sanatı muhakkiklerinden biri açıklamıştır. Buna göre gözsel vb. ışınlar, ayna ve su gibi parlak yüzeyden, görüş açısına yani ışınların açısına eşit bir açıyla karşısındakine yansır.

[1544] Yansımayı şöyle tasvir edebiliriz: Gözbebeği A, suyun yüzeyi BC, suyun yüzeyinin görülen kısmı D, görülenin karşısındaki ise ona nispetle konumu, gözbebeğine nispetle konumu gibi olacak şekilde E olsun. Bu durumda AD görülene nüfuz eden ışınsal çizgidir; ED yansıyan ışındır; ADB açısı, görülenin yüzeyine B tarafından düşen ışının açısıdır; EDC açısı, onun üzerine yansımanın açısıdır ve o, birinci açıya eşittir. Bu ikisi

[١٠٤٣] **تنبيه؛ سواء قلنا: الإبصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فإنه ينفذ في الجسم الشفاف** المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء **مستقيماً، وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالفٌ لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفاً** هذا إنما يظهر على القول بخروج الشعاع فإن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مرّت إليه الإشارة في صدر الكتاب تنفذ إلى المرئي على الاستقامة إلى طرفيه إذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فإن فرض هناك تفاوت بأن يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلاً فإن تلك الخطوط إذا وصلت إلى ذلك الماء انعطفت ومالت إلى سهم المخروط ثم وصلت إلى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى فلذلك يرى المرئي أعظم، ولو انعكس الفرض مالت الخطوط إلى خلاف جانب السهم فترى أصغر؛ وأما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة أو الانعطاف إلا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيفاوت أيضاً المرئي الواحد صغراً وكبراً، ثم إن الانعطاف إلى جهة السهم أو خلافها إنما يكون **بزاويةٍ أصغر من زاوية الرؤية بكثير، ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع** وقد بيّنه بعض من عاصره المصنف من محقّقي صناعة المناظر وأنه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء إلى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع.

[١٠٤٤] وليكن لتصوير الانعكاس أ الحدقة، و حـ ى سطح الماء، و ب هو المرئي من سطحه، و هـ مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة ف أ ب هو الخط الشعاعي النافذ إلى المرئي، و هـ ب الشعاع المنعكس وزاوية أ ب حـ زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب حـ وزاوية هـ ب ى زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الأولى، ولما

eşit olunca ADCEDB açılarına da eşit olması gerekmiştir. ADE açısı ise nüfuz eden ışınların ve yansıyanın çizgileri arasında bulunur. Bazen bu açı, ortadan kalkar. Nitekim nüfuz eden açı, görülenin yüzeyine dikildiğinde durum böyledir. Bu takdirde yansıyan çizgi ona örtüşür.

[1545] Eğilmenin tasviri ise şöyledir: E gözbebeği, AD de görülen olsun. Aradaki şeffaf cisim tek bir kıvamda olduğunda görülenin iki ucuna ulaşan şey, kırmızı düz çizgilerdir. Şeffaf cisim, görüleni izleyen cisim daha kalın olacak şekilde, farklı kıvamda olduğunda o ikisine ulaşan şey, istikametten koninin okuna doğru eğilmiş iki siyah çizgidir. Eğilme açısı, tıpkı BCA açısı gibi, düz ve eğik olarak varsayılmış halde, eğik çizgiden vehmedilen açıdır.

[1546] Bahsettiğimiz *bu* ışınların açısına eşit bir açıya eğilme ve yansımanın pek çok *sonucu vardır. Mesela kıyıdaki ağaç ters görünür. Sudaki üzün armut gibi görünür vb. Şu anda konumuz bunların açıklanması değildir. Çünkü bu* bütünüyle kelâm *sanatı dışına çıkmak olur.* Üzümün öyle görülmesi, eğilmenin sonuçlarındandır. Çünkü iki siyah çizginin gözbebeğindeki açısı, iki kırmızı çizginin açısından daha büyüktür. Nitekim bu, birinci mevkıfın dördüncü mersadında geçmişti. Ağacın ters görünmesine gelince bu, ışınların ve yansımanın açılarının eşit oluşunun sonuçlarındandır. Burada ona gizlice işaret edelim: AB çizgisinin nehrin eni olduğunu, CB çizgisinin kıyıda duran ağaç olduğunu ve D'nin gözbebeği olduğunu farz ederiz. AB çizgisi üzerinde EF noktaları ve CB çizgisi üzerinde ise CT noktaları olduğunu farz ederiz. D'den biri F'ye diğeri E'ye doğru iki ışınsal çizgi çıktığında birincinin mesela T noktasına yansıması gerekir. Bu durumda ışınsal açı yani DEA açısı, yansıma açısı yani TEB açısı gibi olur. Diğer ışınsal çizginin ise C noktasına doğru yansıması gerekir. Bu durumda da DEA ışını ve CFB yansıması eşit olur. Öyle ki suyun yüzeyinden ağaca yansıyan çizgiler, cönk adı verilen hadba aletinin telleri gibi olur. Nitekim bu daha önce birinci mevkıfın dördüncü mersadında geçmişti. Bu durumda ağacın başına yansıyan çizgi, onun altına yansıyandan daha uzun olur. Oysa nefis,

تساويا وجب أن تتساوى أيضاً زاويتا أ ب ک هـ ب حـ، وأما زاوية أ ب هـ فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس، وقد تنتفي هذه الزاوية كما إذا كان الخط النافذ قائماً على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس.

[١٠٤٥] وأما تصوير الانعطاف فهو أن تفرض هـ الحدقة و أ ب المرئي فإذا كان الشفاف المتوسط على قوامٍ واحد فالواصل إلى طرفي المرئي الخطان الأحمران المستقيمان، وإذا كان مختلفاً بحيث يكون ما يلي المبصر أغلظ فالواصل إليهما الخطان الأسودان المنعطفان عن الاستقامة إلى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضاً على الاستقامة والانعطاف كزاوية حـ ک أ.

[١٠٤٦] ولهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشجر على الشط منتكساً و رؤية العنبة في الماء كالإجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فإنه خروجٌ عن الصناعة الكلامية بالكلية؛ أما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لأن زاوية الخطين الأسودين عند الحدقة أكبر من زاوية الأحمرين كما مرّ ذلك في المرصد الرابع من الموقف الأول، وأما رؤية الشجر منتكساً فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس، ولنشر إليه ههنا إشارة خفية وهي أن نفرض خط أ ب عرض النهر، وخط حـ ب الشجر القائم على شطه، و هـ الحدقة، ونفرض على أ ب نقطتي ک و، وعلى حـ ب نقطتي حـ ط فإذا خرج من هـ خط شعاعي إلى و وآخر إلى ک وجب أن ينعكس الأول إلى نقطة ط مثلاً فتكون الزاوية الشعاعية أعني زاوية هـ و أ كالزاوية الانعكاسية أعني زاوية ط و ب، وأن ينعكس الآخر إلى نقطة حـ فيتساوى أيضاً شعاعية هـ و أ، وانعكاسية حـ ک ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر كأوتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على ما مرّ في ذلك المرصد فيكون المنعكس إلى رأس الشجر أطول من المنعكس إلى ما تحته، ولا شعور للنفس بالانعكاس

ışınların doğrulamasına çıktığını görmeye alışkın olduğu için bu yansımanın farkına varamaz. Bu nedenle onun nezdinde ağacın başı suyun derinliğine daha fazla girer ve ağacın altına kadar böyledir. Dolayısıyla nefis, ağacı ters çevrilmiş, başı suyun yüzeyinden daha uzak ve epeyce suya batmış görür. Çizginin F'den T'ye ve E'den C'ye dönmesi mümkün değildir. Aksi halde DEA ışınsalı, TEB yansıması gibi olur. Oysa bu yansıma, RFE üçgeninin dışında olan CEB açısından daha küçüktür. Dolayısıyla DEA ışınsalı da bu dış açıdan daha küçüktür. Sonra deriz ki DFA açısı, sözü edilen gerekçeden ötürü, DEA açısından daha büyüktür. DEA açısı ise CEB açısına eşittir. Dolayısıyla DFA açısı, CEB açısından da büyüktür. Bu durumda DFA ve CEB açılarından her birinin diğerinden büyük olması gerekir. Oysa bu bir çelişkidir. Tek bir noktadan mesela KF'den ağaçtaki iki noktaya mesela CT noktalarına doğru iki çizginin yansımasının mümkün olmamasına gelince bunun nedeni, aynı şeye ait bütün ve parçanın eşit olmasını gerektirmesidir. Nitekim bu kapalı değildir.

İkinci Duyu: İşitme Gücü

[1547] İşitme gücünün idraki daha önce geçtiği gibi *vuran ile vurulan arasında sıkışan havanın işitme kanalına ulaşmasıyla meydana gelir. Bunun nedeni, işitme kanalının sonuna döşenmiş sinirlerde meydana gelen bir güçtür. Bu güçte, tıpkı davul gibi, toplanmış hava vardır.* Sesi taşıyan hava, o sinire ulaştığı ve onu çaldığında oraya tevdi edilmiş güç sesi idrak eder. *O sinir saptığı ve duyumsama özelliğini yitirdiğinde işitme de iptal olur.*

Üçüncü Duyu: Koklama

[1548] *Koklama, beynin ön tarafında bulunan ve meme uçlarını andıran iki çıkıntıya tevdi edilmiş bir güçtür. Bazıları, kokunun koku sahibi cisimden bir kısım parçaların ayrılarak buharlaşması ve* koklama gücü ile o cisim *arasında bulunan* havaya *karışmasıyla bu duyuya geldiğini iddia etmiştir. Diğerleri de şunu iddia etmiştir:* Aradaki *hava,* bu gücün mahallinin yanına ulaşıncaya dek yavaş yavaş *o nitelikle nitelenir.* Böylece *koku sahibinin parçalarından herhangi biri o havaya karışmaksızın* koklama gücü onu idrak eder. Şu durum bunu desteklemektedir: Koku sahibi ne kadar uzak olursa idrak eden koklama gücü de o kadar zayıf olur. Çünkü her bir hava parçası, yanındakinin kokusundan etkilenir. Kuşkusuz

لاعتيادها الرؤية بخروج الأشعة على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها أدخل في عمق الماء وهكذا إلى أسفله فتراه منتكساً رأسه أبعد من سطح الماء غائر فيه جداً، ولا يجوز أن ينعكس الخط من ک إلى ط، ومن و إلى حـ وإلا كانت شعاعية هـ و أ كانعكاسية ط و ب، وهذه الانعكاسية أصغر من زاوية حـ و ب الخارجة عن مثلث د ک و فشعاعية هـ و أ أصغر أيضاً من هذه الخارجة، ثم نقول: زاوية هـ ک أ أكبر للعلة المذكورة من زاوية هـ و أ المساوية لزاوية حـ و ب فتكون أكبر منها أيضاً فيلزم أن تكون كل من زاويتي هـ ک أ حـ و ب أكبر من الأخرى هذا خلف؛ وأما أنه لا يجوز أن ينعكس من نقطة واحدة ک ك مثلاً خطان إلى نقطتين من الشجر كنقطتي حـ ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيءٍ واحد كما لا يخفى.

المشعر الثاني السمع أي القوة السامعة

[١٠٤٧] وإنما يحصل الإدراك السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ لقوةٍ حاصلةٍ في العصبة المفروشة في مؤخره التي فيها هواءٌ محتقن كالطبل فإذا وصل الهواء الحامل للصوت إلى تلك العصبة وقرعها أدركته القوة المودعة فيها فإذا انحرفت تلك العصبة أو بطل حسها بطل السمع.

المشعر الثالث الشم

[١٠٤٨] وهو قوةٌ مستودعة في زائدتين في مقدّم الدماغ كحلمتي الثدي، وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى إليه أي إلى هذا المشعر بتحلل أجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم، وزعم آخرون أن الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الأقرب فالأقرب إلى أن يصل إلى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها من غير أن يخالطه شيءٌ من أجزاء ذي الرائحة وأيّد ذلك بأن ذا الرائحة كلما كان أبعد كانت الرائحة المدركة أضعف لأن كل جزءٍ من الهواء إنما ينفعل بالرائحة من مجاوره، ولا شك أن

etkilenenin niteliği, etkileyenin niteliğinden daha zayıftır. *Doğru görüş budur. Çünkü* az *misk, çok yeri kendi kokusuna bürümekte ve bu durum, misk varlığını sürdürdüğü sürece devam etmektedir. Ama miskin* daha önce sahip olduğu *ağırlık azalmamaktadır. Eğer koku, miskten bir takım parçaların ayrılmasıyla olsaydı bu, imkânsız olurdu.* Sen biliyorsun ki bu, koklamanın sadece birinci açıklamadaki gibi olduğunu geçersizleştirir ama onun bazen iki açıklamadan her birine göre bazen de biri yerine diğerine göre meydana geldiğini geçersizleştirmez. Nitekim muhakkiklerden biri böyle söylemiştir.

[1549] *Birinciler iki delil getirmişlerdir. Birincisi şudur: Sıcaklık, kokuları harekete geçirir* ve yayar. Aynı şekilde ovalama ve buharlaştırmadan her biri kokuları alevlendirir ve yayar. *Oysa soğukluk, kokuları yoğunlaştırır* ve gizler. Bu durum, koklamanın çözünmeyle gerçekleştiğini göstermektedir.

[1550] *Biz şöyle deriz:* Söylediğinizi kabul etmiyoruz *aksine* sıcaklık ve benzerleri, *koklama gücünü* ve onunla koku sahibi arasındaki havaları *kokuyu kabule hazırlar.* Yani koklama gücünü idrak etmeye ve kokuyla nitelenmeye hazırlar. Bu ise ya *onun havaya tesiri* ve havayı kokuyla nitelenmeye hazırlaması *nedeniyledir ya da onun alete tesiri* ve onu koklamaya hazırlaması *nedeniyledir.*

[1551] *İkincisi: Elma çok koklamadan ötürü solar.* Eğer ondan hiçbir şey ayrılmasaydı böyle olmazdı.

[1552] *Biz şöyle deriz:* Elmanın solması çok koklamaktan değildir *aksine nefesin ona ulaşması ve çok temas edilmesinden dolayıdır.* Çünkü bu ikisi elmayı çözündürürler. *Ama sadece kokunun* yayılması, *elmanın çözünmesine sebep olmaz. Aksi halde* kokunun yayılmasıyla birlikte *koklamanın olması ve olmaması fark etmezdi.* Halbuki bu, kesinlikle yanlıştır.

Dördüncü Duyu: Tatma

[1553] *Tatma, dilin kursuna döşenmiş sinirlere yayılmış bir güçtür.* Bu güç, tatları, salya salgılayıcı denilen aletten kaynaklanan ve *kendinde* bütün *tatlardan yoksun olup tadılan şeye karışan ıslaklık vasıtasıyla idrak eder.* Dolayısıyla onun aracılığının, tat sahibinden bir kısım parçaların ona yayılması, sonra onun, dile batması ve böylece tatma duyusunun, onun tadını algılaması şeklinde olması muhtemeldir. Bu takdirde

كيفية المتأثر أضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لأن المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقلّ وزنه مما كان ولو كان ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك وأنت تعلم أن هذا إنما يبطل انحصار الشم في الوجه الأول ولا ينافي حصوله على كل واحدٍ من الوجهين تارةً معاً وتارةً بدلاً عن الآخر كما ذكره بعض المحققين.

[١٠٤٩] احتج الأولون بوجهين؛ الأول إن الحرارة تهيج الروائح وتثيرها وكذلك كلٌّ من الدلك والتبخير يذكيها وينشرها والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحلل.

[١٠٥٠] قلنا: لا نسلم ما ذكرتم بل الحرارة وأخواتها تعدّها أي تعدّ الشامة والأهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرائحة لقبول الرائحة إدراكاً واتصافاً وذلك إما لتأثيرها في الهواء وإعدادها إياه للاتصاف بالرائحة أو تأثيرها في الآلة وإعدادها للشم.

[١٠٥١] الثاني؛ التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا أنه يتحلل شيءٌ منها لم يكن كذلك.

[١٠٥٢] قلنا: ليس ذبولها من كثرته بل من وصول النفس إليها وكثرة اللمس فإنهما يحلّلانها، وأما مجرّد انتشار الرائحة منها فلا يحلّلها وإلا لم يتفاوت مع الانتشار الشم وعدمه وهو باطلٌ قطعاً.

المشعر الرابع؛ الذوق

[١٠٥٣] وهو قوةٌ منبّثة أي منتشرة من بثّه إذا نشره في العصب المفروش على جرم اللسان، وإنما تدرك هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة العذبة أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل أن يكون توسطها بأن تنتشر فيها أجزاء من ذي الطعم ثم يغوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذٍ في تلك الرطوبة إلا تسهيل

tatları taşıyan duyulurun duyumsayan güce ulaşmasını kolaylaştırmaktan başka o ıslaklığın hiçbir yararı yoktur. Ayrıca duyumsamanın, herhangi bir aracı olmaksızın duyulura dokunmakla olması ve onun aracılığının, o ıslaklığın herhangi bir karışma olmaksızın, tatlarla nitelenmesiyle olması muhtemeldir. Bu takdirde gerçekte duyumsanan, vasıtasız duyumsanan ıslaklık olmaktadır. Salya *ıslaklığı* kendi halindeyken *tattan yoksun olduğundan tatları* cisimlerden tatma gücüne *sağlıklı bir şekilde iletir* ve böylece tatma gücü, tatları nasılsalar öyle idrak eder. *Eğer ona* nitelenmek sûretiyle *bir tat karışırsa* yahut tadın taşıyıcısından bir kısım parçalar onlara karışırsa *onu sağlıklı olarak iletemez* aksine o tatla karışık olarak iletir. *Mesela* salyaları iki şekilden biriyle değişen *hastalarda durum böyledir. Bundan dolayı* safra acısının baskın geldiği *ağzı acılı kimse,* tatsız *suyu ve* tatlı *şekeri acı olarak algılar. Bundan da* yani ona bir tat karıştığında tatları sağlıklı iletemediği aksine kendisine karışan tatla karışık olarak ilettiği için *birisi şöyle demiştir: Tatların tat sahibinde varlığı yoktur.* Tat sahibi derken kastedilen mesela bal gibi tat sahibi olarak bilinen şeydir. Tatlar *yalnızca tatma gücünde* ve onu taşıyan güçte *bulunur. Nitelikler de böyledir. Buna göre sıcaklığın varlığı duyuyla bilinir.* Duyunun verdiği ve tanıklık ettiği şey, onun *ateşe dokunma esnasında* dokunma gücünün bulunduğu organda var olduğudur. *Sıcaklığın ateşteki varlığına gelince bu, ateşin ancak* bulunduğu şeyde *benzerini oluşturmakla* başkasına tesir *etmesinden alınan bir vehimdir.* Buna göre *ateş* kendinde *sıcak olmasaydı* başkasını *ısıtmazdı. Oysa bu* vehim, *hareketin* kendinde *sıcaklığı bulunmadığı halde hareket edeni ısıtması düşünüldüğünde yok olur gider.*

[1554] *Cevap şudur: Bu,* mahallerinde var oldukları hiç şüphesiz bilinen *duyulurların inkârı ve* yanlışlığı açık *bir safsata olup* öncüllerindeki kusurları ortaya koyarak *cevap vermeyi hak etmemektedir.* Çünkü onun zorunlulukla çatışması, yanlışlığını göstermeye yeterlidir.

Beşinci Duyu: Dokunma

[1555] *Dokunma, bedenin çoğuna bilhassa deriye karışmış sinirlerde yayılmış bir güçtür.* Kuşkusuz sinirler, derinin bütününe karışır ki onun sayesinde bedene gelen havanın yakıcı veya dondurucu oluşu anlaşılsın da

وصول المحسوس الحامل للطعوم إلى القوة الحاسة ويكون الإحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة، وأن يكون توسطها بأن تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذٍ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فإذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها أدّت الطعوم من الأجسام إلى الذائقة بصحة فتدركها كما هي، وإن خالطها طعم إما بأن تتكيف به أو تخالطها أجزاءٌ من حامله لم تؤدِّها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم على أحد الوجهين ولذلك كان الممرور الذي غلبت عليه المرّة الصفراء يجد الماء التفه والسكر الحلو مرّاً ومن ثمة أي ومن أجل أنها إذا خالطها طعم لم تؤدِّ الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها. قال بعضهم: الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم أي فيما اشتهر بأنه ذو طعم كالعسل مثلاً وإنما توجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة الحاملة لها وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة إنما يعلم وجودها بالحس والذي يعطيه الحس ويشهد بها وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار، وأما وجودها في النار فوهمٌ مستفادٌ من أنها أي النار لا تعمل ولا تؤثر في غيرها إلا بالتشبيه أي إحداث شبيه هو موجودٌ فيها، و على هذا لو لم تكن النار حارّةً في نفسها لما سخنت غيرها وهو أي هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتأمل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها في نفسها.

[١٥٥٤] والجواب أنه إنكارٌ للمحسوسات التي علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة ظاهرة البطلان لا تستحق الجواب بإظهار الخلل في مقدماتها لأن مصادمتها للضرورة كافية في ذلك.

المشعر الخامس؛ اللمس

[١٥٥٥] وهو قوةٌ مبثوثةٌ في العصب المخالط لأكثر البدن سيما الجلد فإن العصب يخالطه كله ليدرك به أن الهواء المجاور للبدن محرق أو مجمّد

canlılığı sağlayan mizacın bozulmaması için ondan sakınılsın. *Organların bir kısmında dokunma gücü yoktur. Buna örnek, böbrektir. Zira böbrek, keskin atıkların geçiş yeridir. Bu sebeple* ilâhî *hikmet, söz konusu atıklar ondan geçerken acı duymaması için onda dokunma duyusunun olmamasını gerektirmiştir.* Bir diğer örnek, karaciğerdir. Çünkü keskin karışımlar onda doğar. Bir diğeri, dalaktır. Çünkü o, sevdâyı boşaltır. Bir diğer örnek akciğerdir. Çünkü o, kalbi ferahlatmak için daima hareket halindedir. Dolayısıyla bu organların hiçbirinde dokunma gücü yoktur, aksine maruz kalacakları hastalıkların idrak edilebilmesi için bunların zarlarında söz konusu güç vardır. *Kemik de böyle* olup onda dokunma gücü yoktur. *Çünkü kemik, bedenin temeli* ve direğidir *ve bedenin bütün ağırlıkları kemik üzerine biner.* Eğer onun dokunma gücü olsaydı yüklenmeden dolayı acı duyardı. Bazen denir ki kemiğin dokunma duyusu vardır ama onun duyumsamasında bir yavaşlık vardır. Bundan dolayı onun acıyı duyumsaması ancak son derece şiddetle duyumsadığında olur.

İki Uyarı

[1556] *Birinci Uyarı: Onların bir kısmı demiştir ki dokunma gücü, dört güçten oluşur.* Bu dördü, zât bakımından birbirinden başkadır. *Bunlar sıcak ve soğuğa* hükmeden, *yaş ve kuruya* hükmeden, *katı ve yumuşağa* hükmeden *ile düz ve pürüzlüye hükmeden güçlerdir. Onların kimisi de bir beşincisini eklemiştir. Bu beşinci ağır ile hafif arasında hükmeden güçtür.* Gücü taşıyan araca yerleşmiş olan dokunma gücü birden çok olmakla birlikte gücü taşıyan *aracın tek olması yadırganmaz.* Dolayısıyla dokunma gücünün bedende akışı ve bedene yayılmış olması, onun tek bir güç olmasını gerektirmez. *Nitekim göz zarında bir görme gücü ve bir de dokunma gücü vardır.* Bu iki gücün bir mahalde birleşmesi mümkün olduğuna göre iki dokunma gücünün bir mahalde birleşmesi de mümkündür, çünkü bu ikisi mütemâsil değildir. *Bütün bunlar, birden yalnızca bir çıkar ilkesine dayalıdır.* Dolayısıyla o dokunulurları idrak etmek için dört veya beş farklı güç olmalıdır. *Oysa niçin* dokunulurların çeşitliliğinden ötürü dokunma gücünü çeşitli güçler yaptıkları gibi *tatma gücünü de tadılanların çeşitliliğinden ötürü çeşitli güçler yapmadılar ki!*

[1557] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Onlar bu soruyu şöyle cevaplayabilir: Biz, bir zıtlık türüne hükmedenin başlı başına bir güç olduğunu olumladık ki zıtlığın iki ucunun farkına varılsın ve birbirinden ayrışsınlar. Kuşkusuz sıcaklık ve soğukluk arasında zıtlığın bir türü vardır ve bu tür, yaşlık ile kuruluk arasındaki türden başkadır. Diğer dokunulanlar da böyledir.

فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحياة، ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فإنها ممرّ الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الإلهية أن لا يكون لها حس لئلاّ تتأذى بمرورها عليها وكالكبد إذ تتولد فيه الأخلاط الحادة، وكالطحال فإنه مفرغة للسوداء، وكالرئة فإنها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيءٍ من هذه الأعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات، وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لأنه أساس البدن وعموده وعليه أثقاله فلو كان له حس لتأذّى بالحمل، وقد يقال: إن له حساً إلا أن في حسه كلالاً ولذلك كان إحساسه بالألم إذا أحس شديداً جداً.

تنبيهان

[١٥٥٦] الأول منهم من قال: إن القوة اللامسة أربع متغايرة بالذوات الحاكمة بين الحار والبارد، و الحاكمة بين الرطب واليابس، و الحاكمة بين الصلب واللين، و الحاكمة بين الأملس والخشن، ومنهم من أثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالّة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما أن الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و قوة لامسة وإذا جاز اجتماعهما في محلٍّ واحد جاز اجتماع اللامستين فيه أيضاً إذ ليستا متماثلتين وكله بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فلا بد من قوى متعددة إما أربع أو خمس لإدراك تلك الملموسات. وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة أيضاً قوى متعددة لتعدد المذوقات كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات.

[١٥٥٧] قال الإمام الرازي: لهم أن يجيبوا عن هذا بأنّا إنما أوجبنا أن يكون الحاكم على نوعٍ واحدٍ من التضاد قوة واحدة على حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما، ولا شك أن بين الحرارة والبرودة نوعاً من المضادّة مغايراً للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة، وكذا الحال في بواقي الملموسات

Oysa tatlar böyle değildir. Zira tatlar çok olmasına rağmen aralarında bir tane zıtlık türü vardır. Dolayısıyla onlara bir güç yeterlidir." Yazar zayıflığı açık olduğu için buna iltifat etmemiştir.

[1558] *İkinci Uyarı: Tatma gücünün* idrak etmesi için *dokunma şarttır.* Çünkü dil ile tadılan şey arasında karşılıklı temas olmaksızın tatma idrakinin olması düşünülemez. Bundan tatma gücünün dokunma gücüyle bir olduğu vehmedilebileceğinden yazar, bu vehmi, şu sözüyle defetti: *Kuşkusuz tatma gücü, dokunma gücünden başkadır. Çünkü tatma gücünün idrakinde* sadece *dokunma yetmez, aksine* daha önce geçtiği üzere onun yanı sıra salya ıslaklığının aracılığına ve karışımına ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla tatma ve dokunma güçlerinin farklı olması gerekir. Nasıl olmaz ki! Tatma, gaye bakımından *dokunmaya zıttır. Çünkü tatma,* hayatın devamını sağlayan *uygun* tatların *farkına varılması için yaratılmıştır ki bunlara ulaşılabilsin. Dokunma gücü ise uygun olmayanın farkına varılması için yaratılmıştır ki ondan sakınılabilsin.*

[1559] Bunun özlü ifadesi şudur: Canlı dört unsurdan oluşmuştur. Dolayısıyla onun sağlıklı oluşu, bu unsurların itidaliyle ve bozuluşu da unsurların bir kısmının diğerine baskın gelmesiyle olur. Şu halde canlıda mizacına aykırı ve onu itidalinden çıkaran şeyleri idrak etmesini sağlayan bir güç olması gerekir. İşte bu güç, zararlıyı defeden dokunma gücüdür. Nitekim canlıda menfaati çeken bir gücün de olması gerekir. Bu açıdan ikisi arasında bir zıtlık ve farklılık vardır. Bütün aykırı şeylerden sakınmak zorunlu olduğu ama bütün uygun şeyleri çekmek ise zorunlu olmadığından dokunma gücü bütün bedeni sarmıştır. Filozoflar şöyle demiştir: Altıncı bir gücün varlığı imkânsızdır. Çünkü doğa hayvanlık derecesinden daha üstteki bir dereceye ancak ve ancak birinci derecede bulunan şey yetkinleştikten sonra geçebilir. Eğer başka bir güç imkân dahilinde olsaydı insanda meydana gelirdi.

[1560] *Burada* iki *bahis vardır. Bu* üç türden ilk *türü bu bahislerle bitirelim.*

[1561] *Birinci bahis: Dış duyular,* idraklerinde *güçlülük ve zayıflık bakımından farklılaşırlar. Onların* bu husustaki *farklılığı, engelleyen güç ve bunun zayıflığı bakımındandır.* İdrak ettiğini engelleme bakımından daha güçlü olan her şey, onu duyumsama bakımından da daha güçlüdür. Engellemedeki güçlülük ve zayıflık bakımından *bu farklılık, aletin kalınlığı ve inceliği açısındandır.* Aleti daha kalın olan, daha güçlü bir şekilde engeller. Buna göre

بخلاف الطعوم فإنها مع كثرتها ليس بينها إلا نوع واحد من التضاد فتكفيها قوة واحدة، ولم يلتفت إليه المصنف لظهور ضعفه.

[١٥٥٨] **الثاني** من التنبيهين **قوة الذوق** في إدراكها **مشروطة باللمس** إذ لا يتصور إدراكٌ ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله: **ولا شك أنها غيرها إذ لا يكفي فيها** أي في إدراك الذائقة **اللمس** وحده **بل** يحتاج معه إلى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مرّ فلا بد من التغاير، وكيف لا والذوق **يضاده** أي اللمس باعتبار الغاية **لأن الذوق** إنما **خلق للشعور بما يلائم** من المطعومات التي تستبقي بها الحياة **ليجتلب، واللمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجتنب**.

[١٥٥٩] وتلخيصه أن الحيوان مركّبٌ من العناصر الأربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوةٍ يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرّة، كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف، ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجباً دون اجتلاب جميع الملائمات عمّت اللامسة البدن.
قال الحكماء: لا يمكن وجود حاسة سادسة لأن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت ما في الدرجة الأولى فلو كان في الإمكان حس آخر لكان حاصلاً للإنسان.

[١٥٦٠] **وههنا أبحاث** أي بحثان **نختم بها هذا النوع** أي الأول من الأنواع الثلاثة؛

[١٥٦١] **أحدها إن الحواس الظاهرة مختلفةٌ بالقوة والضعف** في إدراكاتها **وتفاوتها** في ذلك إنما هو **بحسب القوة الممانعة وضعفها** فكل ما كان أقوى ممانعةً لمدركه كان أقوى إحساساً به **وذلك** أي التفاوت في الممانعة قوةً وضعفاً إنما هو **لغلظ الآلة ورقّتها** فما هو أغلظ آلةً كان أشد ممانعة، **و** على هذا **أضعفها** في

duyumsaması *en zayıf olan, görmedir. Çünkü onun aleti ışıktır ve ışık,* diğer duyuların aletlerinden *daha latiftir. Ardından işitme gelir ve işitmenin aleti havadır. Sonra koklama gelir. Koklamanın aleti, buhardır. Ardından tatma gelir. Onun aleti sudur. Sonra dokunma gelir. Bunun aleti ise katı topraksal organlardır.* Bundan dolayı onunla uyumlu olanlar, daha çok haz verirken ona aykırı olanlar, daha çok acı verir.

[1562] *İkinci Bahis: Bir kısım ortak duyulurlar vardır.* Yani onları idrakte dış duyular ortaktır. Dolayısıyla onların duyumsanmasında başka güçlere ihtiyaç yoktur. *Bunlara örnek, miktarlar, sayılar, konumlar,* şekiller, *hareket, sükûn, yakınlık, uzaklık ve temastır. Şayet* bir topluluğun düşündüğü gibi *her bir duyulur tür için* başlı başına *bir güç zorunlu olsaydı* bu şeyleri idrak edecek *başka güçlerin kabul edilmesi zorunlu olurdu.* Çünkü onlar farklı türlerdir.

[1563] *Bazen bu şöyle cevaplanır: Onlar bizzat değil, bilaraz duyulurdur* yani doğrudan kendileri duyulur olmayıp başka duyulura tâbi olarak duyulurdur. Dolayısıyla daha önce işaret ettiğimiz gibi onlarda başka bir güce ihtiyaç yoktur. Müstakil güce ihtiyaç, yalnızca bizzat duyulur olandadır. Yazar onların bilaraz duyulur olduğunu şu sözüyle açıkladı: *Onlar renk, ışık, sıcaklık, soğukluk vb. vasıtasıyla duyumsanır.* Bunun ayrıntısı şöyle denmesidir: Göz büyüklük, sayı, konum, şekil, hareket, sükûn ve dokunulanı ışık ve renk vasıtasıyla duyumsar. Dokunma, bunların tamamını sıcaklık, soğukluk, katılık ve yumuşaklık vasıtasıyla idrak eder. Tatma, büyüklüğü çok tat almakla ve sayıyı muhtelif tatlar almakla idrak eder. Koklama sayıyı bir tür kıyasla idrak eder. Bu kıyas şunu bilmektir: Kokusu kesilen şey, kokusu ikincil olarak meydana gelen şeyden başkadır. Yine hareket ve sükûnu dokunma aracılığıyla zayıf bir şekilde idrak eder. İşitme ise büyüklüğü idrak edemez ama büyük seslerin, çoğunlukla büyük cisimlerden oluşacağı yönden ona delâlet edildiği olur. *Bunların* bir kısmının idrakinde *akıldan yardım alınabilir.* Mesela hareket ve sükûnun idrakinde böyledir. Çünkü hareket eden cismin, başka cisimlere nispetinin değişmesi gerekir. Söz gelişi o, daha önce uzak olduğu cisme yakınlaşır veya bunun tersi olur. Bu farklılığın duyumsanması, hareketli yönünden gerçekleştiğinde onun hareketli olduğu idraki meydana gelir. *Bundan dolayı bir kısım vakitlerde idrak edilmeyebilir. Mesela* gemi hızlı bir şekilde hareket ettiği ve kıyı sâkin olduğu halde *gemideki kimse gemiyi hareketsiz ve kıyıyı hareketli görebilir.*

الإحساس البصر إذ آلتها النور وهو ألطف من آلات سائر الحواس ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الأعضاء الصلبة الأرضية فلذلك كانت ملاءماته ألذّ ومنافراته أشدّ إيلاماً.

[١٥٦٢] ثانيها ههنا محسوسات مشتركة أي يشترك في إدراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الإحساس بها إلى قوى أخرى كالمقادير والأعداد والأوضاع والأشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب إليه جمع لوجب إثبات قوى أخرى لإدراك هذه الأمور لأنها أنواع متخالفة.

[١٥٦٣] وقد يجاب عنها بأنها محسوسة بالعرض لا بالذات أي بالتبعية لا بالأصالة فلا حاجة فيها إلى قوةٍ أخرى كما أشرنا إليه؛ إنما ذاك فيما هو محسوسٌ بالذات وقد بيّن كونها محسوسةً بالعرض بقوله: وإنها إنما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها. وتفصيله أن يقال: إن البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون، واللمس يدرك جميعها بتوسط حر أو برد أو صلابة أو لين، والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعماً كثيراً، والعدد بأن يجد طعوماً مختلفة، والشم يدرك العدد بضربٍ من القياس وهو أن يعلم أن الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانياً، ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس إدراكاً ضعيفاً، وأما السمع فإنه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه أحياناً من جهة أن الأصوات العظيمة إنما تحصل في الأغلب من أجسام عظيمة، وقد يستعان فيه أي في إدراك بعضها بالعقل كما في إدراك الحركة والسكون لأن الجسم المتحرك لا بد أن تختلف نسبته إلى أجسام أخرى كأن يصير قريباً من جسمٍ كان بعيداً عنه، وبالعكس فإذا حصل الإحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركاً ولذلك قد لا يدرك في بعض الأوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة، و يرى الشط متحركاً مع

Zira o, geminin kıyıya nispetindeki farklılığın gemi yönünden olduğunun farkına varmayınca geminin hareket ettiğini fark edemeyip farklılığı kıyıya nispet etmiş ve bu nedenle de kıyının hareketli olduğunu vehmetmiştir. Daha önce koklama ve işitmenin sayı ve büyüklük hususunda akıldan yardım aldığı geçmişti.

[1564] Sonra yazar bilaraz duyulurun başka bir anlamına şu sözüyle işaret etti: *Bazen hiçbir şekilde duyumsanmayan ama gerçekte duyumsananla birlikte bulunana bilaraz duyumsanan denir. Buna örnek, Amr'ın babasını görmemizdir. Bu örnekte duyumsanan, o şahıstır. Onun Amr'ın babası olması* gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak *kesinlikle duyumsanmaz.* Oysa geçen şeyler böyle değildir. Çünkü onlar, dolaylı olarak duyumsanmaktadır. Şu halde her iki anlama da bilaraz duyulur denmesi eşadlılıkladır. Bu açıklamayla İmâm Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de söylediğinin cevabı çıkmaktadır: Bu şeyler bilaraz duyulur değildir, çünkü bilaraz duyulur gerçekte duyumsanmayan ama gerçek duyumsananla birlikte olandır.

[1565] Eğer durumun hakikatini istiyorsan şu söylenenleri dinle: Sen söz gelişi aklığın doğrudan doğruya yüzeyle ve dolaylı olarak da cisimle kâim olduğunu duymamış mıydın? Hiç şüphesiz bunun anlamı, aklığın biri yüzeyle diğeri cisimle olmak üzere iki kıyamı vardır demek değildir. Aksine onun anlamı şudur: Aklığın tek bir kıyamı vardır ve bu kıyam, yüzeyledir. Fakat yüzey, cisimle kâim olduğundan bu kıyam, öncelikle ve doğrudan yüzeye, ikincileyin ve dolaylı olarak da cisme nispet edilmiştir. Şeyin bizzat görülmesi ile bilaraz görülmesinin anlamını buna kıyasla. Buna göre biz, renk bizzat görülür dediğimizde bunun anlamı, görüşün başka bir şeyle ilgisi aracılığı olmaksızın onunla ilgili olmasıdır. Bu ise onun görülmesinin, ışığa taalluk eden başka bir görüş şartına bağlı oluşuna aykırı değildir. Dolayısıyla her ikisi de bizzat görülmektedir fakat birinin görülmesi diğerinin görülmesi şartına bağlıdır. Miktar, renk vasıtasıyla bilaraz görülür dediğimizde ise bunun anlamı şudur: Orada tek bir görüş vardır ve bu görüş ilkin ve bizzat renge, ikincileyin ve bilaraz da miktara taalluk eder. Yazarın duyular arasında ortak olarak adlandırdığı diğer şeylerde de durum böyledir. Onlar kesinlikle tâbi olarak duyulurdurlar. Bir kimsenin Amr'ın babası oluşuna gelince bu özelliğe kesinlikle duyu taalluk etmez.

كونه ساكناً فإنه لما لم يشعر بأن اختلاف نسبتها إلى الشط إنما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل أسنده إلى الشط فتوهمه متحركاً، وقد مرّت استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم.

[١٥٦٤] ثم أشار إلى معنىً آخر للمحسوس بالعرض بقوله: **وقد يقال: المحسوس بالعرض ما لا يحس به أصلاً لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كإبصارنا أبا عمرو فإن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوساً أصلاً** لا أصالةً ولا تبعاً بخلاف الأمور السابقة فإنها محسوسةٌ بالتبعية فإطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي، وبهذا خرج الجواب عمّا ذكره في المباحث المشرقية من أن هذه الأمور ليست محسوسةً بالعرض لأن المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارنٌ للمحسوس الحقيقي.

[١٥٦٥] وإن شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال؛ ألست قد سمعت أن البياض مثلاً قائمٌ بالسطح أولاً وبالذات، وقائمٌ بالجسم ثانياً وبالعرض ولا شبهة في أنه ليس معنى ذلك أن للبياض قيامين أحدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه أن له قياماً واحداً بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوباً إلى السطح أولاً وبالذات وإلى الجسم ثانياً وبالعرض فَقِسْ على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرئياً بالذات وبالعرض. فإذا قلنا: اللون مرئيٌّ بالذات كان معناه أن الرؤية متعلقةٌ به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية أخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية أحدهما مشروطةٌ برؤية الآخر. وإذا قلنا: المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه أن هناك رؤية واحدة متعلقة باللون أولاً وبالذات وبالمقدار ثانياً وبالعرض وهكذا الحال في سائر الأمور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسةٌ تبعاً قطعاً، وأما كون الشخص أبا عمرو فلا تعلق للإحساس به

İnsanflı kimse kendisine döndüğünde o ikisi arasında zorunlu bir ayrım bulur ve şunu bilir: Söz gelişi miktarın duyuda bir inkişafı vardır ki bu inkişaf, babalığa ait değildir. O halde bilaraz duyulurun iki anlamı arasındaki fark açığa çıkmış ve İmâm Râzî'nin söyledikleri defedilmiştir. Hatta deriz ki bu ismin birinci anlama söylenmesi daha önceliklidir. Nitekim yazar da diğer anlam hakkında "bazen" manasına gelecek "kad" edatı kullanarak buna işaret etmiştir.

İkinci Tür: İç Müdrik Güçler

[1566] Yani ister müdrik olsun isterse idrakte yardımcı olsun iç idrakin tamamlanmasını sağlayan güçler *de beştir.*

Birincisi: Ortak Duyu

[1567] *Ortak duyu, beş* dış *duyuyla duyumsanan tikellerin sûretlerinin resmolduğu güçtür.* Dış duyular, bu gücün casusları gibidir. *Nefis orada tikelleri mütalaa eder ve dolayısıyla onları idrak eder.* Bu güçler, nefsin idrakindeki aletleri olduğundan onlara "idrak eden güç" adı verildi.

[1568] *Üç şey,* ortak duyunun varlığını *ispat eder. Birincisi: Eğer bizde* hepsi de kendisine resmolacak şekilde *bütün duyulurları idrak eden* tek *bir güç olmasaydı* duyulurların bir kısmıyla diğeri hakkında olumlu yahut olumsuz hüküm vermemiz, mesela *dokunulan bu şeyin bu renkli olduğuna* veya bu renkli olmadığına *hükmetmemiz mümkün olmazdı. Zira* nispete *hükmeden kimse, iki tarafı* yani hakkında hüküm verilen ile kendisiyle hüküm verileni *hazır etmelidir* ki ikisi arasındaki nispeti düşünebilsin ve iki taraftan birini olumlasın. Dış güçlerden hiçbirisi böyle değildir. O halde bir iç güç olmalıdır.

[1569] *Eğer "hüküm veren akıldır*, dolayısıyla başka bir güce ihtiyaç yoktur" *denirse şöyle deriz: İlerde tikelleri ancak cisimsel güçlerin idrak edebileceğini açıklayacağız.* Dolayısıyla akıl tikelleri idrak edemez. Bu sebeple akıl, onlar hakkında hüküm veremez. Aksine onların tamamını idrak eden ve aralarında hüküm veren cisimsel bir güç olmalıdır.

البتة، والمصنف إذا رجع إلى نفسه وجد تفرقةً ضرورية بينهما، وعلم أن المقدار مثلاً له انكشافٌ في الحس ليس ذلك الانكشاف للأبوة فاتضح الفرق بين معنيي المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الإمام بل نقول: إطلاق هذا الاسم على المعنى الأول أولى كما أشار إليه المصنف بإيراد كلمة «قد» في المعنى الآخر.

النوع الثاني؛ القوة المدركة الباطنة

[١٠٦٦] أي القوى التي يكمل بها الإدراك الباطني سواء كان مدركة أو معينة في الإدراك وهي أيضاً خمس.

الأولى الحس المشترك

[١٠٦٧] وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزيئات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فتطالعها النفس ثمة فتدركها ولما كانت هذه القوى آلة للنفس في إدراكها سميت مدركةً لها

[١٠٦٨] ويثبتها أي يدل على ثبوت الحس المشترك ثلاثة أوجه؛ الأول لولا أن فينا قوةً واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها بأسرها لما أمكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها إيجاباً ولا سلباً مثل أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملوّن أو ليس هذا الملوّن فإن القاضي الحاكم بالنسبة لا بد أن يحضره الخصمان أي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وإيقاع أحد طرفيها، وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوةٍ باطنة.

[١٠٦٩] فإن قيل: الحاكم هو العقل فلا حاجة إلى قوةٍ أخرى. قلنا: سنبيّن أن الجزئيات لا تدركها إلا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية تدركها برمّتها وتحكم فيما بينها

[1570] *Bir kimse şöyle diyebilir: "Zeyd insandır" diye hüküm verdiğimizde şayet Zeyd ve insanı idrak eden birse tikeli idrak eden, tümeli de idrak edendir yani akıldır.* Çünkü cisimsel güçlerin tümelleri idrak etmesi mümkün değildir. Bu takdirde duyulur tikeller arasında hüküm veren, akıl olabilir. *Aksi halde* yani ikisini idrak eden bir değilse *delil temelden düşer.* Delil şudur: Hüküm verende iki tarafın bulunması gerekir.

[1571] Eğer şöyle denirse: "Hüküm veren, sizin de başta işaret ettiğiniz gibi, akıldır. Fakat duyulurların resimlerinin akılda resmolması imkânsızdır. Şu halde orada duyulurların hepsinin sûretlerinin resmolduğu cisimsel bir gücün bulunması gerekir ki tikellerin onda bulunması düşünülebilsin." Buna şöyle cevap verilir: Akılda hazır olma, onların tek bir güçte toplanmasıyla olmak zorunda değildir, bilakis onların dış duyular gibi akla ait çeşitli aletlerde resmolması yeterli olabilir.

[1572] *İkincisi: Biz aşağı düşen damlayı* düz *bir çizgi olarak görürüz.* Çok *hızlı döndürülen şuleyi daire gibi görürüz. Oysa damla ve şule,* müdrik gücün *dışında bir çizgi ve daire değildir. Dolayısıyla o* ikisinin böyle olması, ancak *ortak duyuda olabilir. Gözde değildir, çünkü göz ancak şeyi o olması bakımından idrak eder.* Öyle ki o, mekânından ayrıldığında onu orada değil, sadece başka mekânda idrak eder. *Dolayısıyla o, bu ikisinin* söylenen şekilde gözden *başka bir güce resmolmasıyla olur. O güç,* düşünen *nefis değildir.* Zira düşünen nefsin miktarlı şeyle nitelenmesi imkânsızdır. *Şu halde o,* duyulurların sûretlerinin resmolduğu iç *bir cisimsel güçtür.*

[1573] *Bir kimse şöyle diyebilir: Bu, onun görme gücünde resmolması nedeniyle olabilir.* Sizin "görme gücü, şeyi ancak o olması bakımından idrak eder" sözünüzü men ediyoruz. Çünkü bunun tümevarımdan başka hiçbir delili yoktur ve tümevarım da kesinlik bildirmez. Dolayısıyla biz deriz ki niçin cismin sûretinin görme gücünde bir mekâna nakşolması ve bu sûret o güçten silinmeden önce cismin sûretinin görme gücünde başka bir mekâna nakşolması ve iki sûret görme gücünde bir araya gelince görmenin, beraberce bu ikisini düz veya dairesel olarak uzanmış tek bir şeye ait tek bir sûret olarak algılaması mümkün olmasın! İbn Sînâ'nın gözün hareketi algıladığını kabul etmesi de bunu desteklemektedir. Göz, hareketi ancak

[١٥٧٠] ولقائلٍ أن يقول: فما قولك في أن حكمنا بأن زيداً إنسان إن كان المدرك لهما واحداً فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي أعني العقل إذ لا يمكن للقوى الجسمانية إدراك الكليات وحينئذٍ فقد جاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل وإلا أي وإن لم يكن مدركهما واحداً بطل أصل الدليل وهو أن الحاكم لا بد أن يحضره الطرفان.

[١٥٧١] فإن قيل: الحاكم هو العقل كما أشرتم إليه أولاً لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده. أُجيب بأن الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوةٍ واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلاتٍ متعددة للعقل كالحواس الظاهرة.

[١٥٧٢] الوجه الثاني؛ القطرة النازلة نراها خطّاً مستقيماً والشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة وليستا أي القطرة والشعلة في الخارج عن القوى المدركة خطّاً ودائرة فهو أي كونهما كذلك إنما يكون في الحس المشترك وليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو حتى إذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكانٍ آخر فقط فهو لارتسامهما على الوجه المذكور في قوةٍ أخرى سوى الباصرة، وليست تلك القوة هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار فهي قوة جسمانية باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات.

[١٥٧٣] ولقائلٍ أن يقول: يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة وما ذكرتموه من أن الباصرة لا تدرك الشيء إلا حيث هو ممنوع إذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين. فنقول: لم لا يجوز أن ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز، وقبل أن تنمحي هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حيزٍ آخر، وإذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معاً على أنهما صورة واحدة لشيءٍ واحد ممتدّ على الاستقامة أو الاستدارة، ويؤيد ذلك أن ابن سينا يسلم أن البصر يدرك الحركة ويستحيل إدراكها إلا

anlattığımız şekilde idrak edebilir. Ayrıca uzanımlı şeyin nefse nakşolması, sûretlerin nefse yerleşmesi, arazların mahalline yerleşmesi gibi olduğunda imkânsızdır. Oysa bu tartışmalıdır. Çünkü arazlar birbirlerine engel olurken sûretler olmaz.

[1574] *Üçüncüsü: Uyuyanın, mübersimin ve kahinin gördükleri mevcuttur.* Çünkü onlardan her biri, hiç kuşku duyulmayacak şekilde, duyulur sûretler görmekte ve işitilen sesler duymakta, bunlar ile başkalarını ayrıştırmaktadır. Dolayısıyla o sûret ve seslerin bir varlığı bulunmalıdır. Çünkü salt yokluğun başkasından ayrıştırılması ve mevcut şeyleri gördüğümüz gibi görülmesi imkânsızdır. *Ama* onların varlığı, *dışta değildir aksi halde duyusu sağlıklı olan herkes görürdü. Şu halde onlar, idrak edendedir. Bu idrak eden ise yukarıda geçen* "tikelleri ancak cisimsel güçler idrak edebilir" *gerekçesinden dolayı cisimseldir,* aklî değildir. Ayrıca idrak eden, dış bir duyu da değildir. Çünkü dış duyular uykuda işlevsiz kalmaktadır ve bazen bu sûretleri görenin iki gözü de kapalı olmaktadır. Şu halde onları idrak eden, iç bir duyudur.

[1575] *Bir kimse şöyle diyebilir: Belki de o sûretleri idrak eden nefistir. Nitekim daha önce geçmişti* ki nefis hem tümeli hem de tikeli idrak eder. Ayrıca miktarlı sûretlerin nefse resmolmasını, az önce öğrendiğin gerekçeden dolayı, kabul etmiyoruz.

[1576] Ortak duyunun varlığını reddeden *hasım ise iki delil getirdi. Birincisi:* Uyuyanın gördüğü gibi *yakuttan bir dağın ve cıvadan bir denizin, uyuyanın bedeninin bir parçasında meydana gelmesi zorunlu olarak yanlıştır.*

[1577] *Biz şöyle deriz: Bazen büyüğün gölgesi, küçüğe nakşolabilir. Daha önce geçtiği gibi* imkânsız olan şey, büyüğün kendisinin küçüğe nakşolmasıdır.

[1578] *İkincisi: Nasıl ki biz* kokuları, tatları, sesleri ve renkleri, *eller ve ayaklarla koklamadığımızı, tatmadığımızı, işitmediğimizi ve görmediğimizi biliyorsak* aynı şekilde *biliyoruz ki* söylediklerimizden herhangi birini *beyinle tatmıyor, dokunmuyor* ve düşünmüyoruz. *Bunu inkâr eden kimse mükabere yapmaktadır.* Çünkü her akıl sahibinin kendinden bildiği şeyi inkâr etmektedir.

على الوجه الذي صوّرناه، وأيضاً ارتسام ما له امتداد في النفس إنما يستحيل إذا كان حلول الصور فيها كحلول الأعراض في محالها وهو مما ينازع فيه لأن الأعراض متمانعة دون الصور.

[١٥٧٤] الوجه الثالث؛ ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود فإن كل واحدٍ منهم يشاهد صوراً محسوسة ويدرك أصواتاً مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد أن يكون لتلك الصور والأصوات وجود إذ العدم المحض يستحيل أن يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما تشاهد الأمور الموجودة، وليس وجودها في الخارج وإلا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو أي ذلك المدرك جسماني لا عقلي لما مرّ من أن الجزئيات لا تدركها إلا قوى جسمانية، وليس حسّاً ظاهراً لتعطله في النوم ولأن الرائي ربما كان مغموض العينين فوجب أن يكون حسّاً باطناً.

[١٥٧٥] ولقائلٍ أن يقول: لعل المدرك لها النفس كما مرّ من أنها تدرك الكلي والجزئي أيضاً وامتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفاً.

[١٥٧٦] واحتجّ الخصم النافي للحس المشترك بوجهين؛ الأول أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زئبق كما يرى في النوم في جزء من بدن النائم ضروري البطلان.

[١٥٧٧] قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير إنما الممتنع أن يرتسم عين الكبير في الصغير كما مرّ.

[١٥٧٨] الثاني؛ كما نعلم أنّا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الأصوات ولا نبصر الألوان بالأيدي والأرجل كذلك نعلم أنّا لا نذوق ولا نلمس ولا نعقل شيئاً مما ذكرناه بالدماغ، ومنكره مكابرٌ لإنكار ما يجده كل عاقل من نفسه.

[1579] *Biz deriz ki beynin* duyusal idrakte *aracılık yapmadığını men ediyoruz.* Sizin söyledikleriniz buna delâlet etmez. *Fakat beynin cirmsel bir alet olmamasına* yani sizin delilinizin gerektirdiği gibi beynin cirminin sözü edilen duyumların aleti olmamasına *gelince bu doğrudur.* Çünkü biz o hususta tartışmıyoruz.

İç Müdrik Güçlerin İkincisi: Hayal

[1580] *Hayal,* duyulurlar, dış duyulardan gittiğinde *ortak duyuya resmolan sûretleri muhafaza eder.* Dolayısıyla hayal, *ortak duyunun deposu gibidir.* Bir zamanda *görülen, sonra kaybolan, sonra da hazır olan şey, bu güç sayesinde bilinir. Eğer bu güç olmasa* ve kaybolan duyulurların sûretlerini korumasaydı *onun bilinmesi imkânsız olurdu* yani şeyin, önceki zamanda görülen şey olduğunun bilinmesi imkânsız olurdu *ve düzen zarar görürdü.* Çünkü bu takdirde insan duyumsadığı her şeyi ikinci ve sonraki defalarda da aynen birinci defadaki gibi tanımaya gerek duyardı. Dolayısıyla da zararlı faydalıdan ve dost düşmandan ayrışmaz, dünya ve ahiret işi zarar görürdü.

[1581] Hayalin varlığı *üç delille ispat edilmiştir. Birincisi: Kabul gücü, koruma gücünden başkadır.* Dolayısıyla sûretleri idrak ve kabul eden güç yani ortak duyu, onları koruyan güç olan hayalden başkadır. *Biz deriz ki* sizin tuttuğunuz şey, *birden ancak bir çıkar sözünüzün bir uzantısıdır.* Bu sözün yanlışlığı ise daha önce geçmişti. Bu *kabul edilse bile koruma,* çok açık bir şekilde, *kabul şartına bağlıdır.* Dolayısıyla kabul korumayla birlikte olmak zorundadır. *O halde nasıl olur da* duyulurları idrak edenin, onları koruyandan başka olması gerekecek şekilde *kabulün* kesinlikle *korumadan başka olduğunu söylersin!*

[1582] *İkincisi: Ortak duyu* daha önce geçtiği gibi duyulurlar hakkında *hüküm verir, hayal gücü değil.* Çünkü hayal gücünün işi korumaktır. Kuşkusuz hüküm vermeyen, hüküm verenden başkadır. *Biz deriz ki* orada bir gücün olması ve bu gücün *bazen hüküm vermesi bazen de vermemesi* mümkündür. Dolayısıyla zât bakımından değil, sadece itibar bakımından başka olmaları gerekmektedir.

[1583] *Üçüncüsü:* Duyulur *sûretler ortak duyuda resmolduğunda* tıpkı yanımızda bulunan duyulurlar gibi *görülürler. Oysa hayalde resmolanlar böyle değildir.*

[١٥٧٩] قلنا: عدم توسط الدماغ فيه أي في الإدراك الحسي ممنوع وما ذكرتموه لا يدل عليه، وأما أنه أي الدماغ ليس آلة جرمية أي ليس جرمة آلة للإحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم فنعم إذ لا نزاع لنا فيه.

الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال

[١٥٨٠] وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك إذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر، ولولا هذه القوة وحفظها لصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته أي لامتنع أن يعرف من شيء أنه الذي رؤي فيما سبق من الزمان واختل النظام إذ يحتاج الإنسان حينئذٍ في كل ما يحس به أن يتعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الأولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل أمر المعاش والمعاد.

[١٥٨١] وأثبت وجود الخيال بوجوه ثلاثة؛ الأول قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها أعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال. قلنا: ما تمسكتم به هو فرع قولكم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وقد مرّ بطلانه، وإن سلم ذلك فالحفظ مشروطٌ بالقبول بديهةً فلا بد أن يجتمع القبول مع الحفظ فكيف تقول: القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت أن مدرك المحسوسات يجب أن يكون مغايراً لما يحفظها.

[١٥٨٢] الثاني؛ الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها أي دون القوة الخيالية لأن فعلها الحفظ ولا شك أن ما ليس بحاكمٍ مغاير لما هو حاكم. قلنا: يجوز أن يكون هناك قوة واحدة قد تحكم تارةً ولا تحكم أخرى فلا يلزم إلا التغاير بالاعتبار دون الذات.

[١٥٨٣] الثالث الصور المحسوسة إذا كانت مرتسمة في الحس المشترك فهي مشاهدة كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما إذا كانت مرتسمةً في

Nitekim duyulurlar bizim yanımızda olmadığında böyledir. Dolayısıyla iki güç zât bakımından başka olmalıdır. *Biz deriz ki* sizin söylediğiniz görme farklılığının olup olmaması *nefsin mülahazasının olup olmamasına varabilir.* Şöyle ki sûretler tek bir güçte resmolur ve nefis bazen onlara yönelip onları görür bazen de onlardan yüz çevirip onları görmez.

İç Müdrik Güçlerin Üçüncüsü: Vehim Gücü

[1584] *Vehim gücü* duyulur sûretlerle ilgili *tikel anlamları idrak eder. Bu anlamlara örnek, koyunun kurtta idrak edip* ondan kaçtığı tikel *düşmanlık ile kuzunun anasında idrak edip* ona meylettiği tikel *sevgidir.* Kuşkusuz düşünen güçten başka bu anlamları idrak eden bir güç olmalıdır. Demişlerdir ki *vehim gücü, bu küçüğün bu tatlı olduğuna hükmeden güçtür.*

[1585] Bu açıklamaya şu eleştiri yönelir: İkisi arasındaki nispet, her ne kadar vehim gücünce idrak edilen tikel bir anlam olsa da onun iki tarafı duyulur olup ortak duyu tarafından idrak edilir. Oysa hüküm verenin, iki tarafı ve nispeti idrak etmesi gerekir ki onlar hakkında hüküm verebilsin. Dolayısıyla sözü edilen hüküm ne vehim gücüne ne de ortak duyuya ait olabilir.

İç Müdrik Güçlerin Dördüncüsü: Hafıza Gücü

[1586] *Hafıza gücü, vehim gücünün idrak ettiği anlamları koruyan güç olup onun deposu gibidir. Onun vehme nispeti, hayalin ortak duyuya nispetidir. Dolayısıyla* bunun ispatında *orada söylediklerimizle yetiniyoruz.*

İç Müdrik Güçlerin Beşincisi: Mütehayyile Gücü

[1587] *Bu güç, duyulur sûretlerde ve* o sûretlerden çıkarılan tikel *anlamlarda işlem yapan güçtür.* Onun işlemi, bazen *birleştirme ve* bazen de *ayırma şeklinde olur. Buna örnek, iki başlı insan, başsız insan ve yarı insan yarı attır.* Bu işlemi diğer duyular ve güçler yapmamaktadır. Dolayısıyla başka bir güce aittir. *Akıl* kendi idrak ettiklerinin bir kısmını diğerine eklemek veya ondan ayırmak için *bu gücü kullandığında ona müfekkire gücü adı verilir.* Nitekim vehim bu gücü mutlak olarak duyulurlarda kullandığında ona mütehayyile denir. Eğer “vehim

الخيال فإنها ليست كذلك كما إذا غابت المحسوسات عنّا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات. قلنا: قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها إلى ملاحظة النفس وعدمها بأن تكون الصور مرتسمةً في قوةٍ واحدة فتارةً تلتفت النفس إليها فتشاهدها وتارةً تعرض عنها فلا تشاهدها.

الثالثة من تلك القوى هي القوة الوهمية

[١٥٨٤] وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه، والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها فتميل إليها فإن هذه المعاني لا بد لها من قوةٍ مدركة سوى الناطقة. قالوا: وهي التي تحكم بأن هذا الأصغر هو هذا الحلو.

[١٥٨٥] ويتجه عليه أن النسبة التي بينهما وإن كانت معنىً جزئياً مدركاً للقوة الوهمية إلا أن طرفيها محسوسان ومدركان بالحس المشترك، والحاكم لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز أن يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك.

الرابعة منها القوة الحافظة

[١٥٨٦] وهي الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها، ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغنى في إثباتها بما ذكرناه.

ثم الخامسة القوة المتخيلة

[١٥٨٧] وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارةً والتفصيل أخرى مثل إنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس، وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوةٍ أخرى وهذه القوة إذا استعملها العقل في مدركاته بضمّ بعضها إلى بعض أو فصله عنه سميت مفكرة كما أنها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً سميت متخيلة. فإن قيل: كيف يستعملها الوهم في

duyulur sûretleri idrak etmediği halde nasıl olur da bu gücü duyulur sûretlerde kullanır" denirse şöyle cevap verilir: İç güçler, karşılıklı aynalar gibidir, birinde resmolan diğerine yansır. Vehim gücü ise iç güçlerin sultanıdır. Bu sebeple hem kendi idrak ettiklerinde hem de kendi idraki için alet olanlarda işlem yapabilir. Hatta vehim, akıl gücünün idrak ettikleri üzerinde dahi hükümranlık kurabilir ve bu şeylerde akıl gücüyle çekişir, aklın verdiği hükümlerin aksine hükümler verir. Her kim ki vehmi akıl gücünün emrine verip ona itaat ettirirse büyük bir kazanç elde etmiş demektir.

[1588] *Bu ikinci türü bir kısım bahislerle bitirelim. Birincisi: Bu* beş iç *gücün varlığı,* beş *fiilin çeşitlenmesiyle bilinmiştir.* Bu beş fiil, duyulurların idraki, duyulurlarla ilgili olan tikel anlamların idraki, bu ikisinin korunması ve onlarda işlem yapılmasıdır. *Çünkü filozoflar birden ancak birin çıkabileceğine inanırlar. Bu ilkedeki* bozukluğu *öğrenmiştin. Sonra* bu ilkenin doğruluğunu kabul etsek bile şöyle deriz: *Niçin güç tek ama alet veya şartlar çok olamasın!* Bu durumda o fiiller söz konusu güçten alet ve şartların çokluğuna bağlı olarak çıkacaktır. Nitekim siz de başka yerlerde bunu mümkün gördünüz.

[1589] *İkincisi: Ortak duyu ve hayalin mahalli, beynin birinci karıncığıdır.* Bu karıncık, kendi içinde üç karıncığa ayrılır. Bu karıncıkların en büyüğü birincisi, sonra üçüncüsüdür. İkinci ise birinci ve üçüncü arasında menfez gibi olup kurtçuk biçiminde ayrılmıştır. *Buna göre ortak duyu,* birinci karıncığın *ön tarafındadır. Çünkü o,* duyularca idrak edilen *duyulurlarla karşılaşan ilk güçtür. Hayal ise onun arkasında durmaktadır.* Çünkü hayal, ortak duyunun idrak ettiği duyulurları koruyan hazinesidir. *Vehim ve hafızanın mahalli, beynin son karıncığıdır.* Ortak duyu ve hayalin birinci karıncıktaki durumuna benzer şekilde *vehim, bu karıncığın ön tarafında, hafıza ise arka tarafındadır. Mütehayyilenin mahalli, beynin ortasında meydana gelmiş ve iki karıncık arasına yerleştirilmiş bir kurtçuktur. Bunun amacı,* iki tarafın birindeki *bu* duyulurlar *ile* diğer tarafındaki *bu* tikel anlamları *alıp onlar arasında* yani birinci ve ikinci karıncıktaki sûret ve anlamlarda birleştirme ve ayırma *işlemi yapmasıdır.*

[1590] Güvenilir kitaplardaki meşhur açıklama şöyledir: Mütehayyile kurtçuğun ön kısmında, vehim arka kısmında, hafıza ise son batındadır. Onun sonunda bu güçlerden hiçbiri yoktur. Çünkü orada duyulara karşı hiçbir koruyucu yok ki zarara yol açacak çarpışmaları çoğalsın.

الصور المحسوسة مع أنه ليس مدركاً لها. أجيبُ بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس إلى كلٍّ منها ما ارتسم في الأخرى، والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرفٌ في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلطٌ على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف أحكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعةً لها فقد فاز فوزاً عظيماً.

[١٥٨٨] **ولنختم هذا النوع** الثاني **بأبحاث؛ الأول عرف وجود هذه القوى** الخمس الباطنة **بتعدد الأفعال** الخمسة التي هي إدراك المحسوسات وإدراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيها **لما اعتقدوا أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد وقد عرفت ما فيه** من الفساد، **ثم** إن سلمنا صحته قلنا: **لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والآلات متعددة أو الشرائط** فتصدر تلك الأفعال عنها بحسب تعددها كما جوّزتموه في مواضع أخرى.

[١٥٨٩] **الثاني؛ محل الحس المشترك والخيال** هو **البطن الأول من الدماغ** المنقسم إلى بطون ثلاثة أعظمها الأول ثم الثالث، وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة **فالحس المشترك في مقدّمه** أي مقدّم البطن الأول **لتصادفه المحسوسات** بالحواس الظاهرة **أولاً والخيال في مؤخره** لأنه خزانتها التي تحفظها **ومحل الوهمية والحافظة** هو **البطن الأخير منه والوهمية في مقدّمه والحافظة في مؤخره** على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الأول، **ومحل المتخيلة** هو **الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه** المحسوسات التي في أحد جانبها، **و** من **هذه** المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر **فتتصرف** بالتركيب والتفصيل **فيما فيهما** أي في البطنين الأول والأخير من الصور والمعاني.

[١٥٩٠] والمشهور في الكتب المعوّل عليها أن المتخيلة في مقدّم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدّم البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى إذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته

Bu güçlerin sözü edilen *mahalleri, afet sayesinde bilinmiştir. Buna göre bu mahallerden birinde bir afet olduğunda diğer* güçlerin fiili *değil de o mahalde bulunan gücün fiili zarar görür. Eğer* bu güçlerden *her biri kendi mahalline mahsus olmasaydı durum böyle olmazdı.*

[Sonuç]

[1591] Bu sonuç, ikinci türün sonucu olup üçüncü bahistir. *Bu güçlerin ispatı* ve birden çok oluşu *hakkında* filozoflardan naklettiğimiz *görüşlerin çoğu, öncelikle,* bütün şeyleri salt iradesiyle doğrudan doğruya var eden *Kâdir-i Muhtâr'ın reddine* dayanmakta; *ardından da düşünen nefsin tikelleri idrak etmediğine* dayalıdır. *Nitekim* görüşlerin nakledilmesi esnasında *buna işaret etmiştik. O halde bu hususta konuşalım.*

[1592] *Deriz ki bütün idrak sınıflarını idrak eden şey nefistir. Bunun birkaç gerekçesi vardır. Birincisi,* "Zeyd insandır" vb. sözlerimizde olduğu gibi *tikele tümeli yüklüyoruz ve* "Zeyd Amr değildir" vb. sözlerimizde olduğu gibi *bir tikeli diğerinden olumsuzluyoruz.* Dolayısıyla hem tümelleri hem ister görülsün ister tahayyül edilsin duyulur tikellerin bütün türlerini hem de ister vehmedilsin ister hafızada bulunsun tikel anlamları idrak eden bir güç olması gerekir. Bu güç,[36] görüş birliğiyle cisimsel olamaz. O halde bu güç, akıl gücüdür.

[1593] *İkincisi:* Hiç şüphesiz *ben bir*[37] *olduğumu, işittiğimi, gördüğümü, acıktığımı, doyduğumu* ve mâkulleri idrak ettiğimi *biliyorum.* Bütün bunları idrak eden birdir ve bu da nefisten başkası değildir.

[1594] *Üçüncüsü: Nefis* belirli bir *bedeni yönetmektedir. Dolayısıyla nefis* yani insan, *tikel* yönetme fiillerini *yapmaktadır. Onun bu* tikel fiilleri yapma işinde kendisinden çıkan *tikelleri idrak etmesi gerekir. Çünkü tümel düşüncenin* o tümelin fertlerinden *hepsine nispeti birdir. Dolayısıyla* tümel düşünce *onlardan sadece kısmının kaynağı olmaya elverişli değildir.* Şu halde nefis tikelleri idrak etmektedir. *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle denilmektedir: "Nefis bir şahsın bedenini yönetmektedir. Şeyin bir şahsı o şahıs olması bakımından yönetmesi ise ancak ve ancak onu, o olması bakımından bilmesiyle olabilir. Öyleyse nefis, tikel bedeni idrak etmektedir."

المؤدّية إلى الاختلال؛ وإنما عرف محالها المذكورة بالآفة فإنه إذا تطرّق آفة إلى محل من هذه المحال اختلّ فعل القوة المخصوصة به دون غيرها أي دون فعل غيرها من أفعال سائر القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الأمر كذلك.

[خاتمة]

[١٠٩١] خاتمة لأبحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث أكثر الكلام الذي نقلناه عنهم في إثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه على نفي القادر المختار الموجد لجميع الأشياء ابتداءً بمجرد إرادته مبنيٌّ على أن النفس الناطقة ليست مدركةً للجزئيات كما أشرنا إليه في أثناء الكلام المنقول فلنتكلم في ذلك.

[١٠٩٢] فنقول: المدرك لجميع أصناف الإدراكات هو النفس لوجوه؛ الأول ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا: زيد إنسان وبكل جزئي على أنه غير الآخر أي والحكم بسبب أحد الجزئين عن الآخر كما في قولك: زيد ليس بعمرو، فلا بد من قوةٍ تدرك الكليات وجميع أنواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة، والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز أن تكون هذه القوة جسمانية اتفاقاً فهي القوة العاقلة.

[١٠٩٣] الثاني وجداني بلا شبهة إني واحد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع وأدرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس إلا النفس.

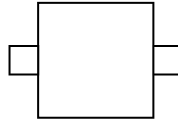
[١٠٩٤] الثالث أن النفس مدبرة للبدن المعين فهو أي النفس بتأويل الإنسان فاعل للجزئيات من الأفعال التدبيرية ولا بد له فيه أي في كونه فاعلاً للأفعال الجزئية من إدراك الجزئيات الصادرة عنه إذ الرأي الكلي نسبته إلى الكل من آحاد ذلك الكلي واحد فلا يصلح الرأي الكلي لكونه مصدراً للبعض دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات، وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخص وتدبير الشيء للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هو هو فإذن هي مدركة للبدن الجزئي.

[1595] Nefsin tikelleri bilmediğini düşünen *hasmın da bir kısım delilleri vardır. Birincisi: Biz zorunlu olarak biliyoruz ki görülenlerin idraki göz tarafından, seslerin idraki kulak tarafından gerçekleştirilir.* Diğer duyuların idrakini *buna kıyasla.* Zira hepsi, özel duyular tarafından gerçekleştirilir. *Bunu inkâr etmek mükâbere* olup bedîhi olanla çatışmaktır. Dolayısıyla ona iltifat edilmez.

[1596] *İkincisi:* Bir gücün mahalli olan *her bir organın afeti,* ona nispet edilen *fiilin afetini gerektirir.* Eğer o organ bu fiili gerçekten yapmasaydı böyle olmazdı. Bu durum, dış duyularda açıktır. İç duyulara gelince bunlarda tıbbi tecrübelerden yardım alınır. Buna göre afet birinci karıncığın ön kısmında meydana geldiğinde önceden idrak edilmiş duyuların tahayyülü değil, duyumsanın kendisi zarar görür. Afet birinci karıncığın arka kısmında meydana geldiğinde ise duyumsama değil, tahayyül zarar görür. Diğer iç güçlerde de durum böyledir.

[1597] *Üçüncüsü:* Mesela belirli bir *küreyi idrak ettiğimizde idrak eden organımızda onu* idrakimizin *sûreti resm olmalıdır.* Bu sûret, belirli bir miktar, belirli bir konum ve bu ikisinin gereği olan mekânla nitelenir. *Oysa bir konumu ve mekânı olan şeyin, konumsuz ve mekânsız bir şeyde* yani soyut nefiste *resm olması imkânsızdır.* Aksine onun cisimsel bir güçte resm olması gerekir.

[1598] *Dördüncüsü:* Belirli bir miktardaki belirli bir *kareyi* belirli bir konumdaki *iki* belirli *kareyle şu şekilde kanatlanmış olarak tasavvur ettiğimizde*



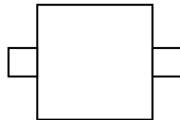
üç kareyi ayrıştırır ve her birinin diğerine nispetle konumuna yani yanındakine göre nerede durduğuna işaret ederiz. Buna göre iki kanattan biri, kanatlının sağında diğeri ise solundadır. *Eğer* tasavvur edilen bu şeyin resm olduğu *mahal, nefis olsaydı* nefisten ibaret olan bu mahallin *nicelik bakımından bölünmesi gerekirdi. Oysa bu yanlıştır. Çünkü nefis maddeden soyuttur.* Dolayısıyla miktarsal bölünmeyi kabul etmez.

[١٥٩٥] وللخصم القائل بأن النفس لا تدرك الجزئيات وجوه؛ الأول نعلم ضرورة أن إدراك المبصرات حاصل للبصر و إدراك الأصوات للسمع، وعلى هذا إدراك سائر المحسوسات فإنه حاصلٌ للحواس المخصوصة وإنكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت إليه.

[١٥٩٦] الثاني؛ آفة كل عضو هو محل لقوة توجب آفة فعله الذي نسب إليه فلولا أنه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا إنما يظهر في الحواس الظاهرة، وأما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من أن الآفة متى حدثت في مقدّم البطن الأول اختلّ الإحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختلّ التخيل دون الإحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة.

[١٥٩٧] الثالث؛ إذا أدركنا الكرّة الشخصية مثلاً فلا بد له أي لإدراكنا إياها أن ترتسم في المدرك منّا صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له أعني النفس المجردة بل لا بد أن يكون ارتسامه في قوة جسمانية.

[١٥٩٨] الرابع إذا تصورنا مربعاً مشخصاً على مقدارٍ مخصوص مجنحاً بمربعين مشخصين على وضعٍ معين هكذا



فإنّا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه وأحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن يساره فلو كان محله أي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه أي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسماً انقساماً في الكم وأنه باطل لأنها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري.

[1599] *Hasmın delillerinin cevabı:* Söylediği *bu gerekçelerin hiçbiri, duyuların aletler ve nefsin idrak eden olduğuyla çelişmez.* Buna göre tikellerin sûretleri, o aletlerde resm olur ve nefis aletlerinde resm olanları mülahaza ettiği için onları idrak eder. Dolayısıyla nefsin bölünmesi gerekmeyeceği gibi belirli bir konum ve mekânda bulunması da gerekmez. Bu durumda fiilin afeti, idrak edenin değil aletin zarar görmesiyle vuku bulur ve gerçek anlamda idrak eden olmasalar bile idrakin o aletlere isnat edilmesi doğru olur. Hasmın şüpheleriyle çelişmeyen *bu kadar açıklama, sözü edilen güçlerin ispatı için* delil getirene *yeter. Çünkü* zorunlu olarak bilinir ki *eğer her bir organ* özel *bir güce mahsus olmasaydı bir alet, idrak edilenlerin hepsine değil de sadece belirli bir türüne özgü olmazdı* Bu sayede güçlerin varlığı ve çokluğu ispatlanır ki varılmak istenen sonuç da budur.

Üçüncü Tür: Fâil Güçler

[1600] Bunlar daha önce muharrik olarak adlandırılan güçlerdir. Muharrik denmesinin anlamı şudur: Onların, müdrik güçlerde geçtiğine benzer şekilde, hareket ettirmek veya yardım etmek sûretiyle harekete bir katkısı vardır. Burada muharrik denmeyip fâil denmesinin sebebi açıktır.[38] *Fâil güçler ikiye ayrılır. Birincisi* harekete *sevkeden güçtür. İkincisi ise* doğrudan hareket ettirme işini yapan *muharrik güçtür. Sevkeden güç* -ki buna şevk ve nüzu gücü denir- *ya faydanın elde edilmesi içindir ve şehvet gücü olarak adlandırılır ya da bir zararın giderilmesi içindir ve öfke gücü olarak adlandırılır. Muharrik güç ise* kasları gererek *sinirleri uzatır ve böylece* mesela *elin tutmasında olduğu gibi organları ilkelerine yaklaştırır ve* kasları gevşeterek sinirleri *gevşetir ve böylece* elin *açılmasında olduğu gibi organları ilkelerinden uzaklaştırır.* Kaslara yayılmış olan *bu güç, hareketin yakın ilkesidir. Hareketin uzak ilkesi ise tasavvurdur. Bu ikisi arasında şevk ve irade vardır.* İşte bunlar, canlıdan çıkan ihtiyari fiiller için sıralanan dört ilkedir. *Kuşkusuz nefis* önce *hareketi düşünür.* İkinci olarak onda fayda bulunduğu düşüncesine dayanarak *hareketi arzular.* Üçüncü olarak *hareketi irade eder. Bu irade,* hareketi *kastetme ve* onu *var etme iradesidir. Ardından* dördüncü olarak sinirlerin uzatılması ve gevşetilmesiyle hareket *meydana gelir.* Onlardan biri demiştir ki "şevk, ancak kudreti tam olmayan ve bu sebeple de tereddüde düşüp arzu duyanda bulunur. Kudretine güvenenin ise şevki olmaz".

[١٥٩٩] **والجواب** عن وجوه الخصم **أن شيئاً من ذلك** الذي ذكره **لا ينفي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة** فترتسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها لما ارتسم في آلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح إسناد الإدراك إلى تلك الآلات وإن لم تكن مدركة حقيقة، **وهذا القدر** الذي لا ينفيه شبه الخصم **كافٍ** للمستدل **في إثبات القوى المذكورة إذ** يعلم بالضرورة أنه **لولا اختصاص كل عضو** من تلك الأعضاء **بقوة** مخصوصة **لما اختصّ بكونه آلة لنوعٍ من المدركات دون الآخر** وبذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب.

النوع الثالث؛ القوى الفاعلة

[١٦٠٠] هي التي عبّر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى أن لها مدخلاً في الحركة إما بالتحريك أو الإعانة على قياس ما مرّ في المدركة وفائدة العدول ظاهرة، **وتنقسم إلى** قوة **باعثة** على الحركة **و** قوة **محركة** مباشرة للتحريك؛ **أما الباعثة** وتسمى شوقية ونزوعية **فإما لجلب النفع وتسمى شهوية، وإما لدفع الضرر وتسمى غضبية؛ وأما المحركة فهي التي تمدّد الأعصاب** بتشنيج العضلات **فتقرّب الأعضاء إلى مباديها كما في قبض اليد** مثلاً **وترخيها** أي ترخي الأعصاب بإرخاء العضلات **فتبعد الأعضاء عن مباديها كما في البسط** أي بسط اليد، **وهذه القوة** المنبثة في العضلات **هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد** هو **التصور وبينها الشوق والإرادة** فهذه مبادٍ أربعة مترتبة للأفعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان **فإن النفس تتصور الحركة** أولاً **فتشتاق إليها** ثانياً بناء على اعتقاد نفع فيها **فتريدها** ثالثاً **إرادة قصد** إليها **وإيجاد** لها **فتحصل** الحركة بتمديد الأعصاب وإرخائها رابعاً. وقال بعضهم: الشوق إنما يوجد فيمن ليست قدرته تامة فتردد وتشتاق، وأما الذي يثق بقدرته فلا شوق له.

Üçüncü Kısım: [İnsânî Nefis ve Güçleri]

[1601] Bu, nefis sahibi bileşiklerin açıklanmasına ayrılan üçüncü fasıldaki üç kısmın üçüncüsü olup insan nefsinin güçlerinin açıklanması hakkındadır. Bu nedenle yazar şöyle demiştir: *İnsan nefsinin* kendisine mahsus *güçlerine aklî güç adı verilir. Bu güce, tümelleri idrak etmesi ve onlar arasında olumlu veya olumsuz hüküm vermesi bakımından nazarî güç* ve nazarî akıl *denir. Fikrî sanatları çıkarsaması ve* yapması veya yapmaması gereken tikel şeylerde *görüş ve danışmayla meşgul olması bakımından amelî güç* ve amelî akıl *olarak adlandırılır.* Ya zât ya da itibar bakımından birbirinden farklı olan bu iki güç canlılar arasında insana özgüdür. Birincisi ister doğru ister yanlış olsun tümel hükümler içindir. İkincisi ise ister iyi ister kötü ister güzel ister çirkin olsun tikel fiillerle ilgili hükümler içindir. Bu güç, nazar gücünden yardım alır. Çünkü tikel görüşlerin çıkarılması, ancak bir tür teemmül ve kıyasla olur. Dolayısıyla orada tümel bir öncül olmalıdır. Mesela şöyle demek gibi: "Bu fiil şöyle şöyledir; bütün şöyle olanlar güzeldir yapılması gerekir veya çirkindir yapılmaması gerekir". Dolayısıyla kıyasın küçük öncülü şahsi iken büyük öncülü tümel olur ve bu ikisinden, mümkün şeyler arasında müstakbel bir tikel durum hakkında bir görüş ortaya çıkar. Zira zorunlu ve imkânsızların nasıl var ve yok edileceği hakkında düşünülmez. Aynı şekilde geçmiş ve şimdi de var ve yok etmek için düşünülmez. Aksine bu, gelecek şeylere mahsustur. Bu güç, bu tikel görüşle hüküm verdiğinde onun hükmünü içtimaî gücün bedeni hareket ettirmeye yönelik hareketi izler.

[1602] Amelî-şevkî *güç nedeniyle insan nefsinde bir takım edilgi durumları meydana gelir* ve bu durumları da bedensel durumlar izler. *Söz konusu durumlar,* nefiste sebepleri gizli tuhaf şeylerin idrakinden kaynaklanan şaşkınlığı izleyen *gülme, utanma, haya*, korku, hüzün, kin ve bunlardan başka insana özgü edilgilerdir.

القسم الثالث

[١٦٠١] من الأقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركّبات التي لها نفس **في النفس الإنسانية** أي في بيان قواها ولذلك قال: **وقواها** يعني المخصوصة بها **تسمى القوة العقلية فباعتبار إدراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية** والعقل النظري **وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي والمشورة** في الأمور الجزئية مما ينبغي أن تفعل أو تترك **تسمى القوة العملية** والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان إما بالذات أو بالاعتبار اختصّ بهما الإنسان من بين سائر الحيوان فالأولى للأحكام الكلية صادقةً كانت أو كاذبة، والثانية للأحكام المتعلقة بأفعال جزئية سواء كانت خيرات أو شروراً، جميلة أو قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لأن استخراج الآراء الجزئية إنما يكون بضربٍ من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمةٍ كلية كأن يقال مثلاً: هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي أن يفعل أو قبيح ينبغي أن يترك، فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأي في أمرٍ جزئيٍّ مستقبل من الأمور الممكنة فإن الواجبات والممتنعات لا تروى في كيفية إيجادها وإعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروى فيهما أيضاً للإيجاد أو الإعدام بل ذلك مخصوصٌ بالأمور المستقبلة، وإذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجتماعية إلى تحريك البدن.

[١٦٠٢] **ويحدث فيها** أي في النفس الإنسانية **من القوة** العملية الشوقية **هيئات انفعالية** تتبعها أحوال بدنية **هي الضحك** التابع للتعجب الحادث في النفس من إدراك الأمور الغريبة الخفية الأسباب **والخجل والحياء وأخواتها** من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالإنسان فظهر أن النفس تتأثر من قواها كما أنه يؤثر فيها.

Beşinci Kısım: Mizaçsız Bileşikler

[1603] Bu, cevherler mevkıfının birinci mersadının ikinci faslının içerdiği beş kısımdan beşincisidir. Dolayısıyla üçüncünün ardından beşincinin gelmesi yadırganmasın.

[1604] *Bil ki, Güneş* ve başkalarının *sıcaklığı* havaya *ya* birbirine karışmış *hava ve su parçacıkları yani buhar halinde yükselir ya da ateş ve toprak parçacıkları yani duman halinde yükselir.* Buharın yükselişi ağır, dumanın yükselişi hafiftir. Ateşle yanan cisimden yükselen kara cisimde bilindiği üzere ikinci kısım, dumanla sınırlı değildir. Buhar veya duman nadiren yalın olarak, çoğunlukla da karışık olarak yükselir. *Bu ikisinden bütün meteorolojik olaylar oluşur. Şayet buhar* az ama havadaki *sıcaklık şiddetli olursa su parçacıklarını çözündürüp* hava parçacıklarına dönüştürür *ve sırf hava kalır. Aksi halde* durum böyle değil de buhar çoksa ve havada onu çözündürecek sıcaklık yoksa *şayet* bu buhar yükselerek *zemheri* tabakasına *ulaşmışsa* -ki bu tabaka öğrendiğin gibi soğuk havadır- *onun soğukluğuyla katılaşır* ve yoğunlaşır. *Böylece bulut haline gelir ve su parçacıkları ya* soğuk şiddetli olmadığında *donmadan ya da* soğuk şiddetli olduğunda *donarak damlalara dönüşür. Birincisi yağmurdur. İkincisine gelince eğer donma birleşmeden*, damlamadan ve büyük tanelere dönüşmeden *önce ise bu kardır. Şayet donma bunlardan sonraysa bu doludur. Dolu* çarpmasıyla havayı yaran hızlı *hareket sayesinde yuvarlaklaşır* ve adeta küre haline gelir. Zira çarpma donmuş damlaların kenarlarındaki açıları yok eder. *Şayet buhar* yükselerek *zemheri tabakasına ulaşmamışsa* bu durumda ya çoktur ya da azdır. Çok buhar bazen yağmur bulutu olarak karar kılar. Nitekim anlatıldığına göre İbn Sînâ bir dağın eteklerinden yavaş yavaş yükselen ve bir çukura konulmuş bir yumak gibi oluncaya dek yoğunlaşan buhar görmüştür. İbn Sînâ o bulutun üstünde Güneş'i görüyordu ama bulutun altında bulunan oradaki köy halkı üzerine yağmur yağıyordu. Çok buhar bazen de yağmurlu bulut olarak karar kılmaz. *Bu* yağmur bulutu olarak karar kılmamış ve yoğunlaşmış çok buhar, Yer'in yüzeyine komşu olan *sistir.* O tabakaya ulaşmamış *az* buhar *ise bazen gece soğuğuyla yoğunlaşır ve iner.* Bu,

القسم الخامس في المركّبات التي لا مزاج لها

[١٦٠٣] من الأقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الأول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث.

[١٦٠٤] اعلم أن حرّ الشمس وغيرها يصعد إلى الجو أجزاء إما هوائية ومائية مختلطتين وهو البخار وصعوده ثقيل، وإما نارية وأرضية وهو الدخان وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعورف في الجسم الأسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار، وقلما يصعد البخار والدخان ساذجاً بل يتصاعدان في الأغلب ممتزجين ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية؛ أما البخار فإن قلّ و اشتد الحرّ في الهواء حلّل الأجزاء المائية وقلبها إلى الهوائية وبقي الهواء الصرف وإلا أي وإن لم يكن الأمر كذلك بل كان البخار كثيراً ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلّله فإن وصل ذلك البخار بصعوده إلى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقده ببرده وتكاثف فصار سحاباً وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود إذا لم يكن البرد شديداً وهو المطر، وإما مع جمود إذا كان البرد شديداً فإن كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حباب كباراً فهو الثلج، وإن كان الجمود بعده فهو البرد وإنما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فتنمحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة، وإن لم يصل البخار بالتصاعد إلى الزمهريرية فإما أن يكون كثيراً أو قليلاً فالكثير قد ينعقد سحاباً ماطراً كما حكى ابن سينا أنه شاهد البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعوداً يسيراً وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من أهل القرية التي كانت هناك يمطرون، وقد لا ينعقد فهو أي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحاباً ماطراً الضباب المجاور لوجه الأرض، و أما قليله أي قليل البخار الذي لم يصل إلى تلك الطبقة فإنه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولاً ثقيلاً في

inişi duyumsanmayan ve ancak dikkate alınacak bir şeyle birleştiğinde duyumsanan küçük parçalarda ağır bir iniştir. *İnen parçalar ya* indikten sonra *donmaz ki bu çiğdir ya da donarlar ki bu kırağıdır.* Kırağının çiğe nispeti, karın yağmura nispetidir. Bazen bulut, havanın şiddetli soğuk nedeniyle kapanmasından oluşur. Bu takdirde ondan sözü edilen kısımlar oluşur. İmâm Râzî şöyle demiştir: "Bu şeyler, çoğunlukla buharın yoğunlaşmasından, nadiren de havanın yoğunlaşmasından oluşur."

[1605] *Dumana gelince bazen bulutla karışır.* Şöyle ki çok miktarda buhar ve duman birbirine karışmış halde zemheri tabakasına yükselir. Böylece buhar yoğunlaşır ve buluta dönüşür. O duman da bulutun içinde hapsolur. *Bu durumda duman, ya* yükselmesini gerektiren sıcaklılığı koruması nedeniyle *doğası gereği yükselirken ya da* kendisine ulaşan şiddetli *soğukla yoğunlaşması nedeniyle inerken bulutu deler. Dumanın* yükselerek veya inerek *bulutu delmesi* ve yırtmasından *ve sürtünmesinden bir ses çıkar. Bu ses, gök gürültüsüdür. Bazen* duman, *ısıtma gücüyle ateşlenir.* Bunun nedeni şudur: O, latif bir şeydir. Onda su ve toprak parçacıkları vardır ve karışık durumdaki sıcaklık, hareket ve sarsıntı, onun mizacını yağsallığa yaklaştıran bir işlem yapar. Böylece o, en küçük bir ateşleyici sebeple ateşlenecek hale gelir. Nasıl olur da şiddetli *hareket* ve sert *sürtünmeden kaynaklanan* güçlü ısıtmayla ateşlenmez? Ateşlendiğinde ise *onun latifi hızlıca sönerken kesifi yere ulaşıncaya kadar sönmez. Hızlıca sönen şimşek, yere kadar ulaşan ise yıldırımdır.* Yere ulaştığında bazen latif hale gelir ve gevşek cisme nüfuz eder ama onu yakmaz, sıkı cisimleri ise eritir. Bu bağlamda mesela kesedeki altın ve gümüşü eritir ama erimenin yaktığı kadarın dışında kesenin kendisini yakmaz. Yalan üzerinde birleşemeyecek kadar kalabalık bir topluluğun bize bildirdiğine göre Şiraz'da büyük şeyh Ebû Abdullah b. Hanîf'in -Allah sırrını mukaddes kılsın- kubbesine yıldırım düştü de kubbedeki bir kandili eritti ama kubbenin hiçbir şeyini yakmadı. Bazen yere ulaşan, kesif ve son derece sert olur. Bu durumda dokunduğu her şeyi yakar. Bu, çoğunlukla da dağda olur ve dağı parçalar. Anlatıldığına göre bir çocuk çöldeydi. Onun baldırlarına yıldırım çarptı ve iki ayağı düştü ama yıldırımın sıcaklığıyla dağlandığından ondan kan akmadı.

أجزاء صغار لا يحس بنزولها إلا عند اجتماع شيء يعتدّ به **إما بلا جمود** بعد النزول **وهو الطل، أو معه وهو الصقيع** ونسبته إلى الطل كنسبة الثلج إلى المطر، وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فتحصل حينئذٍ منه الأقسام المذكورة. قال الإمام الرازي: إن تكوّن هذه الأشياء في الأكثر من تكاثف البخار وفي الأقل من تكاثف الهواء.

[١٦٠٥] **وأما الدخان فربما يخالط السحاب** بأن ترتفع أبخرة وأدخنة كثيرة مختلطة إلى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحاباً فينحبس ذلك الدخان في جوف السحاب **فيخرقه إما في صعوده بالطبع** لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده **أو عند هبوطه للتكاثف** أي لتكاثفه **بالبرد** الشديد الواصل إليه **فيحدث من خرقه له** أي خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعداً أو هابطاً، **ومصاكّته إياه صوت هو الرعد، وقد يشتعل** الدخان **بقوة التسخين** وذلك لأنه شيءٌ لطيف وفيه مائية وأرضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملاً قرّب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بأدنى سبب مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي **الحاصل من الحركة** الشديدة **والمصاكّة** العنيفة، وإذا اشتعل **فلطيفه ينطفئ سريعاً وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ إلى أن يصل إلى الأرض وهو الصاعقة** وإذا وصل إليها فربما صار لطيفاً ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الأجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرّة مثلاً ولا يحرقها إلا ما احترق من الذوب. وقد أخبرنا أهل التواتر بأن الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير أبي عبد الله بن حنيف قدّس سرة فأذاب قنديلاً فيها ولم يحرق شيئاً منها، وربما كان كثيفاً غليظاً جداً فيحرق كل شيءٍ أصابه، وكثيراً ما يقع على الجبل فيدكّه دكّاً. ويحكى أن صبياً كان في صحراء فأصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها.

[1606] *Duman bazen ateş küresine ulaşır.* Çünkü o, son derece kuru topraksal parçalardan ibaret olup buharın tersine kendisini yükselten ısıyı korur. Bu takdirde duman, *sönen mum gibi yanar ve bu mumun alt hizasında yanan bir mum olur. Böylece* üstteki muma ulaşan *duman alevlenir ve* o dumandaki ateş *alttaki muma bitişir de o mum* bu ateşle *alev alır. Latif olan duman alevlenir ve ateş ona süratle nüfuz eder. Dolayısıyla* yanan *bu şey, sanki azalan bir yıldızmış gibi görünür. İşte bu, kuyruklu yıldızdır (şihâb). Kesif* olmakla birlikte kesâfeti son dereceye ulaşmayan *dumana ateş tam bir şekilde bitişir ama alevlenme olmaz* aksine onda yanma gerçekleşir. *Bu bitişiklik devam eder ve o* günlerce ve aylarca *sönmez* ve perçem, kuyruk, mızrak veya boynuzlu bir hayvan sûretinde olur. Nitekim yazar şu sözüyle buna işaret etmiştir: *O, perçemler, kuyruklar, mızraklar ve boynuzlulardır. Katı* yani son derece kesif *olan buhara ateş* tam olarak değil de *bir şekilde taalluk eder. Böylece havada* maddenin kalınlığına göre *siyah ve kızıl alametler meydana gelir.* Madde kalın olduğunda kızıllık peyda olurken daha da kalın olduğunda karalık peyda olur. *Bazen perçemler vb. bir yıldızın yanında durur ve felek, yıldızla birlikte onu döndürür. Bu sebeple sanki o yıldızın perçemi, kuyruğu yahut bir veya daha çok boynuzu varmış gibi görünür.* Ateş küresine ulaşan duman için zikrettiğimiz *bu kısımlar yere bitiştiğinde onun üzerindekini yakar ve buna harîk adı verilir.*

[1607] *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle denilmektedir: "Dumansal, yapışkan ve yağsal buhar yükseldiği ve Yer'le olan bağlantısı kesilmeden ateşin bulunduğu yere varıncaya kadar tırmandığında ondaki ateş inerek alevlenir. Bu sebeple sanki gökten yere inen bir ejderha gibi görünür. Yer'e ulaştığında bütünüyle o maddeyi ve onun yakınında bulunanları yakar. Bu, tıpkı yanan bir kandilin altına konulan sönmüş kandil gibidir. Buna göre duman birinciden ikinciye bitişir ve alev onun fitiline doğru eğilir."

[1608] *Yine* deriz ki *dumanın sıcaklığı bazen zemheri küresine ulaştığında kırılır.* Bu durumda ağırlaşır *ve doğası gereği* Yer'e *döner. Ya da* dumanın sıcaklığı kırılmaz ve bu takdirde *yükselir ve* kitabın nüshalarında geçtiği gibi *feleğe* değil ateş küresine *çarpar.* Çünkü onun kendi doğasına dönerek basit ve yüksek ateşe nüfuzu

[١٦٠٦] وأنه أعني الدخان قد يصل إلى كرة النار وذلك لأنه أجزاء أرضية يابسة جداً فيحفظ الحرارة التي يصعدها بخلاف البخار فيحترق الدخان حينئذٍ كالشمعة التي تطفأ ويحاذى بها من تحت شمعةٍ مشتعلة فيشتعل الدخان الواصل إلى الشمعة الفوقانية وتتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشمعة السفلانية فتشتعل بهذه النار فما كان منه أي من الدخان لطيفاً صار مشتعلاً ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك المشتعل كأنه كوكبٌ ينقضّ وهو الشهاب، وما كان منه كثيفاً لا في الغاية تعلق به النار تعلقاً تاماً من غير اشتعال بل ثبت فيه الاحتراق ودام متصلاً لا ينطفئ أياماً وشهوراً ويكون على صورة ذؤابة أو ذنب أو رمح أو حيوان له قرون كما أشار إليه بقوله: وهو الذؤابات والأذناب والنيازك وذوات القرون وما كان من البخار غليظاً أي كثيفاً جداً تعلق به النار تعلقاً ما لا تعلقاً تاماً فيحدث في الجو علامات سود أو حمر على حسب غلظ المادة فإذا كانت غليظة ظهرت الحمرة وإذا كانت أغلظ ظهر السواد، وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعةً إياه فترى كأن لذلك الكوكب ذؤابة أو ذنباً أو قرناً واحداً أو أكثر من واحد، وهذه الأقسام التي ذكرناها للدخان الواصل إلى كرة النار إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها ويسمى الحريق.

[١٦٠٧] وفي المباحث المشرقية إذا ارتفع بخارٌ دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل إلى حيز النار من غير أن ينقطع اتصاله عن الأرض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن تنيناً ينزل من السماء إلى الأرض فإذا وصلت إلى الأرض أحرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها، وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ إذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الأول إلى الثاني فانحدر اللهب إلى فتيلته.

[١٦٠٨] وأيضاً نقول: فالدخان قد ينكسر حرّه عند الوصول إلى الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع بطبعها إلى الأرض أو لا ينكسر وحينئذٍ يصعد ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ لأن نفوذه في النار البسيطة العالية على الإحالة

görünüşte mâkul değildir. *Bu sebeple* feleğin hareketiyle hareket eden ateş küresine çarpmasıyla tıpkı oklar dairesinin değnekle çeşitli yönlerde döndürülmesi gibi farklı yönlerde *geri döner. Her iki durumda da hava dalgalanır* ve sarsılır. *İşte bu, rüzgardır.* Denilmiştir ki Aristoteles'in sözlerinde şöyle geçmektedir: "Rüzgar 'hareketli hava' olarak değil, 'hareketlidir ve bu hareketli de havadır' şeklinde tanımlanır".

[1609] İmâm Râzî demiştir ki "rüzgar hakkında söylenebilecek şey şudur: Hava, rüzgarın maddesi ve konusudur, dolayısıyla tanımda cins yerine konulması doğru değildir." Dumanın rüzgarı doğurması hakkında *bu* söylediklerimizden *dolayı rüzgarların ilkelerinin çoğu yukarıdadır. Nitekim tecrübe de buna tanıklık etmektedir. Rüzgar* çoğunlukla *bu yolla meydana gelmekle birlikte bazen şöyle de meydana gelir: Hava genleşir ve* miktarının büyüklüğü vasıtasıyla mekânından *itilir. Hava, kendisine bitişik havayı iter ve o da buna boyun eğer.* İtilen hava da kendisine bitişik havayı iter ve böylece hava dalgalanır. Bu *itme bir sınıra ulaşıncaya dek* yavaş yavaş *zayıflar ve nihayet durur. Bazen bir anda farklı yönlere esen rüzgarlar oluşur da* bu rüzgarlar *toprak parçalarını iterler. Bu sebeple* toprak parçaları *rüzgarlar arasında adeta kendi üzerine sarılmış gibi yükselerek baskıya maruz kalır. İşte bunlar* kendi etrafında dönen rüzgarlar olan *hortumlar ile* Farsça'da gird-bâd denen *fırtınalardır.* Bu böyledir.

[1610] Denilmiştir ki rüzgar ve yağmur arasında itişme ve yardımlaşma vardır. İtişmenin nedeni şudur: Rüzgar çoğu durumda sıcaklığıyla bulutun maddesini latifleştirir ve hareketiyle de onu parçalar. Yağmur ise dumanları ıslatır ve dumanlar, birbirine bağlanır. Bu durumda ağırlaşır ve yükselmeye güç yetiremez. Dolayısıyla yağmurun arttığı her senede rüzgar azalır ve rüzgarın arttığı her senede de yağmur azalır. Yardımlaşmanın nedeni ise şudur: Yağmur toprağı ıslatır ve onu kendisinden duman yükselmesine hazırlar. Çünkü rutubet, kurunun çözünmesine yardım eder ve onu yükseltir. Rüzgar ise bulutu toplar ama bulutun soğukluğu, rüzgardan bulutun içine doğru kaçar. Bu durumda yoğunlaşmış soğukluk şiddetlenir. Rüzgarların esiş yerlerine gelince bunlar gerçekte belirli bir sayıyla sınırlanamaz. Fakat filozoflar bunların asıllarının dört olduğunu düşünmüşlerdir. Bu asıllar, doğu, batı, kuzey ve güney noktalarıdır. Araplar bu noktalardan esen rüzgalara kabul, debûr, şimâl ve cenûb [doğu, batı, kuzey ve güney] rüzgarları adını vermiş, bunlar arasında esen rüzgarları ise nekbâ [ara-rüzgar] olarak adlandırmışlardır.

إلى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعاً على جهات مختلفة كما يرد بعصا دائرة سهام على جهاتٍ شتى، وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل: قد وقع في كلام أرسطو أن الريح يحدّ بأنه متحرك هو هواء لا بأنه هواءٌ متحرك.

[١٦٠٩] قال الإمام الرازي: والذي يمكن أن يقال فيه: إن الهواء مادة الريح وموضعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح كان أكثر مبادئ الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة، والريح كما يحدث بهذا الطريق في الأغلب فقد يحدث أيضاً بأن يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطاوعه ويدافع ذلك المجاور أيضاً مجاوره فيتموّج الهواء وتضعف تلك المدافعة شيئاً فشيئاً إلى غايةٍ ما فيقف، وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الأجزاء الأرضية فتنضغط الأجزاء الأرضية بينها مرتفعةً كأنها تلتوي على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها، والإعصار المسمى في الفارسية بكردباد.

[١٦١٠] هذا وقد قيل: بين الريح والمطر تمانع وتعاون؛ أما التمانع فلأن الريح في الأكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرّقها بتحريكها، والمطر يبلّ الأدخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذٍ ولا يتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس، وأما التعاون فلأن المطر يبلّ الأرض فيعدّها لأن يصعد منها دخان إذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده، والريح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب إلى باطنه فيشتدّ البرد المكثف، وأما مهابّ الرياح فغير منحصرة حقيقةً في عدد إلا أنهم جعلوا أصولها أربعة؛ هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب، والعرب تسمي الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور، والشمال والجنوب وتسمى التي تهب مما بينها نكباء.

[1611] *Yine* deriz ki *bazen havada* ıslak *sicimsel/reşiy ve parlak parçalar meydana gelir. Bu parçalar, bir daire gibi olup ince*, latif *ve ardını gösteren bir bulutu kuşatır. Böylece* o konumda bulunan *bu* parçalardan *parlaklıklarından dolayı gözün ışığı Ay'a yansır ve* o parçalarda *Ay'ın şekli değil de ışığı görünür. Çünkü* göz ışınlarının kendisinden yansıdığı *parlak şey,* duyusal olarak bölünemeyecek şekilde *son derece küçükse şekil ve çizgileri değil ışık ve rengi iletir. Nitekim küçük aynada böyledir.* O reşiy parçalar küçük aynalar olup daire biçiminde sıkıştırılmıştır. *O dairenin tamamı, sanki zayıf bir ışıkla aydınlanmış gibi görünür. İşte buna hale denir.* Bulutun Ay karşısındaki parçası görülmez, çünkü ışınların gücü, bulutun örtmediği hacmini gizler. Dolayısıyla orada Ay'ın hayali görülmez. Nasıl olur? Tam karşıdan bakıldığında şeyin ancak kendisi görünür, gölgesi değil. Oysa onun Ay karşısında olmayan parçaları böyle değildir. Çünkü daha önce öğrendiğin gibi onlar, Ay ışığının hayalini iletir. Hale, en çok rüzgar olmadığı zamanda doğar. Eğer hale bütün yönlerden çatlarsa havanın açıklığına delâlet eder. Bulut şayet hale ortadan kalkıncaya dek kalınlaşırsa hale yağmura delâlet eder. Çünkü su parçacıkları çoğalmış demektir. Şayet bir yönden sapmışsa o yönden gelecek bir rüzgara delâlet eder. Eğer biri diğerinin altında bulunan iki bulutun anlatılan şekilde olması denk gelirse orada bir hale altında bir hale meydana gelir ve altta olan daha büyük olur. Zira o, bize daha yakındır. Onlardan biri aynı anda yedi hale gördüğünü iddia etmiştir.

[1612] Bil ki tufâve olarak adlandırılan Güneş halesi çok nadirdir, çünkü Güneş ince bulutu çözündürür. Bununla birlikte İbn Sînâ, Güneş etrafında bir gökkuşağı renklerini taşıyan tam bir hale gördüğünü, bunun ardından da o halede bir yay biçiminde az bir hale gördüğünü ve Güneş'in halesinin ancak bulut yoğunlaştığı ve karardığında açıldığını iddia etmiştir. Yine anlattığına göre İbn Sînâ, Ay etrafında rengi yaysal bir hale görmüştür. Çünkü bulut kalın olduğundan ışık parçalarında yaylaşmış ve yaya ilişen durum ortaya çıkmıştır.

[١٦١١] وأيضاً نقول: فقد يحدث في الجو أجزاء رطبة رشية صقيلة كدائرة تحيط تلك الأجزاء بغيمٍ رقيقٍ لطيف لا يحجب ما وراءه عن الأبصار فينعكس منها أي من تلك الأجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها إلى القمر فيرى في تلك الأجزاء ضوءه دون شكله فإن الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر إذا صغر جداً بحيث لا ينقسم في الحس أدّى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الأجزاء الرشية مرايا صغار متراصّة على هيئة الدائرة فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منوّرة بنورٍ ضعيف وتسمى الهالة وإنما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لأن قوة الشعاع تخفي حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر؛ كيف والشيء إنما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف أجزائه التي لا تقابله فإنها تؤدي خيال ضوئه كما عرفت قبل، وأكثر ما تتولد الهالة عند عدم الريح فإن تمزقت من جميع الجهات دلّت على الصحو، وإن سخن السحاب حتى بطلت دلّت على المطر لأن الأجزاء المائية قد كثرت، وإن انحرفت من جهة دلّت على ريحٍ تأتي من تلك الجهة، وإذا اتفق أن توجد سحابتان على الصفة المذكورة إحداهما تحت الأخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية أعظم لأنها أقرب إلينا، وزعم بعضهم أنه رأى سبع هالات معاً.

[١٦١٢] واعلم أن هالة الشمس وتسمى الطُّفاوة بضم الطاء نادرة جداً لأن الشمس تحلّل السحب الرقيقة، ومع ذلك فقد زعم ابن سينا أنه رأى حول الشمس هالةً تامة في ألوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالةً فيها قوسية قليلة، وإنما تنفرج هالة الشمس إذ كثف السحاب وأظلم. وحكى أيضاً أنه رأى حول القمر هالةً قوسية اللون لأن السحاب كان غليظاً فتقوّس في أجزاء الضوء وعرض ما يعرض للقوس.

[1613] Yuvarlak biçimdeki parlak sicimsel parçalara (reşiyy) ilişkin *bu* anlattıklarımız, *Güneş yönünün tersinde de meydana gelebilir. İşte bu, gökkuşağıdır.* Bunun ayrıntısı şöyledir: Güneş yönünün tersine reşiy, latif ve saf parçalar o biçimde var olduğunda, onların ardında da dağ veya karabulut gibi kesif bir cisim bulunduğunda ve Güneş de ufka yakın olduğunda Güneş'e arkasını döndüğü ve o parçalara baktığında gözün ışınları ondan Güneş'e yansır. Parçalar çok küçük olduğunda şekli iletmez, aksine Güneş ışığı ile aynanın renginden bileşik rengi iletir. Gökkuşağının *renkleri, bulut parçalarının* renklerinin farklılığına, *onun ardındaki* dağların renklerine *ve ışığın kendilerinden yansıdığı kesif cisimlere bağlı olarak farklılaşır. Zamanımızın büyük optik bilginlerinden biri* olan el-Mevlâ el-Fâdıl Kemâleddîn Hasan el-Fârîsî'nin -Allah kabrini ferah kılsın- hale ve gökkuşağının sebepleri hakkında *bu* söylediklerimizin *yanlışlığını iddia ettiğini gördüm. Fakat* bizim söylediklerimiz *çoğunluğun görüşüdür. Çoğunluğa uymak için bunu zikrettik.*

[1614] *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de şöyle denilmektedir: "Onlardan biri, böylesi hâdiselerin oluşum sebebinin, bunların varlığını gerektiren feleksel bağlantılar ve ruhânî güçler olduğunu iddia etti. Bu takdirde hayaller kabilinden olmayacaklardır. Hayal kabilinden olması, şeyin sûretinin tıpkı ayna gibi onun mazharı olan başka bir şeyin sûretiyle birlikte görülmesi ve böylece birinci sûretin ikinci şeyde meydana geldiğinin sanılması ama gerçekte öyle olmamasıdır." İmâm Râzî şöyle dedi: "Onun bu söylediği, bizim söylediklerimize aykırı değildir. Çünkü sağlık ve hastalık, bazen unsursal sebeplere dayanabilir bazen de feleksel bağlantılara ve nefsânî tesirlere dayanabilir. Fakat şu husus bu açıklamayı desteklemektedir: Tecrübe ehli tanıklık etmektedir ki havadaki böylesi hâdiseler, yerde bir kısım hadislerin meydana geldiğini göstermektedir. Eğer onlar, sözü edilen bağlantılara ve konumlara dayalı mevcutlar olmasaydı bu çıkarım devam etmezdi."

[١٦١٣] وقد يحدث مثل ذلك الذي ذكرناه من الأجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهو قوس قزح وتفصيله أنه إذا وجد في خلاف جهة الشمس أجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف إما جبل أو سحاب كدر وكانت الشمس قريبةً من الأفق فإذا أدبر على الشمس ونظر إلى تلك الأجزاء انعكس شعاع البصر عنها إلى الشمس، ولما كانت صغيرةً جداً لم يؤدِّ الشكل بل اللون الذي يكون مركّباً من ضوء الشمس ولون المرآة، وتختلف ألوانها أي ألوان قوس قزح بحسب اختلاف أجزاء السحاب في ألوانها و بحسب ألوان ما وراءها من الجبار و أوان ما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة. ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عالٍ وهو المولى الفاضل كمال الملّة والدين الحسن الفارسي برّد الله مضجعه يدعي بطلان ذلك الذي ذكرناه من أسباب الهالة وقوس قزح لكنه أي ما ذكرناه فيها رأي الجمهور قد ذكرناه متابعةً لهم.

[١٦١٤] وفي المباحث المشرقية: زعم بعضهم أن السبب في حدوث أمثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذٍ لا تكون من قبيل الخيالات وهو أن يرى صورة شيء مع صورة شيءٍ آخر مظهر له كالمرآة فيظن أن الصورة الأولى حاصلة في الشيء الثاني ولا يكون فيه بحسب نفس الأمر. قال الإمام الرازي: وهذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فإن الصحة والمرض قد يستندان إلى أسباب عنصرية تارةً وإلى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية أخرى، لكن هذا الوجه يؤيده أن أصحاب التحارب شهدوا بأن أمثال هذه الحوادث في الجو تدل على حدوث حوادث في الأرض فلولا أنها موجودات مستندة إلى تلك الاتصالات والأوضاع لم يستمر هذا الاستدلال.

[1615] *Yine* biz deriz ki *yerde birikmiş buharın az bir kısmı onun gözeneklerinden çıkmakta, çoğu da* yerin içindeki *soğuğun yardımıyla suya dönüşmekte ve yeri yarıp* dışarı çıkmaktadır. Akıcı *kaynak suları bunlardandır. Zira buhar çok olup da takviye ardına takviye geldiğinde dışarı taşan, zorunlu olarak ikinciyi meydana getirir, çünkü boşluk imkânsızdır.* Buna göre suya dönüşen ve yeryüzüne taşan buharın yerini tutan şey, boşluk olmaması için, onun mekânına çekilmelidir. Bu nedenle o da suya dönüşür ve taşar. İşte böylece onun her bir parçası, ardından diğer parçayı getirir.

[1616] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Durgun kaynak suları, yeryüzüne itilme gücüne ulaşmış fakat akıntı çokluğu ve gücü, sonrakinin öncekini istikrarlı şekilde izleyeceği dereceye ulaşmamış buharlardan oluşur." Bu söz, yazarın boşluğun imkânsızlığıyla gerekçelendiren sözüyle çelişmekte ve akıntıyı, yukarı itilmeyi gerektiren buharın çokluğu ve durgunluğu da yukarı itilmeyi gerektiren buharın azlığıyla gerekçelendirmeyi gerektirmektedir. İyi düşün!

[1617] İmâm Râzî şöyle demiştir: "Pınar ve kuyu suları, yeri yarma gücü eksik buharlardan doğar. Yerin ağırlığı onun üzerinden kaldırıldığında ise bir menfez bularak en küçük bir hareketle o menfeze itilir. Şayet orada bir yatak oluşmazsa bu kuyudur, oluşursa pınardır. Pınarın kuyuya nispeti, akan kaynak sularının durgun sulara nispeti gibidir."

[1618] Bil ki kuyuların ve durgun kaynakların suyunu boşaltmak, oralarda suyun kaynamasının sebebidir. Çünkü görünen suyun ağırlığı, diğer buharların açığa çıkmasını engeller. Boşaltıldığında ise o buharlar güçlenir ve dışarı itilir. Bu suların yerin derinliğine dağılmış su parçacıklarının bir araya gelmesinden mi yoksa suya dönüşmüş buharsal havadan mı doğduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Her ne kadar bu ikinci görüş mümkün olsa da, birincisi daha uygundur. Çünkü kaynak, pınar ve kuyuların suları kar ve yağmurlarla artmaktadır.

[1619] *Yine* deriz ki *yerdeki buhar ve duman bazen çok olur ve* güçle *oradan çıkmak ister. Bu durumda yerdeki menfez yoğun olduğunda buhar ve duman, hareketleriyle yeri sallarlar ve bundan dolayı zelzele meydana gelir.*

[١٦١٥] وأيضاً نقول: فالبخار المحتقن في الأرض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد الذي في باطن الأرض ماء ويشقّها فيخرج منها ومنه العيون السيّالة إذا كان البخار كثيراً فحصل المدد بعد المدد كان الفائض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء فإن البخار الذي انقلب ماءً وفاض إلى وجه الأرض وجب أن ينجذب إلى مكانه ما يقوم مقامه لئلاّ يكون خلاء فينقلب هو أيضاً ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزءٍ منه جزءاً آخر.

[١٦١٦] قال الإمام الرازي: ومياه العيون الراكدة تحدث من أبخرةٍ بلغت من قوتها أن اندفعت إلى وجه الأرض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها أن يطرد تاليها سابقها. وهذا الكلام ينافي ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضي أن يعلل السيلان بكثرة الأبخرة المقتضية للاندفاع إلى فوق والركود بقلّتها فتأمل.

[١٦١٧] قال: ومياه القنى والآبار متولدةٌ من أبخرةٍ ناقصة القوة عن أن تشق الأرض فإذا أزيل ثقل الأرض عن وجهها صادفت منفذاً تندفع إليه بأدنى حركة فإن لم يحصل هناك مسيل فهو البئر وإن حصل فهو القناة، ونسبة القنى إلى الآبار كنسبة العيون السيّالة إلى الراكدة.

[١٦١٨] واعلم أن النزح من الآبار والعيون الراكدة سببٌ لنبوع الماء فيها لأن ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الأبخرة عن الظهور فإذا نزح قويت تلك الأبخرة واندفعت إلى خارج، وقد اختلفوا في أن هذه المياه متولدة من أجزاء مائية متفرقة في عمق الأرض إذا اجتمعت أو من الهواء البخاري الذي ينقلب ماءً، وهذا الثاني وإن كان ممكناً إلا أن الأول أولى لأن مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج والأمطار.

[١٦١٩] وأيضاً نقول: فالبخار والدخان اللذان في الأرض قد يكثران ويريدان الخروج منها بقوة ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتيهما ومنه تتكون الزلازل

Ama buhar ve duman az olduğu ve menfez de açık olduğunda zelzele olmaz. Bundan dolayı yumuşak yerlerde zelzele az olur. Kuyular ve pınarlar katı bir bölgede çoğaldığında orada zelzele az olur. *Bazen* yağsallığa yaklaştıracak bir şekilde karışmış *buhar ve duman,* alevlenmeyi ve ateşliğe dönüşmeyi gerektiren *hareketin şiddeti nedeniyle ateş halinde çıkarlar.* Bazen madde, yeri yarmaya güç yetirir ve korkunç sesler meydana gelir. Sonra bu yarma, bir beldede gerçekleşirse onun altını üstüne getirir. Bazen yarılma alanında çukurlar oluşur da yer üstündekiler o çukurlara düşerler. Yer nadiren üzerindeki dağların yağmurun çokluğu ve şiddeti nedeniyle çökmesinden dolayı sallanır.

[1620] *Yine* deriz ki *toprakta kükürtsel bir güç, havada bir ıslaklık meydana gelir. Kükürdün buharı, hava parçalarıyla karışıp bir mizaç oluşturmuş ve yağ haline gelmiş*, diğer deyişle yağ tabiatına bürünmüştür. *Bu, bazen yıldızların ışıkları ve başkalarıyla alevlenir.* Bu nedenle o yerlerde geceleyin bir alev görülür. Bu alev aydınlatıcıdır ama dikkate değer bir yakıcılığı yoktur. Bunun sebebi, onun latifliğidir.

[1621] İkinci fasılda veya birinci mersadda *anlattıklarımızın* kuşatıcı ve yeterli bir ifadeyle *özeti şudur: Bütün bunlar filozofların görüşleridir. Zira onlar,* daha önce tekrar tekrar işaret edildiği gibi *Kâdir-i Muhtâr'ı nefyetmişlerdir. Bu sebeple de cisimlerin sûret farklılıklarını* onların maddelerinde bulunan ve bu maddelere yerleşmiş sûretlerin farklılığını gerektiren *bir istidada dayandırmışlardır. Cisimlerin eserlerinin farklılığını, onların farklı sûretlerine ve mizaçlarına dayandırmışlardır.* Unsurlardan oluşan cisimlerdeki *bütün bu durumları* nihai tahlilde *feleklerin hareketlerine ve konumlarına* isnat etmişlerdir.

[1622] *Kelâmcılar ise şöyle demiştir: Cisimler zât bakımından cinsteştir* yani ortak hakikate sahiptir. *Çünkü bütün cisimler cevher-i fertlerden oluşur ve cevher-i fertler ise mütemâsildir ve aralarında herhangi bir farklılık yoktur. Cisimlerin farklılığı, onların zâtından değil, Kâdir-i Muhtâr'ın fiiliyle onlarda meydana gelen arazlardan kaynaklanır.* Dolayısıyla cisimler kelâmcılara göre hakikatte ortak ve zâtlarının dışındaki durumlarla farklıdırlar. *Bu, Nazzâm hariç kelâmcıların görüş birliği ettiği bir husustur. Nazzâm ise cisimleri arazların ta kendisi yapmıştır.* Buna göre cisimler kendilerinden oluştukları arazlardan ibarettir. Cisimlerin oluştuğu *arazlar da* kesinlikle *hakikat bakımından farklıdır. Dolayısıyla cisimler*

وإذا كانا قليلين أو كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت: الزلازل في الأراضي الرخوة، وإذا كثرت الآبار والقنى في أرضٍ صلبة قلت: زلزلتها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجاً مقرّباً إلى الدهنية وقد صار ناراً لشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب إلى النارية، وربما قويت المادة على شق الأرض فتحدث أصوات هائلة، ثم إن وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهدأت فيسقط ما فوق الأرض في تلك الوهدات، وقليلاً ما تتزلزل الأرض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدّته.

[١٦٢٠] وأيضاً نقول: فيحدث في الأرض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت بأجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجاً فيصير دهناً أي في طبيعة الدهن وربما يشتعل بأنوار الكواكب وبغيرها فيرى بالليل في ذلك الموضع شعلة مضيئة غير محترقة احتراقاً يعتدّ به وذلك للطفها.

[١٦٢١] ملخص بعبارة جامعة وافية ما ذكرناه في الفصل الثاني أو في المرصد الأول كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار كما سبقت إليه الإشارة في أثناء الكلام مرةً بعد أخرى فأحالوا اختلاف الأجسام بالصور إلى استعدادٍ في موادّها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها، و أحالوا اختلاف آثارها إلى صورها المتباينة وأمزجتها المتخالفة و أحالوا كل ذلك في الأجسام العنصرية وأسندوه بالآخرة إلى حركات الأفلاك وأوضاعها،

[١٦٢٢] وأما المتكلمون فقالوا: الأجسام متجانسة بالذات أي متوافقة الحقيقة لتركّبها من الجواهر الأفراد وأنها متماثلة لا اختلاف فيها وإنما يعرض الاختلاف للأجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الأعراض بفعل القادر المختار فالأجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالأمور الخارجية عن ذواتها هذا ما قد أجمعوا عليه إلا النظام فإنه يجعل الأجسام نفس الأعراض الملتئمة منها الأجسام والأعراض التي تركّب منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعاً فتكون الأجسام

de *böyle* olup hakikat bakımından farklıdır. Bu mersadın birinci faslının ikinci maksadında geçtiği üzere cevher-i fertlerin mütecânis olduğunu düşünenler, arazları cismin hakikatine dahil etmekten kaçamazlar. Oysa bu, cisimlerin zorunlu olarak farklı hakikate sahip olduğuna dayalıdır. Dolayısıyla da kelâmcıların cevher-i fertler aynı hakikate sahiptir ve kendilerine yerleşmiş dış şeylerle farklılaşırlar şeklinde görüş birliği ettikleri düşünceye aykırıdır.

أيضاً **كذلك** أي مختلفة بالحقيقة، وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الأول من هذا المرصد أنه لا محيص لمن يذهب إلى تجانس الجواهر الأفراد من جعل الأعراض داخلةً في حقيقة الجسم، وهو مبنيٌّ على أن الأجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافياً لما قد أجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالأمور الخارجة الحالة فيها.

İkinci Mersad: Cisimlerin Arazları ve Halleri

Bu mersadda sekiz maksat vardır.

Birinci Maksat: Cisimler Hâdistir

[1623] Cisimlerin hâdis oluşuyla ilgili meselelerin kuşatıcı açıklaması, şöyle söylemektir: *Cisimler ya zâtlarıyla ve sıfatlarıyla hâdistir ya zâtları ve sıfatlarıyla kadîmdir ya zâtlarıyla kadîm ama sıfatlarıyla hâdistir ya da sıfatlarıyla kadîm ama zâtlarıyla hâdistir. Bunlar* nefsü'l-emre kıyasla *dört kısımdan ibarettir. Sonra ya bu görüşlerden birini benimseriz ya da benimsemeyiz* aksine tereddüt edip duraksarız. *Dolayısıyla bunlar, beş ihtimalden ibarettir.*

[1624] *Birinci ihtimal: Cisimler,* cevher olan *zâtları ve* araz olan *sıfatlarıyla hâdistir. Doğru görüş budur ve Müslümanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecûsîler gibi bütün din mensupları bu görüşü benimsemiştir.*

[1625] *İkinci ihtimal: Cisimler zâtları ve sıfatlarıyla kadîmdir. Bu, Aristoteles'in ve* Fârâbî ve İbn Sînâ gibi *sonraki filozoflardan onu takip edenlerin görüşüdür. Onların görüşlerinin ayrıntısı şudur: Onlar demişlerdir ki cisimler, bildiğin gibi, felekseller ve unsursallar olmak üzere ikiye ayrılır. Felekseller maddeleriyle,* cisimsel ve türsel *sûretleriyle ve* miktar, şekil vb. belirli *arazlarıyla kadîmdir. Onların sadece tikel hareketleri ve konumları* kesinlikle *hâdistir.* Zira her tikel hareket, bir başkasıyla öncelenmiştir ve bu sonsuza kadar gitmez. Aynı şekilde o hareketleri izleyen belirli konumları da böyledir. Fakat mutlak olarak hareket ve konum da kadîmdir. Çünkü onların görüş şudur: Felekler ezelden ebede süregiden hareketle hiç durmaksızın hareket eder. *Unsurlardan oluşanlar ise maddeleriyle, cisimsel sûretleri sayesinde türleriyle ve türsel sûretleri sayesinde cinsleriyle kadîmdir.* Cisimsel sûretleri sayesinde türleriyle kadîm olmalarının nedeni şudur: Madde, tek bir türsel tabiat olan cisimsel sûretten yoksun kalmaz ve yalnızca hakikatinin dışındaki durumlarla farklılaşır. Dolayısıyla onun türü fertlerinin ezelden ebede ardı ardına gelişiyle varlığını sürdürür. Türsel sûretleri sayesinde cinsleriyle kadîm olmalarının nedeni ise şudur: Onların maddeleri, türsel sûretlerden bütünüyle yoksun kalamaz, aksine onunla birlikte türsel sûretlerden birinin olması gerekir. Fakat bu sûretler, türsel mahiyetinde değil, cinsinde ortaktır. Dolayısıyla onların cinsi, türlerinin ardı ardına gelişiyle varlığını sürdürür. *Evet, cisimsel ve türsel sûretteki somut sûretler*

المرصد الثاني في عوارض الأجسام وأحوالها

وفيه مقاصد ثمانية.

المقصد الأول في أن الأجسام محدثة

[١٦٢٣] وضبط الكلام في هذا المقام أن يقال: إنها إما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها، أو قديمة بذواتها وصفاتها، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها أو بالعكس فهذه أربعة أقسام مقيسة إلى نفس الأمر، ثم إما أن نقول بواحدٍ منها أو لا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات؛

[١٦٢٤] الأول أنها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس.

[١٦٢٥] الثاني أنها قديمة بذواتها وصفاتها وإليه ذهب أرسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا، وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا: الأجسام تنقسم كما علمت إلى فلكيات وعنصريات؛ أما الفلكيات فإنها قديمة بموادّها وصورها الجسمية والنوعية وأعراضها المعينة من المقادير والأشكال وغيرها إلا الحركات والأوضاع المشخصة فإنها حادثة قطعاً ضرورة أن كل حركة شخصية مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية وكذا الأوضاع المعينة التابعة لها، وأما مطلق الحركة والوضع فقديم أيضاً لأن مذهبهم أن الأفلاك متحركة حركة مستمرة من الأزل إلى الأبد بلا سكون أصلاً وأما العنصريات فقديمة بموادّها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لأن المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلاً وأبداً وبصورها النوعية بجنسها وذلك لأن مادتها لا يجوز خلوّها عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن يكون معها واحدة منها، لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه. نعم الصور المشخصة فيهما أي في الصورة

ve belirli hale gelmiş *özel arazlar hâdistirler. Bir kısım* unsursal *türsel sûretlerin hâdis olmasında da herhangi bir imkânsızlık yoktur.* Mesela ateş türü hâdistir ve onun varlığı somut fertlerinin birbiri ardına gelmesiyle süreklilik arzetmez. Çünkü onun, oluş ve bozuluş yoluyla başka bir unsurdan meydana gelmesi mümkündür. Yine onlara göre ne ateş türünün bu şekilde sürekli olmasında ne de bileşiklerin türlerinin sonsuza dek birbiri ardına gelen fertlerinin zımnında sürekli oluşunda herhangi bir imkânsızlık söz konusudur.

[1626] *Üçüncü ihtimal: Cisimler zâtlarıyla kadîm iken sıfatlarıyla hâdistir. Bu Aristoteles öncesi filozofların görüşüdür. Onlar söz konusu zâtlar hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kimileri onun bir cisim olduğunu söylemiş ama bu cismin hangisi olduğunda ihtilaf etmiştir.* Miletli Tales bunun su olduğunu söylemiştir. Ona göre ibda' edilen ilk şey sudur ve gök, yer ve ikisi arasındakiler olmak üzere bütün cevherler sudan ibda' edilmiştir. *el-Milel ve'n-Nihal* yazarı Şehristânî "sanki Tales bu görüşünü ilâhî kitaplardan almıştır" demiştir. *Bu bağlamda Tevrat'ta şöyle geçmektedir: "Yüce Allah bir cevher yarattı ve bu cevhere heybet nazarıyla baktı. Bunun üzerine o cevher eridi* su haline geldi. *Ardından buhar meydana geldi* ve hareket sebebiyle onun yüzeyinde köpük belirdi. Ondan duman yükseldi ve böylece *onun köpüğünden yer ve dumanından gök meydana geldi." Denilmiştir ki ilk cisim topraktır ve diğerleri incelme yoluyla oluşmuştur. Denilmiştir ki ilk cisim ateştir ve diğerleri yoğunlaşma yoluyla oluşmuştur. Denilmiştir ki ilk cisim buhardır ve* bir kısım *unsurlar incelme ve* bir kısım unsurlar ise *yoğunlaşma yoluyla oluşmuştur. Denilmiştir ki ilk cisim et, ekmek vs. her şeyin bir karışımıdır ve bunlar arasında bir cins, bir araya gelip duyularla algılanabilecek bir büyüklüğe ulaştığında onun hudûsa gelmiş olduğu zannedilir. Oysa hudûsa gelmemiştir, yalnızca bir araya gelmeyi gerektiren sûret hudûsa gelmiştir.* Daha önce unsurların sayısı açıklanırken bu ihtilaflardan söz etmiştik.

[1627] *Kimileri de onun cisim olmadığını söylemiş ama onun ne olduğunda ihtilaf etmiştir.* Mecûsîlerden *dualistler şöyle demiştir: Söz konusu zâtlar, aydınlık ve karanlıktır.* Çünkü aydınlık ve karanlık, kadîmdir ve âlem bu ikisinin karışımından doğar. Mecûsîler arasında beş kadîm görüşünü benimseyen *Harnânîler (Harranlılar) demiştir ki söz konusu zâtlar, nefis ve heyûlâdır. Nefis, heyûlâya aşık olmuştur. Çünkü onun* duyusal ve aklî *yetkinlikleri heyûlâya dayanmaktadır. Böylece bu ikisinin karışımından, oluşanların/mükevvenâtın türleri meydana gelmiştir.* Aşkın *bâ* edatıyla geçişli hale getirilmesi, yapışma veya tutkunluk anlamını sağlamak içindir aksi halde o, kendiliğinden geçişlidir.

الجسمية والنوعية والأعراض المختصة المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون مثلاً نوع النار حادثاً غير مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية إذ يجوز حصوله من عنصرٍ آخر بطريق الكون والفساد، ولا امتناع أيضاً عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار أنواع المركّبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية.

[١٦٢٦] الثالث أنها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدّم أرسطو من الحكماء، وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من قال: إنه جسم واختلف في ذلك الجسم أي الأجسام هو فقال ثاليس الملطي: إنه الماء الذي هو المبدع الأول ومنه أبدع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما. قال صاحب الملل والنحل وكأنه أخذ مذهبه من الكتب الإلهية. ففي التوراة أن الله تعالى خلق جوهرة ونظر إليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماءً فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد و ارتفع منها دخان فحصل من زبدها الأرض ومن دخانها السماء وقيل: الأرض، وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل: النار، وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل: البخار، وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف و بعضها بالتكثيف وقيل: الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فإذا اجتمع من جنسٍ منها شيء له قدر محسوس ظنّ أنه قد حدث ولم يحدث؛ إنما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر.

[١٦٢٧] ومنهم من قال: إنه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس: النور والظلمة فإنهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما، و قال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة: النفس والهيولى وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكوّنات وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق أو الولوع وإلا فهو متعدٍّ بنفسه.

[1628] *Denilmiştir ki o, birliktir. Çünkü birlik, parçalanmış*[39] ve birlikler konum sahibi *noktalar haline gelmiş ve noktalar toplanıp çizgi haline gelmiş; çizgiler toplanıp yüzey haline gelmiş ve yüzeyler toplanıp cisim haline gelmiştir.* Bazen denilir ki bu sözlerin çoğu, remizler ve işaretlerden ibarettir ve bunların zâhirinden, söyleyenlerin maksadı anlaşılmamaktadır.

[1629] *Dördüncüsü: Cisimler zâtlarıyla hâdis ama sıfatlarıyla kadîmdirler. Bu düşünceyi hiç kimse iddia etmemiştir, zira zorunlu olarak yanlıştır.* Dolayısıyla yazar, akla ilk gelenlere bakarak bunu aklî kısımlardan ve ihtimallerden biri yapmıştır.

[1630] *Beşincisi: Hepsinde duraksamaktır.* Yazar, bununla, dördüncü ihtimal dışındakileri kastetmektedir. Zira hiçbir akıl sahibinin dördüncü ihtimalde tereddüt edip duraksaması düşünülemez, aksine onu bedîhesiyle reddetmesi gerekir. *Bu Galen'in görüşüdür.* Çünkü anlatıldığına göre o, vefat ettiği hastalığındayken öğrencilerinden birine "benim hakkımda benim âlemin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğunu ve düşünen nefsin mizaç mı yoksa başka bir şey mi olup olmadığını bilmediğimi yaz" demiştir. Zamanının sultanı Galen'e filozof unvanı vermek istediğinde akranları, Galen'i bundan dolayı eleştirmiştir.

[1631] Bunları öğrendiysen şöyle deriz: *Bizim cisimlerin* hem zâtları hem de sıfatlarıyla *hâdis olduğu hususunda altı delilimiz bulunmaktadır.*

[1632] *Birinci Delil: Bu,* cisimlerin zât ve sıfatlarıyla hâdis olduğunu ispatta genişçe açıklanan *meşhur delildir. Buna göre cisimler, hâdislerden yoksun kalamaz. Hâdislerden yoksun kalmayan ise* zâtı ve sıfatlarıyla *hâdistir.* O halde cisimler de hâdistir. Delilin ikinci öncülü açıktır. Çünkü hâdislerden yoksun kalmayanın kıdemi, hâdisin de kıdemini gerektirir. Buna yönelik bir kısım eleştiriler vardır ve bunlar sana birazdan arzedilecektir.

[1633] *Birinci öncülün ise iki gerekçesi vardır. Birincisi: Cisimler daha önce anlatılan gerekçeden ötürü arazlardan yoksun kalamaz.* Daha önce anlatılan gerekçe ifadesi, cisimlerin oluşlardan[40], teliften ve bu ikisini izleyen arazlardan yoksun kalamayacağının bilinmesini sağlayan şeye işarettir. En açığı, "İlerde" yani bu mersadın altıncı maksadında "anlatılacak gerekçeden ötürü" denmesidir. *Ayrıca* cisimler, aralarında *ayrışma olmaksızın var olamazlar.* Çünkü her mevcudun

[١٦٢٨] وقيل: هي الوحدة فإنها تجزأت فصارت نقطاً ذوات الوحدات أوضاع واجتمعت النقط فصارت خطّاً واجتمعت الخطوط فصارت سطحاً و اجتمعت السطوح فصارت جسماً وقد يقال: إن أكثر هذه الكلمات رموز وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم.

[١٦٢٩] الرابع أنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها، وهذا لم يقل به أحد لأنه ضروري البطلان فجعله من الأقسام العقلية والاحتمالات بالنظر إلى بادئ الرأي.

[١٦٣٠] الخامس؛ التوقف في الكل أراد به ما عدا الاحتمال الرابع إذ لا يتصور من عاقل أن يتردد ويتوقف فيه بل لا بد أن ينفيه ببديهته وهو مذهب جالينوس إذ يحكى عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته: أكتب عني أني ما علمتُ أن العالم قديم أو محدث وأن النفس الناطقة هي المزاج أو غيره، وقد طعن فيه أقرانه بذلك حين أراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف.

[١٦٣١] إذا عرفت هذا فنقول: لنا في حدوث الأجسام بذواتها وصفاتها مسالك ستة؛

[١٦٣٢] الأول وهو المشهور المبسوط في إثبات هذا المطلوب الأجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ بذاته وصفاته فالأجسام حادثة كذلك؛ أما المقدمة الثانية فظاهرة لأن قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلامٌ سيرد عليك.

[١٦٣٣] وأما المقدمة الأولى فلوجهين؛ الأول أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض لما مرّ إشارة إلى ما عرّف به أن الأجسام لا تخلو عن الأكوان والتأليف وما يتبعهما من الأعراض، والأظهر أن يقال لما سيجيئ أي في المقصد السادس من هذا المرصد، وإذ لا توجد الأجسام بدون التمايز بينها لأن كل موجود لا بد

bir başka mevcuttan zorunlu olarak ayrışmış olması gerekir. Cisimler arasındaki *ayrışmanın ise* ancak *arazlarla olacağını anlatmıştık.* Çünkü cisimlerin kendilerinden oluştuğu cevher-i fertler mütemâsildir. *Sonra arazlar hâdistir. Çünkü iki zamanda bâkî kalamazlar* ve böyle olan her şey de hâdistir. *Bu ikisinin açıklaması daha önce geçmişti.* Yani cisimler arasındaki ayrışmanın ancak arazlarla olduğu ve arazların da iki zamanda bâkî kalamayacağı daha önce anlatılmıştı. Eğer yazar sadece ikinciyi açıklamakla yetinseydi “daha önce açıklamıştık” sözüne daha uygun olurdu.

[1634] *İkincisi* şöyle denilmesidir: *Cisim hareket ve sükûndan yoksun kalamaz. Hareket ve sükûn ise hadistir.* O halde cisim hâdislerden yoksun kalamaz. *Biz, “cisim hareket ve sükûndan yoksun kalamaz” dedik, çünkü cisim bir mekânda olmaktan* zorunlu olarak *yoksun kalamaz. Eğer* cismin o mekânda bulunması, *yine o mekândaki* başka *bir bulunma tarafından öncelenmişse cisim sükûn halindedir.* Çünkü sükûn, birinci mekândaki ikinci bulunmadır. *Aksi halde* yani cismin o mekânda bulunması yine mekândaki başka bir bulunma tarafından öncelenmemişse *cisim hareketlidir.*

[1635] *Şöyle denemez: “Sizin deliliniz, yaratılış zamanının başlangıcındaki cisimle nakzedilir.* Çünkü delil ona da uygulanabilir. Oysa bu cisim hareketli veya sâkin değildir. Zira bu takdirde o cisim gerek birinci gerekse ikinci mekânda ikinci bulunmayla nitelenmemektedir.” *Çünkü biz şöyle diyoruz: Varlığını devam ettiren cisim hakkında konuşulmakta* ve onun hareket ve sükûndan yoksun kalamayacağı iddia edilmektedir. Varlığa gelen cisim hakkında konuşulmamaktadır. Dolayısıyla nakz söz konusu değildir. Bu soru, münâkaza yoluyla sorulduğunda men olur ve iddia sahibine [muallil] zarar vermez. Çünkü onun maksadı, cismin hâdis olduğudur.

[1636] *Biz birkaç gerekçeden dolayı hareketin hâdis olduğunu söyledik. Birincisi: Hareketin mahiyeti, başkasıyla öncelenmiş olmaktır.* Yani hareketin mahiyeti, özü gereği öncelenmiş olmayı gerektirir. Zira hareket, bir durumdan diğer duruma geçişten ibarettir. Hatta şöyle deriz: Hareket, diğer mekândaki ikinci bulunmadır, dolayısıyla da hareket, birinci durumla öncelenmiştir ve birinci oluştur. *Oysa ezelîliğin mahiyeti, başkasıyla öncelenmiş olmamaktır ve hareket ile ezelîlik arasında bizzat aykırılık vardır. Şu halde hareket ezelî olamaz. İşte bu, hâdisin anlamıdır.*

أن يكون متميزاً عن موجودٍ آخر بالضرورة، وقد بيّنا أن التمايز بين الأجسام إنما هو بالأعراض بناءً على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت الأجسام منها ثم الأعراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث وقد مرّ بيانهما أي بيان أن التمايز بين الأجسام لا يكون إلا بالأعراض وبيان أن الأعراض لا تبقى زمانين، ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان أولى لقوله: وقد بيّنا.

[١٦٣٤] الثاني من الوجهين أن يقال: الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث. إنما قلنا: إن الجسم لا يخلو عنهما، لأنه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فإن كان كونه في ذلك الحيز مسبوقاً بالكون أي بكونٍ آخر في ذلك الحيز فهو ساكن لأن السكون هو الكون الثاني في المكان الأول وإلا أي وإن لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقاً بالكون فيه فهو متحرك.

[١٦٣٥] لا يقال: دليلكم منقوضٌ بالجسم في أول زمان حدوثه لجريانه فيه مع أنه ليس متحركاً ولا ساكناً إذ لم يتصف حينئذٍ بكون ثانٍ لا في المكان الأول ولا في المكان الثاني لأنّا نقول: الكلام في الجسم الباقي فيدّعي أنه لا يخلو عن الحركة أو السكون لا في الجسم الحادث فلا نقض، وإذا أورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعاً لا يضر المعلل إذ مقصوده حدوث الجسم.

[١٦٣٦] وإنما قلنا: إن الحركة حادثة لوجوه؛ الأول ماهية الحركة هي المسبوقة بالغير أي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لأنها الانتقال من حالٍ إلى حالٍ أخرى، بل نقول: هي الكون الثاني في مكانٍ آخر فتكون مسبوقةً بالحالة الأولى والكون الأول وماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة أزلية وذلك معنى الحادث.

[1637] *İkincisi: Mahiyet ancak tikellerinin zımnında var olabilir.* Çünkü mutlak mahiyetin bütün belirlenimlerden ayrı bir varlığının bulunduğu düşünülemez. *Kuşkusuz hareketin tikellerinden herhangi biri ezelde var olamaz.* Çünkü hareketin her bir parçası, bir araya toplanması mümkün olmayan ve ancak peş peşe var olabilen parçalara bölünmektedir. *Dolayısıyla hareketin mahiyeti* de *ezelde var olamaz.* Şu halde hareketin mahiyeti de onun parçaları gibi hâdistir.

[1638] *Üçüncüsü: Tikel hareketlerden her biri, ezelî bir yoklukla öncelenmiştir. Dolayısıyla* bütün tikel hareketlerin *yoklukları ezelde bir araya toplanır. Bu takdirde de ezelde* kesinlikle *herhangi bir hareket var olamaz. Aksi halde* o hareket *yokluğuyla bir araya gelir ki bu bir çelişkidir.*

[1639] Bu delile şöyle itiraz edildi: Ezel, bütün hareketlerinin yokluğunun toplandığı sınırlı bir vakit ve özel bir zaman değil ki onlardan biri ezelde var olduğunda yokluğuyla bir araya gelsin de iki çelişik bir araya gelmiş olsun. Aksine onun ezelî olmasının anlamı şudur: O yoklukların bir başlangıcı olmadığı gibi aralarında herhangi bir sıralanma da bulunmamaktadır. Oysa onların varlıkları böyle değildir. Çünkü varlıklarının bir başlangıcı ve sıralanması vardır. Dolayısıyla varsayılan herhangi ezel bir parçasında, başlangıcı bulunmayan o yokluklardan biri o varlıklardan biriyle kesilir. Oysa ezelin parçalarının, geçmiş tarafta kesilmesi söz konusu değildir. Buna göre onun her bir parçasında bir hareket var edildiği ve bu hareketin yokluğu kesildiğinde orada herhangi bir sakınca olmaz. Fakat vehim, ezeli kavramaktan aciz olduğundan onun hareketin varlığı ve yokluğunun birlikte bulunduğu belirli bir vakit olduğunu sanmaktadır.

[1640] *Burada* hareketin hâdisliğini *açıklamak için başka bir takım gerekçeler de zikredilmiştir. Fakat bütün bu gerekçeler, nihai tahlilde dediğimize varmaktadır. Aralarında* anlam değil, *ifade farklılığı bulunmaktadır. Bu nedenle de onları zikretmedik.* Buna örnek mesela şu sözdür: Eğer o hareketlerden hiçbiri ezelde var olmamışsa onun bütün fertleri hâdis demektir. Şayet onlardan biri ezelde var olmuşsa bu durumda eğer başkasıyla öncelenmişse ezelî, başkasıyla öncelenmiş demektir; başkasıyla öncelenmemişse bu, hareketlerin ilkidir, dolayısıyla da hareketlerin sonlu olması gerekir. Bu söz ya ikinci gerekçeye -ki o, şöyleydi: hareketin tikelleri hâdis olduğunda onun mahiyetinin de hâdis olması gerekir- ya da üçüncü gerekçeye varmaktadır.

[١٦٣٧] الثاني الماهية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات لأن المطلق لا يتصور وجوده منفرداً عن التعينات بأسرها، ولا شك أن شيئاً من جزئيات الحركة لا يوجد في الأزل لأن كل جزءٍ منها منقسم إلى أجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد إلا متعاقبة فلا توجد ماهيتها أيضاً فيه أي في الأزل فماهيتها حادثة كجزئياتها.

[١٦٣٨] الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدمٍ أزلي فتجتمع العدمات أي عدمات جميع الحركات الجزئية في الأول وحينئذٍ فلا توجد في الأزل حركة أصلاً وإلا جامعت تلك الحركة عدمها؛ هذا خلف.

[١٦٣٩] واعترض عليه بأن الأزل ليس وقتاً محدوداً وزماناً مخصوصاً اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى إن وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين، بل معنى كونها أزلية أن تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فإن لها بداية وترتباً فليس يفرض شيء من أجزاء الأزل إلا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لأجزاء الأزل انقطاع في جانب الماضي فإذا وجد في كل جزءٍ منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور إلا أن الوهم قاصر عن إدراك الأزل فيحسب أنه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها.

[١٦٤٠] وقد يذكر ههنا لبيان حدوث الحركة وجوه أُخر مآلها إلى ما ذكرنا، وإنما تختلف العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من أنه إن لم يوجد شيء من الحركات في الأزل كانت أفرادها كلها حادثة، وإن وجد شيء منها فإن كان مسبوقاً بالغير كان الأزلي مسبوقاً بغيره، وإن كان مسبوقاً بغيره كان ذلك أول الحركات فيلزم تناهيها ومآله إما إلى الوجه الثاني وهو أن جزئيات الحركة إذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك، وإما إلى الوجه الثالث.

[1641] Bil ki cismin kadîm olduğu düşüncesine varanlar onun ezelî bir tikel hareketle nitelendiğini söylememişler, bilakis anlattığımız şekilde onun sonsuza dek peş peşe gelen hareketlerle nitelendiğini ve onlardan her bir tikelin de ezelin bir parçasında var olduğunu söylemişlerdir. Onların "her ne kadar hareketin tikellerinden her biri hâdis olsa da onu mahiyeti ezelîdir" sözlerinin anlamı budur. Demişlerdir ki cismin böylesi sonsuz sayıdaki hâdislerden yoksun kalmaması ne onun hâdis oluşunu ne de hâdisin kadîm olmasını gerektirir. Dolayısıyla onların sözünü çürütmek için peş peşe gelen hâdislerin sonsuza dek teselsülünün imkânsız olduğunu açıklamamız gerekir ki "cisim sonsuz hâdislerden yoksun kalamaz, hâdislerden böyle yoksun kalamayan ise hâdistir, aksi halde hâdisin kadîm olması veya onun o hâdislerden yoksun kalması gerekir" diyebilelim. Bundan dolayı yazar şöyle dedi:

[1642] Hareketin hâdisliğini ve onun fertlerinin sonsuza dek peş peşe gitmesinin imkânsız olduğunu gösteren gerekçelerden *dördüncüsü tatbik yöntemidir.* Teselsülün çürütülmesine ilişkin bahislerde *bu yöntemi anlatmıştık. Onun buradaki takrîri şöyle* dememizdir: Eğer hareketler sonsuza kadar peşpeşe teselsül etseydi biz, *başlangıcı olmayana doğru bir hareketi* mesela belirli bir dolanımı tek bir *bütün olarak farz ettiğimizde ve* yine *ondan önce sonlu miktarda bir hareketi* mesela on dolanımı *başka bir bütün olarak* farz ettiğimizde *sonra da iki bütünün* birine ait *birinci parçayı* diğerine ait *birinci parçaya* ve aynı şekilde ikinciyi ikinciyle vs. *sonsuza dek örtüştürdüğümüzde fazla bütünün her bir parçasının karşısına eksik bütünün bir parçası gelirse bir şey başkasıyla birlikteyken kendisi gibi olur, başkasıyla birlikte olmaz.* Bu takdirde de fazla, eksiğe eşit olur ki *bu bir çelişkidir. Aksi halde fazlanın parçaları arasında karşısına eksikten bir parçanın denk gelmediği parça bulunacaktır. Bu durumda da eksik zorunlu olarak kesilecek, dolayısıyla sonlu olacaktır. Fazla ise eksikten sadece sonlu sayıda parçayla fazla olacaktır. Sonludan sonlu sayıyla fazla olan ise* hiç şüphesiz *sonludur. Dolayısıyla fazla da sonlu olur. O takdirde her ikisinin de sonlu olması gerekir. Oysa varsayılan bunun tersiydi.* Diğer deyişle o yönde her ikisinin de sonsuz olduğu varsayılmıştı. Şu halde hareketler sonsuz olsaydı sonlu olacaklardı. Varlığı, yokluğunu gerektiren her şey ise kesinlikle imkânsızdır. *Bu* tatbik deliline *yönelik eleştirileri ve cevaplarını teselsülün iptali bahsinde öğrenmiştin.* Bıktırmamak için *tekrarlamıyoruz.*

[١٦٤١] واعلم أن الذاهبين إلى قدم الجسم لم يذهبوا إلى أنه موصوف بحركة جزئية أزلية بل قالوا: إنه متصفٌ بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزءٍ من الأزل على ما صوّرناه، وهذا معنى قولهم: ماهية الحركة قديمة، وإن كان كل واحدٍ من آحادها حادثاً قالوا: وعدم خلوّه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لأعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديماً فلا بد لنا إبطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا أن نقول: الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثاً وإلا لزم قدم الحادث أو خلوّه عن تلك الحوادث فلذلك قال:

[١٦٤٢] الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب أفرادها إلى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها في مباحث إبطال التسلسل وتقريرها ههنا أن نقول: لو تسلسلت الحركات متعاقبةً بلا نهاية كان لنا أن نفرض من حركةٍ ما كدورةٍ معينة مثلاً إلى ما لا بداية له جملة واحدة و نفرض أيضاً من حركة قبلها بمقدارٍ متناهٍ كعشر دورات مثلاً جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين الجزء الأول من إحداهما بالأول من الأخرى والثاني بالثاني وهكذا لا إلى نهاية فإن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساوياً للناقص؛ هذا خلف وإلا وجد في أجزاء الزائدة ما كان لا يوجد بإزائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية، والزائدة إنما تزيد عليها بمتناهٍ والزائد على المتناهي بالمتناهي متناهٍ بلا شبهة فتكون الزائدة أيضاً متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض أعني عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية، وما استلزم وجوده عدمه كان محالاً قطعا.وقد عرفت الكلام عليه أي على الاستدلال بالتطبيق في إبطال التسلسل سؤالاً وجواباً فلا نعيده دفعاً للإملال.

[1643] *Beşinci* gerekçe *tezâyüf yöntemidir.* Bunu da orada öğrenmiştin. *Bu yöntemin buradaki takrîri şöyledir: Hareketler bir kısmı önce bir kısmı sonra gelen parçalardan oluşur. Mesela hareketin günlerce sürdüğünü düşünelim. O günler sonsuz olsa bile bizim bir günden -bu, bulunduğumuz gündür- son parça belirlememiz mümkündür. Bu durumda deriz ki* sonsuz olan *bu silsiledeki bu parça öncelenmiş ama başka herhangi bir birini öncelememiş* olmakla nitelenir. *Onun diğer parçalarından her biri ise varsayım bakımından hem öncelemiş hem de öncelenmiştir.* Çünkü varsayılan şey, silsilenin sonsuz oluşuydu. Dolayısıyla onun diğer parçalarından her biri, hem öncelenmiş hem de öncelemiştir. Çünkü onlar arasında öncelenmiş olmakla nitelenmeyen bir önceleyen olsaydı bu parçayla silsile kesilirdi. Bu takdire göre *her önceleyen öncelenmiştir. Ama bunun tümel aksi doğru değildir. Mesela zikredilen sonuncusu öyle değildir. Bu durumda öncelenenin sayısı, önceleyenin sayısından* yani öncelenmiş olmanın sayısı, önce olmanın sayısından *bir fazla olacaktır. Oysa bu imkânsızdır. Çünkü o ikisi,* gerçek *mütezâyiftirler, varlıkta eş kapsamlı olmaları, sayıca eşit olmaları,* ikisinden birinin *her bir parçasının karşısına diğerinden bir parça gelmesi zorunludur.* İki meşhur mütezâyifin sayısının eşit olması ise gerekmez. Mesela bir babanın birçok oğlu olabilir. Fakat vasıf bakımından itibari başkalık dikkate alınırsa durum değişir. Eğer silsile sonlu olsaydı orada öncelenmemiş bir önceleyen olacak ve iki izâfî denk olacaktı.

[1644] *Sükûnun hâdis olduğunu söyledik, çünkü kadîm olsaydı onun ortadan kalkması mümkün olmazdı. Oysa ardbitişen yanlıştır. Önbitişen ve ardbitişen arasındaki gerekliliğe gelince bunun nedeni onun vücûdî oluşudur. Çünkü daha önce* mekânda bulunmaya ilişkin bahislerde *geçtiği üzere* oluşun varlığı, duyu yardımıyla zorunlu olarak bilinir ve onun dört türü de böyledir. Çünkü bu türler de sonuç itibariyle oluşa dönmektedir ve bunları ayrıştıranlar, başka bir oluşla öncelenmiş veya öncelenmemiş olmak ve üçüncü araya girmenin mümkün olup olmaması gibi, itibârî durumlardan ibarettir. *Oysa kadîm olan her vücûdînin* yani mevcudun *zevali imkânsızdır.* Bundan dolayı kadîmlik yoklukla çelişir denilmiştir. *Çünkü kadîm, şayet* zâtı gereği *zorunlu ise* onun yokluğunun imkânsız olduğu *açıktır. Şayet kadîm mümkünse ilerde* yüce Zorunlu'nun ispatında *zikredilecek gerekçelerden ötürü* zâtı gereği *zorunlu bir varlığa dayanır.* Kadîm mümkünün dayandığı *bu zorunlu ise muhtâr olamaz. Çünkü daha önce geçtiği üzere kadîm, muhtâra dayanamaz. Aksine söz konusu zorunlu, mûcib olacaktır. Bu durumda* mûcibin o kadîmdeki *tesiri, asla herhangi bir şarta bağlı değilse* aksine onun zâtı kadîmi var etmek için yeterliyse *onun yokluğundan zorunlunun da yokluğu gerekli olur.*

[١٦٤٣] الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها أيضاً هناك وتقريرها هنا أن الحركات تتألف من أجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها أياماً مثلاً فلو كانت تلك الأيام غير متناهية أمكن لنا أن نجعل من يومٍ ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءاً أخيراً فنقول: هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى مسبوق أي موصوف بالمسبوقية وليس بسابق، وكل جزءٍ من أجزائها الأُخر سابق ومسبوق بحسب الفرض إذ المفروض لا تناهي السلسلة فكل واحدٍ من أجزائها الأُخر موصوفٌ بالمسبوقية والسابقية معاً إذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به، وعلى هذا التقدير فكل سابقٍ مسبوق من غير عكسٍ كلي كالأخير المذكور فيكون عدد المسبوق أي المسبوقية أزيد من عدد السابق أي السابقية بواحد وأنه محال لأنهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وأن يكون بإزاء كل واحدٍ من أحدهما واحد من الآخر، وأما تساوي عدد المشهورين فغير لازم كأبٍ واحد له أبناء إلا أن يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف، ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الإضافيان.

[١٦٤٤] وإنما قلنا: السكون حادث لأنه لو كان قديماً لامتنع زواله واللازم باطل؛ أما الملازمة فلأنه وجودي لما تقدم في مباحث الأين من أن وجود الكون ضروري معلومٌ بمعاونة الحس وكذا أنواعه الأربعة لأن حاصلها عائد إلى الكون والمميزات أمور اعتبارية مثل كونه مسبوقاً بكونٍ آخر أو غير مسبوق وإمكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودي أي موجود قديم يمتنع زواله ومن ثمة قيل: القدم ينافي العدم لأنه أي القديم إن كان واجباً بذاته فظاهرٌ امتناع عدمه وإن كان ممكناً كان مستنداً إلى واجب بالذات لما سيأتي في إثبات الواجب تعالى، ولا يكون ذلك الواجب الذي استند إليه الممكن القديم مختاراً لما مرّ من أن القديم لا يستند إلى المختار بل يكون موجباً فإن لم يتوقف تأثيره أي تأثير الموجب في ذلك القديم على شرطٍ أصلاً بل كان ذاته كافياً في إيجاده لزم من عدمه عدم الواجب

Çünkü kendi olması bakımından onun zâtının gereği olur. Gereğin yokluğu ise gerektirenin yokluğunu gerektirir. Bu durumda kadîmin yokluğu imkânsız olur. *Şayet* zorunlunun o kadîmdeki tesiri bir şarta *bağlıysa o şart hâdis olamaz. Aksi halde o şarta bağlı kadîm, hâdis olmaya daha layık olur. Dolayısıyla* o şart da *kadîm olacak, söz ona* ve onun zorunludan bir şartla mı yoksa şartsız mı çıktığına *geri dönecek ve* hep birlikte birbiri ardına var olan şeylerde *teselsülü önlemek için zorunludan herhangi bir şarta bağlı olmaksızın zorunlu olarak çıkan bir şeye varıp dayanmak gerekecektir. Bu durumda* zorunludan çıkan ve geriye gidişin kendisinde durduğu bu şey *yok olursa zorunlu da yok olacaktır. Oysa bu bir çelişkidir.* Zorunlu kılan ve zorunlu olanın yokluğunun imkânsızlığıyla birlikte bu şartın yokluğu da imkânsız olunca onunla şartlanan şeyin yokluğu da imkânsız olacaktır. Böylece söz konumuz olan kadîme kadar gider ki amaçlanan da budur.

[1645] *Gereken ise hem görüş birliğiyle hem de delille yanlıştır. Görüş birliğinin nedeni şudur: Cisimler filozoflara göre felekî cisimler ile unsurlardan oluşan cisimlerden ibarettir. Felekî cisimlerin hareketi* onlara göre *zorunlu iken unsurlardan oluşan cisimlerin hareketi mümkündür. Şu halde hiçbir cisim için hareket imkânsız değildir. Delilin nedeni şudur: Cisimler* daha önce öğrendiğin gibi mütemâsil olan cevher-i fertlerden oluştuğundan mahiyetçe *eşittir. Bu sebeple her bir cisim için mümkün olan mekân, diğeri için de mümkündür. Bu ise ancak cismin kendi mekânından çıkmasıyla olur. Yahut şöyle deriz: Cisimler ya basîttir ya da basîtlerden bileşiktir. Basît cismin her bir parçası hakkında mümkün olan diğeri hakkında da mümkündür. Dolayısıyla o, sağıyla temas ettiği şeye soluyla da temas edebileceği gibi soluyla temas ettiği şeye sağıyla da temas edebilir. Bu ise ancak hareketle olur. Bileşik cisme gelince onun basîtlerinin yekdiğerine temas etmesi mümkündür. Bu ise ancak hareketle olur. Özetle biz zorunlu olarak biliyoruz ki konum kategorisi, basîtler için zorunlu değildir.* Çünkü basîtlerin parçaları, mahiyet bakımından birdir. Dolayısıyla onların konumları, doğalarına bakarak değişebilir. *Bileşikler için de böyledir.* Çünkü bileşiklerdeki basîtlerin konumlarının değişimi onların konumlarının değişmesini gerektirir. Yine zorunlu olarak biliyoruz ki *Kâdir-i Muhtâr, her cismin konumunu değiştirip sağını sol ve solunu sağ hale getirebilir. Bunun inkâr edilmesi* dikkate alınmaya değmez *bir mükâberedir.*

[1646] *İkinci Delil: Bu, müteahhirûnden birine ait olup adeta birinci delilin kısaltması gibidir. Buna göre eğer kadîm bir cisim var olsa ya* tek bir *kadîm oluşun bulunması ya da sonsuza dek her oluştan önce* başka *bir oluşun bulunması gerekir. Oysa ardbitişen her iki kısmıyla yanlıştır. Ardbitişen ile önbitişen arasındaki gereklilik ilişkisi şöyledir: Cisim*

لأنه يلزم ذاته من حيث هي هي، وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالاً، وإن توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثاً وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط أيضاً قديماً ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط أو بغير شرط، ويلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعاً للتسلسل في الأمور المترتبة الموجودة معاً فلو عدم هذا الصادر المنتهى إليه عدم الواجب؛ هذا خلف فإذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه أيضاً وهكذا إلى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب.

[١٦٤٥] وأما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل؛ أما الاتفاق فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركاتها جائزة فلا شيء من الأجسام تمتنع عليه الحركة، وأما الدليل فلأن الأجسام متساوية في الماهية لتركّبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كلٍّ من الأجسام من الحيز ما صحّ على الآخر وما ذلك إلا بخروجه عن حيزه، أو نقول: الأجسام إما بسيطة ويجوز على كل جزءٍ منه أي من البسيط ما يصح على الآخر فيصح أن يماس يساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما هو إلا بالحركة، وأما مركّبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماسها الآخر وما هو إلا بالحركة. وبالجملة فنعلم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط لأن أجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل أوضاعها نظراً إلى طبيعتها فكذا للمركّبات لأن تبدل أوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل أوضاعها، و نعلم أيضاً بالضرورة أنه ما من جسم إلا ويمكن للقادر المختار الذي خلقه أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وإنكاره مكابرة لا يعتدّ بها.

[١٦٤٦] المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول أنه لو وجد جسم قديم لزم إما كون واحد قديم، وإما أن يكون قبل كل كون كون آخر لا إلى نهاية والتالي باطل بقسمته؛ أما الملازمة فلأنه لا بد للجسم من كون في حيز لكونه

bizzat mekânlı olduğundan o, bir mekânda *bir oluşa sahip olmalıdır. Eğer onun* başka bir oluşla *öncelenmemiş bir oluşu varsa birinci kısım gerekli olur.* Çünkü bu oluşun kadîm cisim için sürekli bir şekilde sâbit olması gerekir ki o da kadîm olsun. *Aksi halde* yani kadîm cisim, başka bir oluşla öncelenmemiş bir oluşa sahip değilse *ikinci kısım gerekli olur.* Çünkü onun sahip olduğu her oluş, başka bir oluş tarafından öncelenmiştir. Dolayısıyla sonsuza dek her oluştan önce bir oluş olması gerekir. *Çünkü* şu anda söz konumuz olan *bu takdire göre eğer öncesinde oluş bulunmayan bir oluş var olsaydı cismin oluştan yoksun olması gerekirdi.* Sen farkındasın ki ikinci kısım bu açıklamaya ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü onun başka bir oluşla öncelenmemiş bir oluşu bulunmazsa onun her bir oluşu sonsuza dek kendisinden önceki bir oluşla öncelenmiş olacaktır. Açıklamaya muhtaç olan, birinci kısımdır. Şöyle ki kendi gibisiyle öncelenmemiş oluş, ezelde sürekli olmak zorundadır. Aksi halde cismin oluştan yoksun kalması gerekir. Evet, "şayet onun kadîm bir oluşu bulunursa bu, birinci kısımdır, aksi halde her oluştan önce başka bir oluş bulunmalıdır, çünkü onun öncesinde oluş bulunmayan bir oluşu varsa cismin oluştan yoksun kalması gerekir" denilseydi söz düzelirdi.

[1647] *Ardbitişenin yanlışlığına gelince birinci kısmın* yani oluşun kadîm olmasının *yanlışlığı sükûnun hâdisliğini açıkladığımız şeyin benzeriyle açıklanır. İkinci kısmın* yani oluşların sonsuza dek peş peşe gelmesinin *yanlışlığı ise tatbik, tezâyüf yöntemi ve bunlardan başka* teselsülün yanlışlığını gösteren delillerle *açıklanır.*

[1648] *Sana kapalı değildir ki* birinci delildeki *pek çok zahmet bu delilde elenmektedir. Bu zahmetlerden biri, sükûnun vücûdî olduğunu açıklamaktır.* Zira sükûnun vücûdî olup olmadığında ihtilaf edilmiş ve filozoflar, sükûnu, hareket etme özelliğine sahip şeyde hareketin yokluğu olarak açıklamışlardır. Bu takdirde sükûnun zevali mümkün olmaktadır. Çünkü hâdislerin yoklukları ezelî olmalarına rağmen onların varlıklarıyla zâil olur. Bu delilde sözü edilen *oluş, hiç kuşkusuz vücûdîdir* ve bunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. *Diğer bir zahmet, cismin hareket ve sükûndan yoksun kalamayacağını açıklamaktır. Zira bir kimse şunu iddia edebilir: Cisim ezelde ne hareketli ne de sâkindir. Çünkü bu ikisinden her biri başkasıyla öncelenmiş olmayı gerektirir.* Dolayısıyla cismin ezelde bunlardan herhangi biriyle nitelenmesi doğru olmaz. *Bir diğer zahmet, filozofların hareket hakkında önceleyen ve öncelenen olma varsayımlarının düşmesidir. Çünkü hareketin sadece vehimde parçaları vardır. Oysa hareket, dışta* başlangıç ve son arasında *tek ve sürekli bir oluştan ibarettir.* Zira daha önce geçtiği üzere hareket,

متحيزاً بالذات فإن وجد له كون غير مسبوقٍ بآخر أي بكونٍ آخر لزم القسم الأول لأن ذلك الكون يجب أن يكون ثابتاً للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديماً، وإلا أي وإن لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الثاني لأن كل كون له فإنه مسبوق بكونٍ آخر فوجب أن يكون قبل كل كون كون لا إلى نهاية إذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلوّ الجسم عن الكون وأنت خبيرٌ بأن القسم الثاني لا يحتاج إلى هذا البيان لأنه إذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقاً بكونٍ قبله لا إلى نهاية؛ إنما المحتاج إلى البيان هو القسم الأول بأن يقال: ذلك الكون الذي ليس مسبوقاً بمثله يجب أن يكون مستمراً أزلاً وإلا لزم خلوّ الجسم عن الكون. نعم لو قيل: إن وجد له كون قديم فهو القسم الأول وإلا فلا بد أن يكون قبل كل كون كون آخر إذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلوّ الجسم عن الكون لانتظم الكلام.

[١٦٤٧] وأما بطلان التالي فأما القسم الأول وهو قدم الكون فبمثل ما بيّنا به حدوث السكون، وأما القسم الثاني وهو تعاقب الأكوان إلى ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من أدلة بطلان التسلسل.

[١٦٤٨] ولا يخفى عليك أن في هذا المسلك طرحاً لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الأول من بيان كون السكون وجودياً إذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء إلى أنه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذٍ زواله لأن إعدام الحوادث تزول بوجوداتها من كونها أزلية فإن الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك في أنه وجودي بلا خلاف. ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فإن لقائلٍ أن يقول: هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كلاًّ منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيءٍ منهما في الأزل، ومن سقوط قولهم: السابقية والمسبوقية في الحركة بالفرض إذ لا أجزاء لها إلا بالوهم، وفي الخارج هو أي الحركة كون واحد مستمر بين المبدأ والمنتهى لما مرّ من أن الحركة

uzanan şeye söylendiği gibi var olan sürekli şeye de söylenir. Uzanan şeyin dışta varlığı yoktur hatta dışta var olması imkânsızdır. Var olan sürekli şey, hareketin başlangıcı bakımından herhangi bir bölünmeye konu olmaz. İşte kadîm olduğu iddia edilen hareket, uzanan şey değil, var olan sürekli şeydir. İyi düşün!

[1649] *Üçüncü delil: Bu delil İmâm Râzî'ye aittir.* İmâm bu delili *Muhassal*'da zikretmiştir. Âmidî bu delili müteahhir Eş'arîlerden birine nispet etmiştir. *Bu delil de birinci delilden alınmıştır ve* birincide bulunan *zahmetler* çok azı müstesna burada *olduğu gibi* devam etmektedir. Nitekim bu kapalı değildir. *Delilin takrîri şöyledir: Eğer kadîm bir cisim var olsaydı, ezelde ya hareketli ya da sâkin olurdu. Oysa ardbitişen her iki kısmıyla yanlıştır. Sen önceki iki delilde anlattıklarımızdan sonra bu yanlışlığın açıklamasının farkındasındır.* Dolayısıyla zahmete girmemek için onunla uğraşmayalım.

[1650] *Dördüncü delil: Bu delil de İmâm Râzî'ye aittir. Buna göre her cisim mümkündür, zira* ya cevher-i fertlerden ya da heyûlâ ve sûretten *bileşiktir.* Onun mahiyetinde *pek çok şey* ona ortaktır. *İleride* ilâhiyyât kısmında *gelecek ki Zorunlu* Varlık *tek* olup hakikatinde ortağı yoktur *ve bileşik değildir.* Şu halde cisim zorunlu değil, mümkündür. *Mevcut olan her mümkünün ise bir var edicisi vardır.* Var etme de *ancak yokluktan olabilir. Bu delil, kıdem bahislerinde söylediğimiz şu görüşe dayanmaktadır:* Nasıl ki filozoflar kadîmin Kâdir-i Muhtâr'a dayanmasını mümkün görmüyorsa İmâm Râzî de *kadîmin mûcip sebebe dayanmasını mümkün görmez. Orada bunun kaynağına dikkatini çekmiştik. Hatırla!*

[1651] *Beşinci Delil: Cisimler ilerde* Allah'ın *sıfatları bahsinde açıklanacak gerekçeden dolayı Fâil-i Muhtâr'ın fiilidir. Bu durumda cisimler hâdistir. Zira açıklamıştık ki kadîm, Fâil-i Muhtâr'a dayanamaz. Bu iki vecih* yani dördüncü ve beşinci delil, *cisimler, soyutlar ve bunların sıfatları olmak üzere* bütün *âlemin hudûsa geldiğini söylemektedir. Ancak ilk iki delil böyle değildir. Zira ilk ikisi, sadece cisimlerin* ve sıfatlarının *hudûsunu vermekte*[41] *ve genelleştirilmesi için soyutların nefyine ihtiyaç duymaktadır.* Yazar üçüncü delile değinmedi, zira onu birincinin aynısı saydı. Çünkü birincideki sıkıntılar aynıyla üçüncüde de devam etmektedir. Altıncı delil ise hiç kuşkusuz ilk iki delil hükmündedir.

تطلق على الأمر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه، وعلى الأمر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في مأخذ الحركة وهو الذي يدّعي أنه قديم لا المعنى الأول فتأمل.

[١٦٤٩] المسلك الثالث للإمام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الآمدي إلى بعض المتأخرين من الأشاعرة وهو أيضاً مأخوذٌ من المسلك الأول والمؤنات التي كانت فيه باقية ههنا بحالها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل إما متحركاً أو ساكناً والتالي باطل بقسميه، وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير فلا نشتغل به حذفاً للمؤنة.

[١٦٥٠] المسلك الرابع له أيضاً كل جسم ممكن لأن مركّب إما من الجواهر الفردة أو الهيولى والصورة وكثير أي وتشاركه في ماهيته أمور متعددة وسيأتي في الإلهيات أن الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته وغير مركّب فلا يكون الجسم واجباً بل ممكناً وكل ممكن هو موجد فله موجد، ولا يتصور الإيجاد إلا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من أنه لا يجوّز الإمام الرازي استناد القديم إلى السبب الموجب كما لم يجوّزوا استناده إلى المختار، و قد نبّهناك على مأخذه فتذكره.

[١٦٥١] المسلك الخامس؛ الأجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات أي صفاته تعالى فتكون الأجسام حادثة لما بيّنا أن القديم لا يستند إلى المختار. وهذا الوجهان أي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الأجسام والمجرّدات وصفاتهما بخلاف الأولين فإنهما لا يعطيان إلا حدوث الأجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمها إلى نفي المجرّدات ولم يتعرض للمسلك الثالث لأنه جعله عين الأول لبقاء المؤونات، وأما السادس فهو في حكم الأولين بلا اشتباه.

[1652] *Altıncı delil: Hâdis, cisimle kâim olur. Bu zorunludur, çünkü* cisimle kâim olan *hareketlerin* hudûsunu *ve* ışıklar, renkler, şekiller vb. cisme yerleşmiş *arazların yenilendiğini görüyoruz. Oysa hiçbir kadîm böyle değildir. Zira ilâhiyyât bahsinde kanıtlayacağımız* üzere kadîm hâdislere mahal olamaz.

[1653] *Hasım ise* cismin kadîmliğine dört *şüpheyle delil getirmiştir. Birinci şüphe* maddî illetten çıkarılmıştır. Şöyle denir: *Madde kadîmdir aksi halde başka bir maddeye ihtiyaç duyar ve* maddelerde *teselsül gerekirdi.* Başka bir maddeye ihtiyaç duymasının nedeni daha önce öğrendiğin gibi her hâdisin bir maddeyle öncelenmiş olmasıdır. *Daha önce anlatılan gerekçelerden dolayı madde,* cisimsel ve de türsel *sûretten yoksun kalamaz. Bu durumda cismin kadîm olması gerekir* çünkü cismin parçaları bütünüyle kadîmdir.

[1654] *Cevap, cismin madde ve sûretten bileşik olduğunun men edilmesidir.* Bunu kabul etsek bile *maddenin kadîm olduğunu kabul etmiyoruz. Zira maddenin kadîm olması,* daha önce geçtiği gibi hâdislerin varlığına yaklaştıran *istidat farklılığının zorunluluğuyla ispatlanır. Oysa bu, zâtla zorunlu kılmanın bir uzantısıdır. İlerde* beşinci mevkıfte Yaratıcı'nın kudretini ispatlayarak *zâtla zorunlu kılmayı çürüteceğiz.* Yine *maddenin sûretten yoksun kalmayacağını kabul etmiyoruz. Bunun delilinin zayıf olduğu daha önce geçmişti.*

[1655] *İkinci* şüphe: İmâm Râzî bu şüpheyi sûrî illete nispet etmiştir. Şöyle denir: *Zaman kadîmdir aksi halde öncekinin sonrakiyle bir araya gelmediği bir öncelikle yani zamansal öncelikle zamanın yokluğu varlığından önce olurdu. Bu durumda zaman yok farz edildiğinde var olacaktır. Bu ise çelişkidir.* Zaman kadîm olduğunda onun ölçüsü olan hareket de kadîm olur. Aynı şekilde hareketin mahalli olan cisim de kadîm olur.

[1656] *Cevap, zamansal önceliği men etmektir.* Yani zamansal önceliğin gerçekleştiğini kabul etmiyoruz. Kuşkusuz zamansal öncelik zamanın varlığının bir uzantısıdır. Oysa biz, zamanın varlığını kabul etmiyoruz. Bunun genel olarak tahakkuk ettiği *kabul edilse bile* zamanın yokluğunun varlığını öncelemesi *zamanla değildir* ki iki çelişiğin bir araya gelmesi gereksin. *Aksine o, zamanın parçalarının bir kısmının diğerlerini öncelemesi gibidir* yani önceleme, ilave bir durumla değil, zâtladır. Dolayısıyla da herhangi bir mahzur yoktur.

[١٦٥٢] المسلك السادس؛ الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهده من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الأعراض الحالّة فيه كالأضواء والألوان والأشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الإلهيات من أن القديم لا يكون محلاً للحوادث.

[١٦٥٣] احتجّ الخصم على القدم بشبه أربع؛ الأولى وهي مستخرجة من العلة المادية أن يقال: المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى لما عرفت من أن كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسل أي لزم التسلسل في المواد وأنها أي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية أيضاً لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون أجزائه بأسرها قديمة.

[١٦٥٤] والجواب منع تركّب الجسم من المادة والصورة، و إن سلمنا ذلك لا نسلم كون المادة قديمة فإنه أي كونها قديمة يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد المقرّب إلى وجود الحوادث كما سلف وأنه فرع الإيجاب بالذات وسنبطله بإثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس، ولا نسلم أيضاً لأنها لا تخلو عن الصورة وقد مرّ ضعف دليله.

[١٦٥٥] الشبهة الثانية وقد نسبها الإمام الرازي إلى العلة الصورية أن يقال: الزمان قديم وإلا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجوداً حين ما فرض معدوماً؛ هذا خلف وإذا كان الزمان قديماً كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة.

[١٦٥٦] والجواب منع أن التقدم بالزمان أي لا نسلم تحقق التقدم الزماني فإنه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم، وإن سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض أعني التقدم بالذات لا بأمرٍ زائدٍ عليها فلا محذور حينئذٍ.

[1657] *Üçüncü şüphe: Bu şüphe* filozoflar nezdinde asıl maksatlarının ispatına *dayanak teşkil eder* ve müessir illetten alınmıştır. Bu şüphe şöyle denilmesidir. *Âlemin fâilinin fâilliği* yani onun âleme tesiri ve âlemi var etmesi *kadîmdir. Bundan âlemin de kadîm olması gerekir. Bunun açıklaması şöyledir: Eğer* onun fâilliği *hâdis* ve belirli bir vakte mahsus *olsaydı* o vakte özgü *hâdis bir şarta dayanırdı. Aksi halde* yani böyle bir şarta dayanmaması durumunda *müreccihsiz tercih durumu ortaya çıkardı.* Çünkü o takdirde fâilliğin hudûsunun bütün vakitlere nispeti eşitken önceki veya sonraki bir vakte değil de o vakte özgü olması, tahsisi gerektiren herhangi bir etken olmaksızın yapılmış bir tahsistir. *O* hâdis *şart* ve onun belirli bir vakte tahsisi *hakkındaki söz, ilk* hâdiste *olduğu gibidir.* Dolayısıyla onun da başka bir hâdis şartı olmalıdır. *Böylece* hâdis şartlarda *teselsül ortaya çıkar.* Onun fâilliği kadîm olunca eser de kadîm olacaktır. Çünkü bir zamanda eser meydana gelmemesine rağmen o zamanda gerçek bir tesir ve icadın tahakkuku düşünülemez.

[1658] Bu şüphe, daha geniş olan bir başka ifadeyle anlatılarak şöyle denir: Var etmek için gerekli olan şeylerin tamamı şayet ezelde meydana gelmişse var etme de ezelde meydana gelmiştir. Çünkü var etmenin meydana gelmemesi halinde onun sonradan meydana gelmesi, ya hâdis bir şarta dayanacaktır ya da dayanmayacaktır. Birinci durumda var etme için gerekli olanların tamamı meydana gelmemiş demektir. Oysa bu, varsayılanla çelişir. İkinci durumda müreccihsiz tercih gerekecektir. Var etme ezelî olduğuna göre ondan geri kalmayan eserin varlığı da aynı şekilde ezelî demektir. Eğer var etmek için gerekli olan şeylerin tamamı ezelde meydana gelmemişse bu şeylerin bir kısmı kesinlikle hâdis demektir. Bu durumda söz ona geçer ve şöyle deriz: Eğer bu hâdis var etmeye ihtiyaç duymamışsa hâdisin, tahsis etme işlevi gören müessirden müstağni olması gerekir. Şayet bu hâdis var etmeye ihtiyaç duymuşsa bu durumda ya var etmede gerekli olan şeylerin tamamı ezelde meydana gelmiştir ki bu durumda hâdisin kadîm olması gerekir. Ya da o şeylerin tamamı ezelde meydana gelmemiştir ve dolayısıyla onların bir kısmı zorunlu olarak hâdistir. Bu takdirde sebep ve sonuçlarda teselsül gerekir. Bu ise imkânsızdır.

[1659] *Buna verilen cevapta bir kısım vecihler zikredilmiştir. Bunlar içinde güvenilir olan iki vecihtir. Birincisi, gündelik hâdisle nakz yapmaktır.* Çünkü gündelik hâdisin varlığında hiçbir şüphe yoktur. Bu amaçla deriz ki kadîm fâilin bu hâdisin fâili olması, kadîmdir. Çünkü hâdis olsaydı

[١٦٥٧] الشبهة الثالثة وهي العمدة عندهم في إثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة أن يقال: فاعلية الفاعل للعالم أي تأثيره فيه وإيجاده إياه قديمة ويلزم من قدم العالم. بيانه أنه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقتٍ معين لتوقفت على شرطٍ حادث مختصّ بذلك الوقت وإلا أي وإن لم تتوقف على شرط، كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لأن اختصاص حدوث الفاعلية حينئذٍ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها إلى جميع الأوقات تخصيص بلا مخصص. والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقتٍ معين كما في الحادث الأول فلا بد له أيضاً من شرطٍ آخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة، وإذا كانت فاعليته قديمة كان الأثر قديماً أيضاً إذ لا يتصور تحقق تأثير وإيجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الأثر فيه.

[١٦٥٨] وقد تقرر هذه الشبهة بعبارةٍ أخرى أبسط فيقال: جميع ما لا بد منه في الإيجاد إن كان حاصلاً أزلاً كان الإيجاد حاصلاً فيه إذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده إما أن يتوقف على شرطٍ حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلاً وهو خلاف المفروض، أو لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح، وإذا كان الإيجاد أزلياً كان وجود الأثر الذي لا يتخلف عنه كذلك، وإن لم يكن جميع ما لا بد منه في الإيجاد حاصلاً في الأزل كان بعضه حادثاً قطعاً فننقل الكلام إليه ونقول: إن لم يحتج هذا الحادث إلى إيجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص، وإن احتاج فإما أن يكون جميع ما لا بد منه في إيجاده حاصلاً في الأزل فيلزم قدم الحادث، أو لا يكون حاصلاً فبعضه حادثٌ بالضرورة فيلزم التسلسل في الأسباب والمسبّبات وهو محال.

[١٦٥٩] وقد ذكر في الجواب عنه وجوه، والذي يصلح للتعويل عليه وجهان؛ الأول النقض بالحادث اليومي إذ لا شبهة في وجوده فنقول: فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة إذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرطٍ حادث

müreccihsiz bir tercih olmaması için hâdis bir şarta dayalı olurdu. Bu hâdis şart hakkındaki söz de birinci hakkındaki gibidir ve birbiri ardına sıralanan hâdisler sonsuza dek teselsül eder. Eğer sizin deliliniz doğru olsaydı gündelik hâdisin de kadîm olması gerekirdi.

[1660] *Şöyle denemez:* "*Gündelik hâdis,* hareketler ve yıldızların ilişkileri gibi *feleklerde gerçekleşen hâdislere dayanır. Bu ikisinden her biri de sonsuza dek diğeriyle öncelenmiştir.* Böylesi bir teselsül, beraberce sıralanan şeylerdeki teselsülün aksine mümkündür." *Çünkü biz şöyle diyoruz:* Nakzın formu ile tartışma konusunu *ayıranın* sizin söylediğiniz şekilde *açıklanması, nakzı gidermez.* Çünkü varlığa gelmiş şeyler, ister beraberce ister peş peşe var olsunlar onlarda teselsül imkânsızdır. Nitekim bunu öğrenmiştin.

[1661] *Yine deriz ki* peş peşe gelen hâdislerde teselsül kabul edildiğinde *niçin âlemin hudûsu, sonsuza kadar başka bir şartla öncelenmiş bir şarta bağlı olamasın!* Bu durumda âlemin kadîm ilkeden hudûsu, tıpkı size göre günlük hâdiste olduğu gibi, peş peşe gelen hâdislerin teselsülüyle olacaktır.

[1662] *Eğer şöyle denirse:* "*Peş peşe gelen şartların teselsülü ancak* bu şartların ardı ardına gelişi sayesinde bunlarla şartlanan hâdisi kabul etme istidadı artan *bir maddeye sahip şeylerde düşünülebilir.* Ta ki istidat tamamlandığında kadîm ilkeden o maddeye onun istidatlı olduğu şey taşsın. *Oysa âlemin dışındakilerin maddesi yok* ki âlemin hudûsunda dikkate alınan şartların ona gelmesi düşünülebilsin." *Biz şöyle deriz: Sizin* peş peşe gelen şartlar ve hâdisler ancak maddîlerde düşünülebilir *sözünüzü kabul etmiyoruz. Çünkü* maddeden ve eklentilerinden *soyut bir şeye peş peşe tasavvurlar gelebilmekte ve* ezelde cisimsel *âlemin hudûsu için şart olan* bir tasavvura *ulaşıncaya dek bu tasavvurlardan her önceki sonrakinin şartı olmaktadır.* Dolayısıyla sizin söylediğinizden âlemin kadîmliğine varılmamaktadır. *Ancak her hâdisin bir maddesi vardır* ve o madde de sûretten yoksun kalamaz *denirse bu, ilk yola dönmek olur. İlk yolun da cevabını vermiştik.*

حذراً من الترجيح بلا مرجح. والكلام في هذا الشرط كما في الأول فتتسلسل الحوادث المترتبة إلى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديماً.

[١٦٦٠] لا يقال: إنه أي الحادث اليومي يستند إلى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منهما مسبوق بآخر لا إلى نهاية ومثل هذا التسلسل جائزٌ بخلاف التسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة لأنّا نقول: إبداء الفارق بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لأن التسلسل في الأمور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة محال كما وقفت عليه.

[١٦٦١] وأيضاً فنقول: إذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطاً بشرط ٍمسبوقٍ بآخر لا إلى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم.

[١٦٦٢] فإن قيل: ذلك أي تسلسل الشروط المتعاقبة إنما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى إذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم أي ما هو خارجٌ عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها. قلنا: لا نسلم ذلك الذي ذكرتموه من أن الشروط والحوادث المتعاقبة إنما يتصور في الماديات إذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمرٍ مجرّد عن المادة وتوابعها كل سابقٍ منها شرط للاحق إلى أن تنتهي فيما لا يزال إلى ما هو شرط أي إلى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه إلا أن يقال: لكل حادث مادة وتلك المادة لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعاً إلى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها.

[1663] *İkinci vecih: Bize göre Fâil-i Muhtâr'ın güç yetirdiği iki şeyden birini* diğerine *tercih etmesi, salt iradesiyledir ve bu tercihte ona eklenen müreccih* bir saike *ihtiyaç yoktur. Nitekim bunun tahkiki, daha önce yırtıcı hayvandan kaçanın karşısına çıkan iki yol ile susayana sunulan iki kadeh örneklerinde geçmişti.* Dolayısıyla deriz ki fâillik sadece güç yetirilen şeye ilişkin iradeyle meydana gelir.

[1664] Bazen şöyle denir: Güç yetirilenin varlığını gerektiren bu irade, şayet kadim ise güç yetirilenin kadîm olması gerekir; şayet hâdis ise başka bir iradeye veya başka hâdis bir şeye ihtiyaç duyar ve durumda da teselsül gerekir. Buna da ya şöyle cevap verilir: İradeler veya tek bir kadîm iradenin taallukları sonsuza dek sıralanabilir. Ya da şöyle cevap verilir: Taalluk itibarî bir durum olduğundan iradenin taallukunun belirli bir vakitte herhangi bir tahsis edici sebep olmaksızın meydana gelmesi mümkündür. Sana düşen bu hususta derinlemesine düşünmek ve böylesi makamlarda vehimlerin kaygan zemininde iyice tutunmaktır.

[1665] *Dördüncü şüphe: Âlemin* varlığının *imkânının başlangıcı yoktur. Aksi halde zâtî imkânsızlıktan zâtî imkâna dönüşmesi gerekir. Bu ise* mümkünlerin mümkün ve imkânsızların imkânsız oluşu gibi *bedîhîlere güveni yok eder. Aynı şekilde Yaratıcı'nın âleme etkisinin imkânı da böyle* olup onun da başlangıcı yoktur. Aksi halde sözü edilen dönüşüm gerekir. Bu takdirde *âlemin ezelde* Tanrı tarafından *var edilme imkânını da kesinlenmek zorunludur. Bu da kelâmcıların* âlemin ezeldeki var olmasının imkânsız olduğuna dair *delillerini çürütür. Sonra* âlemin ezelde varlığı ve sudûrunun imkânının sübûtunun ardından *deriz ki* varlığın âleme feyzinden ibaret olan *cömertliğin sonsuz zamanda terk edilmesi,* cömertliğinde bütün bakımlardan yetkin olan *Mutlak Cömert'e yakışmaz.* Şu halde O'nun cömertliğinin kadîm olması zorunludur. Aksi halde cömertlik işlevsizleşir.

[1666] *Cevap: Bu* cömertlik ve onun işlevsizleştirilmesi hakkında söyledikleriniz *hatabî* bir söz olup söz konumuz olan burhânî meselelerde hiçbir yarar sağlamaz. *Sonra imkânın ezelîliğinden ezelîliğin imkânı gerekmez. Buna örnek hâdis olma şartıyla hâdistir.* Zira onun imkânı, sizin söylediğiniz gerekçeden dolayı ezelîdir ama ezelî olması mümkün değildir. Çünkü hudûs şartıyla birlikte ezelî olması imkânsızdır. Daha önce öğrenmiştin ki hâdisin zâtı kendi olması bakımından alındığında onun imkânı ezelîdir ve ezelîliği de mümkündür.

[١٦٦٣] الوجه الثاني؛ أن ترجيح الفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه على الآخر إنما هو بمجرد الإرادة ولا حاجة فيه أي في ذلك الترجيح إلى داعٍ مرجح ينضم إليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان فنقول: الفاعلية حادثةٌ بمجرد الإرادة المتعلقة بالمقدور.

[١٦٦٤] وقد يقال: هذه الإرادة المستلزمة لوجود المقدور إن كانت قديمة لزم قدم المقدور، وإن كانت حادثة احتاجت إلى إرادةٍ أخرى أو شيءٍ آخر حادث فيلزم التسلسل، ويجاب إما بجواز ترتب الإرادات أو ترتب تعلقات إرادةٍ واحدة قديمة إلى ما لا يتناهى؛ وأما بجواز حدوث تعقلها في وقتٍ معين بلا سببٍ مخصص لكون التعلق أمراً اعتبارياً فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الأوهام في أمثال هذه المقامات.

[١٦٦٥] الشبهة الرابعة؛ صحة العالم أي إمكان وجوده لا أول لها وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وأنه يرفع الأمان عن البديهيات كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تأثير البارئ فيه أي وكذا إمكان تأثيره تعالى في العالم لا أول له وإلا لزم الانقلاب المذكور وحينئذٍ فيجب أن يجزم بإمكان وجود العالم في الأزل من الصانع وهو يبطل دلائلهم أي دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه، ثم أنّا بعد ثبوت إمكان وجوده وصدوره أزلاً نقول: ترك الجود الذي هو إفاضة الوجود عليه زماناً غير متناهٍ لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جواداً فوجب قدم جوده وإلا لزم تعطله.

[١٦٦٦] والجواب أنه أي ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلامٌ خطابي لا يجدي نفعاً فيما نحن فيه من البرهانيات ثم إنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية كفى الحادث بشرط كونه حادثاً فإن إمكانه أزلي لما ذكرتم وليست أزليته ممكنة لاستحالة الأزلية مع شرط الحدوث، وقد عرفت أنه إذا أخذ ذات الحادث من حيث هو كان إمكانه أزلياً وأمكن أزليته أيضاً،

Fakat hudûs şartıyla alındığında onun imkânının ezelî olması bir yana bu açıdan imkânı bile yoktur.

İkinci Maksat: Âlemin Var Olduktan Sonra Yok Olmasının İmkanı

[1667] *Bu, hudûsun bir uzantısıdır. Âlemin kadîm olduğunu söyleyenler şöyle dedi: Âlemin yok olması mümkün değildir, çünkü daha önce* oluşun hudûsu açıklanırken *geçtiği* üzere kadîmin yok olması mümkün değildir. *Âlemin hâdis olduğunu söyleyenler ise şöyle dedi: Onun yok olması mümkündür, çünkü onun mahiyeti* daha önce yoklukla nitelenmiş olduğundan *kendi olması bakımından yokluğu kabul eder.* Varlıktan *önceki yokluk,* varlıktan *sonraki yokluk gibidir. İkisi arasında ne bir ayrışma ne de bir farklılık vardır. Biri hakkında mümkün olan, diğeri hakkında da mümkündür.* O halde âlemin yok olma imkânı sübût bulmuştur. Bunun gerçekleşmesine gelince onların bir kısmı bu hususta duraksamış ve buna delâlet eden âyetleri tevil etmiştir.

[1668] *Bu hususta Kerrâmiyye'den başka hiçbir kimse ihtilaf etmemiştir. Kerrâmiyye ise cisimlerin hâdis olduğunu kabul etmekle birlikte onların ebedî olduğunu ve yok olmalarının imkânsız olduğunu söylemiştir. Onların* bu husustaki *delili, arazların bekâsının imkânsız oluşu hakkında daha önce işaret ettiğimiz delildir. Kerrâmîler aynı delili cisimlere de uygulamış* ve şöyle demiştir: Eğer cisim bekâsından sonra yok olsaydı onun yokluğu ya zâtı gereği olurdu ya da vücûdî veya ademî başka bir şeyin gereği olurdu. Delili orada anlatıldığı şekilde sonuna kadar sürdürmüşlerdir ve şu sonuca varmışlardır: Hepsi yanlıştır. O halde âlemin yokluğu mümkün değildir. *Oraya bakarsan* orada zikredilen *cevabıyla birlikte sende hazır bulursun.* Tekrara gerek yok.

Üçüncü Maksat: Cisimler Bâkîdir

[1669] *Bu hususta Nazzâm aykırı görüştedir.* Zira o, cisimlerin de arazlar gibi an be an yenilendiği görüşüne varmıştır. Denilmiştir ki ondan gelen bu nakil güvenilir değildir. Çünkü o, cisimlerin bekâ esnasında müessire muhtaç olduğunu söylemiş ama nakledenler onun cisimlerin bekâsını söylemediğini sanmıştır.

[1670] *Ashâbımız* Eş'arîlerden *bazıları, cisimlerin bâkî olduğuna ilişkin bilginin zorunlu* yani bedîhî *olduğunu iddia etmiştir.* Âmidî şöyle demiştir: Biz aklî zorunlulukla biliyoruz ki bizim dün gördüğümüz sıradağlar, yerler ve gökler bugün gördüklerimizin aynısıdır. Yine zorunlu olarak biliyoruz ki

وإذا أخذت بشرط الحدوث لم يكن له إمكان من هذه الحيثية فضلاً عن أن يكون إمكانه أزلياً.

المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد وجوده

[١٦٦٧] وهو فرع الحدوث. فمن قال: إنه قديم، قال: لا يجوز عدمه لما تقدّم في بيان حدوث السكون من أن القديم لا يجوز عدمه، وأما من قال: إنه حادث، فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم حيث كانت متصفةً به، والعدم قبل أي قبل الوجود كالعدم بعد أي بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر فقد ثبت جواز الفناء، وأما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم، وأول الآيات الدالة عليه.

[١٦٦٨] لم يخالف في ذلك أحد إلا الكرامية فإنهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا: إنها أبدية ممتنعٌ فناؤها، ودليلهم على ذلك ما أشرنا إليه في امتناع بقاء الأعراض. والكرامية طردوه في الأجسام فقالوا: لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه إما لذاته وإما لأمرٍ آخر وجودي أو عدمي إلى آخر ما مرّ هناك، والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت إليه تجده مع جوابه المذكور هناك محضراً عندك فلا حاجة إلى إعادتهما.

المقصد الثالث؛ الأجسام باقية

[١٦٦٩] خلافاً للنظام فإنه ذهب إلى أنها متجددة آناً فآناً كالأعراض. وقيل: هذا النقل عنه غير معتمد عليه لأنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة أنه لا يقول ببقائها.

[١٦٧٠] ومن أصحابنا أي ومن الأشاعرة من ادّعى فيه الضرورة أي البداهة. قال الآمدي: نحن نعلم بالضرورة العقلية أن ما شاهدناه بالأمس من الجبال الراسيات والأرضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم، وكذا نعلم

konuşmaya başladığımız kişi ile sözümüzü bitirdiğimiz kişi aynıdır, şimdiki çocuklarımız ve dostlarımız daha önce bizimle birlikte olan çocuklarımız ve dostlarımızdır.

[1671] *Şöyle denemez:* "Cisimlerin bâkî olduğunu zorunlu olarak kesinlememizin *nedeni, onların duyuda bâkî olmalarından başka bir şey değildir.* Zira duyu, cisimlerin sürekliliğine tanıklık etmektedir. Duyu ve onun sürekliliğe ilişkin tanıklığı ise *bel bağlamaya* ve güvenmeye *elverişli değildir. Çünkü arazlar da böyledir.* Çünkü duyu, onların da sürekli olduğuna tanıklık etmektedir. *Oysa siz* ey Eş'arîler *arazların* iki zamanda *bâkî olmadığını* aksine orada yenilenen benzerler olduğunu fakat duyunun onların farklılığını algılamayıp süreklilik arzeden tek bir şey olduklarını sandığını *söylediniz.* Peki, onun arazlar hakkındaki değil de cisimler hakkındaki tanıklığını nasıl kabul ediyorsunuz?" Çünkü *biz şöyle deriz:* Bizim *bu* kesinlememizin *sadece duyudaki süreklilikten kaynaklandığını kabul etmiyoruz* ki sizin söylediklerinize muhatap olalım. *Aksine* hiç şüphesiz *aklî zorunluluk oluşmuştur.* Bedîhî olan *zorunlunun ise dayanağı araştırılmaz, bilakis o,* iki tarafı tasavvur edildikten ve nispet düşünüldükten sonra *tek başına fıtratın kesinlediği şeydir.* Kuşkusuz bu, evvelînin eşanlamlısı olan bedîhînin anlamıdır.

[1672] *Onlardan kimisi bunu şöyle delillendirmiştir: Cisimler bâkî olmasaydı ölüm ve hayat ortadan kalkardı.* Yani dirinin ölümünden[42] veya ölünün dirilmesinden bahsetmek mümkün olmazdı. Çünkü bu ikisinin mahalli bir olmak zorundadır. Bu takdire göre hayatta iken cisim, öldüğü durumda iken cisimden başkadır. Dolayısıyla da hayat ve ölüm aynı konuya ilişmemektedir. Yine *ısınma, soğuma, kararma, aklaşma* vb. de ortadan kalkardı. Yani mahal birliği şartına bağlı olduğu için hal değişiminden bahsetmek mümkün olmazdı. *Bütün bunlar ise* aklî *zorunlulukla yanlıştır.*

[1673] *Nazzâm'ın delili şudur: Cisimler bâkî olsaydı onların yok olması imkânsız olurdu. Bunun delili, arazların bekâsı için zikrettiğimiz delildir.* Yani arazların bâkî olması halinde onların yok olmasının imkânsız olduğuna ilişkin delildir. *Oysa ardbitişen görüş birliğiyle yanlıştır.*

[1674] Nazzâm, Kerrâmiyye ve başkalarının görüşlerinin kaynağına yönelik *bir uyarı: Söz konusu delil arazlar hakkında geçerli* olup onların bekâsının imkânsızlığına delâlet edince *Nazzâm onu cisimlere de uygulayarak cisimlerin de bâkî olmadığını söyledi.* Âmidî şöyle demiştir: "Zira Nazzâm görüşünü 'cevherler arazlardan oluşmuştur ve arazlar farklı ise cisimler de farklıdır' şeklindeki ilkesine dayandırmış ve demiştir ki

بالاضطرار أن من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وأن أولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل.

[١٦٧١] لا يقال: ليس ذلك أي جزمنا ببقائها ضرورةً إلا لبقائها في الحس فإنه يشهد باستمرار الأجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به إذ الأعراض كذلك لأن الحس شاهد ببقائها، وقد قلتم أيها الأشاعرة بأنها لا تبقى زمانين بل هناك أمثلة متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها أمراً واحداً مستمراً فكيف تقبلون شهادته في الأجسام دون الأعراض. قلنا أي لأنّا نقول: لا نسلم أن ذلك الجزم منا ليس إلا للبقاء في الحس حتى يتجه عليه ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فإن ذلك هو معنى البديهي المرادف للأولي.

[١٦٧٢] ومنهم من استدلّ عليه بأنه لو لم تكن الأجسام باقيةً لارتفع الموت والحياة أي لم يمكن أن يقال: بموت حي أو حياة ميت، لأن محلهما يجب أن يكون واحداً، وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوعٍ واحد و لارتفع التسخن والتبرّد والتسوّد والتبيّض ونظائرها أي لم يمكن القول بالاستحالة أصلاً بأنها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطلٌ بالضرورة العقلية.

[١٦٧٣] حجة النظام أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الأعراض أي في امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم باطلٌ اتفاقاً.

[١٦٧٤] تنبيه على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل لما قام في الأعراض ودلّ على امتناع بقائها طرده النظام في الأجسام فقال بعدم بقائها أيضاً قال الآمدي: وذلك لأنه بني على أصله وهو أن الجواهر مركّبةٌ من الأعراض حتى إن كانت الأعراض مختلفةً كانت الأجسام مختلفة. قال:

bu nedenle biz, su ve ateş gibi bir kısım cevherlerdeki farklılığı tıpkı sıcaklık ve soğukluk arasındaki farklılığı algıladığımız gibi zorunlu olarak algılıyoruz".

[1675] *Cisimlerin bekâsı zorunlu* ve evvelî *olduğundan Kerrâmiyye onların* kesinlikle *yok olmayacağı görüşünü benimsedi.* Onlar bu görüşlerini sözü edilen delilin doğru olduğu inançları üzerine kurdular. *Bir grup ise ayrım yaparak* arazların yenilendiğini ama cisimlerin sürekli olduğunu söylediler. Bunlar arazlar ile cisimleri şöyle ayırdılar: *Arazlar* bâkî olmalarının ardından şartın ortadan kalkmasıyla yok olmaları durumunda *cevherlerle şartlanmıştır. Cevherler ise arazlarla şartlanmıştır. Bu takdirde kısırdöngü ortaya çıkar.*

[1676] Bunun özlü ifadesi şudur: Arazların bekâlarının ardından yok olması, şartın yokluğuyla olamaz. Çünkü onların bekâsının şartı, araz olamaz. Zira teselsül imkânsızdır. İşte o şart cevherden başka bir şey olamaz. Oysa cevher de bâkî olmak için arazlarla şartlanmıştır. Bu durumda kısırdöngü ortaya çıkar. Şu halde arazlarla ilgili olarak diğer kısımlar iptal olduğu gibi bu kısım da iptal olmaktadır. Böylece ortaya çıkmıştır ki arazlar bâkî olmaları halinde onların yok olması imkânsızdır. Fakat onların yok olması zorunlu olarak mümkündür. O halde arazlar bâkî olamaz.

[1677] *Cevherlere gelince yüce Allah onları peş peşe yarattığı arazlarla korur.* Allah cisimleri *yok etmek istediğinde onlarda arazı yaratmaz.* Böylece bekâ şartının yok olmasıyla cisimler de yok olur. Bunda herhangi bir mahzur yoktur. Bu, Eş'arîlerin görüşüdür. *Yahut* Allah cisimleri yok etmek istediğinde *onlarda bekâyla çelişen bir araz yaratır.* Bu ise mesela fenâ arazıdır ve onunla cisimler yok olur. Bu da Mu'tezile'nin görüşüdür. Dolayısıyla bekâdan sonra fenânın imkânsızlığını gösteren delil, cisimler hakkında geçerli değildir. O halde cisimlerin bâkî olmaması gerekir.

Dördüncü Maksat: Cevherlerin Tedâhülü İmkansızdır

[1678] Tedâhülle kastedilen cevherlerin mekân, konum ve hacim miktarı bakımından bir olacakları şekilde bir kısmının diğerlerinin mekânına girmesidir. Bu imkânsızlık, Mu'tezile'nin düşündüğü gibi yer kaplamanın sonucu değildir. Zira Mu'tezile'ye göre yer, iki cevherden birinin ondaki varlığı bakımından bir oluşa sahiptir ve bu oluş, diğerinin ondaki varlığı bakımından sahip olduğu oluşa zıttır. Aksine söz konusu imkânsızlık bedîhî *zorunlulukla cevherlerin zâtından kaynaklanır. Çünkü cevherlerin tedâhülü mümkün olsaydı bu belirli cismin* iç içe girmiş pek çok *cisim olması, bir metre kumaşın bin metre kumaş olması hatta bütün âlemin bir hardal tanesinin mekânında iç içe geçmesi*

ولهذا فإنا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك.

[١٦٧٥] ولما كان بقاؤها ضرورياً أولياً التزم الكرامية أنها لا تفنى أصلاً بناءً على اعتقادهم صحة ذلك الدليل. وفرق قوم فقالوا بتجدد الأعراض وبقاء الأجسام؛ وإنما فرقوا بينهما بأن الأعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطةٌ بالجواهر المشروطة بها فيدور.

[١٦٧٦] وتلخيصه أن عدمها بعد بقائها لا يجوز أن يكون بعدم الشرط لأن شرط بقائها لا يجوز أن يكون عرضاً لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط إلا الجوهر مع كونه مشروطاً بالأعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الأعراض كسائر الأقسام فثبت أنها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية.

[١٦٧٧] وأما الجواهر فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقها فيها فإذا أراد الله أن يفني الأجسام لم يخلق فيها العرض فتنتفى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الأشاعرة، أو خلق فيها عرضاً منافياً للبقاء وهو الفناء مثلاً فينتفي بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الأجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية.

المقصد الرابع: الجواهر يمتنع عليها التداخل

[١٦٧٨] أي دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللاً بالتحيز كما ذهب إليه المعتزلة من أن الحيز باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية إذ لو جاز ذلك أي تداخل الجواهر لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساماً كثيرةً متداخلة، و جاز أن يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلاً ألف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز

ve bir hardal tanesinin mekânından birçok âlemin ayrılması ama o yerin olduğu gibi kalması *mümkün olurdu. Oysa apaçık akıl, bunu kabul etmemektedir.* Akıl sahipleri tedâhülün imkânsız olduğunda görüş birliğine varmışlardır.

[1679] *Nazzâm'a gelince onun tedâhülü mümkün gördüğü söylenmiştir. Görünen o ki, Nazzâm'ın benimsediği* sonlu miktara sahip cisim sonsuz sayıdaki parçalardan oluşur *görüşü, onu tedâhülü kabul etmekle yüz yüze bırakmıştır.* Çünkü bu takdirde cevherler arasında tedâhül olması gerekir. *Fakat onun bu görüşü kabul ettiği ve* açıkça *dile getirdiği bilinmemektedir.* Nasıl olur! Bu, zorunluluğun inkârıdır ve hiçbir akıl sahibi kendisi adına bu görüşe razı olmaz. *Eğer Nazzâm'ın bu görüşü benimsediği doğruysa o,* aklının gereğine karşı *inatçılık yapmaktadır.*

Beşinci Maksat: Cevherin Birliği ile Onun Mekânının Birliği Birbirini Gerektirir

[1680] Biraz önce geçtiği gibi *iki cevherin bir durumda bir mekânda bulunması mümkün olmadığı gibi tek bir cevherin bir anda iki mekânda bulunması da mümkün değildir. Bu* da ilki gibi *zorunludur. İmâmlardan biri bu ilkenin ispatı hakkında şöyle demiştir: "Eğer bu mümkün olsaydı* biz *bu mekânda bulunan cismin, diğer mekânda bulunan cisimden başka olduğunu kesinleyemezdik. Yine bir cisim ile iki cisim arasında fark kalmazdı." Belki* o imamın bu ilkeyi ispat amacıyla serdettiği *bu açıklama, matlubu zihinde* açık bir şekilde *tasvir eden* muhtelif *ifadelerle zorunluluğa dikkat çekmekten ibarettir. Çünkü* onun delil yaptığı *bu şeylerden hiçbiri, matluptan daha açık değildir.* Nasıl olur da bunlarla istidlâl edilebilir?!

[1681] *Uyarı: Acaba iki arazın, bir mahalde bir araya gelmelerinin imkânsız oluşu bakımından zıt olarak adlandırılmasında olduğu gibi iki cisim de bir mekânda bir araya gelmelerinin imkânsızlığı bakımından zıt olarak adlandırılabilir mi? Bu hususta kelâmcılar görüş ayrılığına düşmüştür.* Kâdî Bâkıllânî, cevherlere zıt adının verilmesini men etmiştir. Sanki o, zıtlıkta, iki zıddın onları kâim kılan mahalle peş peşe gelmesini dikkate almıştır. Bu ise arazların aksine cevherlerde düşünülemez. Üstad Ebû İshâk el-İsferâînî ise bunu mümkün görmüştür. *Fakat bu, sadece* lafzın kullanımıyla ilgili *terim tartışmasına varan lafzî bir meseledir. Herkes zıt lafzını dilediği* anlam *için kullanabilir.* Çünkü bunda herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir.

خردلة واحدة وجاز أيضاً أن تنفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها، وصريح العقل ببداهته يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل.

[١٦٧٩] وأما النظام فقيل: إنه جوّزه والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه من أن الجسم المتناهي المقدار مركّبٌ من أجزاء غير متناهية العدد إذ لا بد حينئذٍ من وقوع التداخل فيما بينها؛ وأما أنه التزمه وقال به صريحاً فلم يعلم كيف وهو جحدٌ للضرورة فلا يرتضيه عاقلٌ لنفسه، وإن صحّ أنه قال به كان مكابراً لمقتضى عقله.

المقصد الخامس؛ وحدة الجوهر ووحدة حيز متلازمان

[١٦٨٠] فكما لا يجوز كون جوهرين في حالٍ واحد في حيزٍ واحد كما مرّ آنفاً فلا يجوز أيضاً كون الجوهر الواحد في آنٍ واحد في حيزين وهذا ضروري أيضاً كالأول. وقال بعض الأئمة في إثباته: لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بأن الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز الآخر، وأيضاً فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي أورده في إثباته تنبيهٌ على الضرورة بعبارات مختلفة تصور المطلوب في الذهن تصويراً واضحاً فإن شيئاً من ذلك الذي جعله دليلاً ليس بأوضح من المطلوب فكيف يصح الاستدلال به.

[١٦٨١] تنبيه؛ هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيزٍ واحد ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضي من إطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوّم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الأعراض وجوّزه الأستاذ أبو اسحق وهو بحثٌ لفظي عائد إلى مجرد الاصطلاح في إطلاق الألفاظ ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء من المعاني إذ لا حجر في ذلك.

[1682] *Bil ki filozofların türsel sûretlerin -mesela ateşlik ve suluğun- zıt olup olmadığı hakkında buna yakın bir ihtilafı vardır.* Bir kısım filozoflar zıt olduğunu, diğerleri ise olmadığını söylemiştir. *Bu da lafzî bir mesele olup nihai tahlilde iki zıttın bir konuya veya mahalle peş peşe gelmesinin şart koşulmasına dayanır. Buna göre iki zıttın bir konuya peş peşe gelmesi şart koşulursa iki türsel sûret zıt değildir* çünkü onların konusu yoktur. *Şayet* konudan daha genel olan *mahalle yetinilirse zıttırlar.* Çünkü iki türsel sûret unsursal maddeye peş peşe gelirler. *Zıt teriminin yaygın anlamı ise birincisidir.*

Altıncı Maksat: Cisim Arazdan ve Onun Zıddından Ayrı Kalabilir mi?

[1683] Eş'arî *kelâmcıları ittifakla bunu men etmişler* ve şöyle demişlerdir: Birbirine zıt olan iki arazdan birinin mutlaka cisimde bulunması gerekir. *Dehriyyeden bazıları ezelde bunu mümkün görmüş* ve cevherler ezelde bütün araz cinslerinden yoksundur demişler ama cevherlerin ebette araz cinslerinden yoksun olmasını mümkün görmemişlerdir. *Bunlar, cisimler zâtlarıyla kadîm ama sıfatlarıyla muhdestir diyenlerin bir kısmıdır.*

[1684] Mu'tezile'den *Sâlihiyye mezhebi cismin arazdan yoksun kalmasını ebette mümkün görmüş* ve cismin ebette bütün arazlardan yoksun kalması mümkündür demiştir. Geri kalan *Mu'tezîlîler ise ayrıntıya girmiştir. Buna göre Basralılar oluşların dışında bunu mümkün görmüştür. Bağdatlılar ise renklerin dışında bunu mümkün görmüştür.*

[1685] Eş'arî *kelâmcılara gelince onların bir kısmı bunu men etmiştir. Zira* onlara göre *cisimler* mütemâsil cevher-i fertlerden oluştuğundan *cinsdeştirler ve* birbirinden *ancak* onlara yerleşmiş olan *arazlarla ayrışır. Dolayısıyla* cisim *arazlardan* bütünüyle *yoksun kalırsa* o cisim başka cisimlerden ayrışmış *özel cisimlerden biri olamaz, aksine* özelleşmemiş ve belirlenmemiş *mutlak cisim olur. Mutlak cismin ise zorunlu olarak kendi başına varlığı yoktur.* Dışta var olan yalnızca belirginleşmiş ve ayrışmış şeylerdir.

[1686] Bu istidlâla şu eleştiri yönelir: Bazen ayrışma bir kısım arazlarla olabilir. Dolayısıyla cisim hiçbir arazdan ve onun zıddından aynı anda yoksun kalamaz sonucu çıkmaz.

[١٦٨٢] واعلم أن للحكماء خلافاً قريباً منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان أم لا فقال بعضهم: نعم، وقال آخرون: لا وهو أيضاً بحثٌ لفظي مرجعه إلى اشتراط توارد الضدين على موضوع أو محل فإن شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين إذ لا موضوع لهما وإن اكتفى بالمحل الذي هو أعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الأول.

المقصد السادس؛ الجسم هل يخلو عن العرض وضده

[١٦٨٣] اتفق المتكلمون من الأشاعرة على منعه وقالوا: كل عرض مع ضده يجب أن يوجد أحدهما في الجسم وجوّزه بعض الدهرية في الأزل وقالوا: إن الجواهر كانت خالية في الأزل عن جميع أجناس الأعراض ولم يجوّزوا خلوّها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها.

[١٦٨٤] وجوّزه أي خلوّ الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا: يجوز فيه خلوّ الجسم عن جميع الأعراض، وللمعتزلة الباقين تفصيل فالبصرية منهم يجوّزونه في غير الأكوان والبغدادية يجوّزونه في غير الألوان.

[١٦٨٥] وأما المتكلمون أي الأشاعرة فمنعهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة عندهم لتركّبها من الجواهر الأفراد المتماثلة وإنما تتميز الأجسام بعضها عن بعض بالأعراض الحالّة فيها فلو خلا الجسم عنها بأسرها لم يكن ذلك الجسم شيئاً من الأجسام المخصوصة المتميزة عن غيرها بل كان جسماً مطلقاً غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة إنما الموجود في الخارج هو الأمور المتعينة الممتازة.

[١٦٨٦] ويرد على هذا الاستدلال أنه ربما كان الامتياز ببعض الأعراض فلا يلزم أن الجسم لا يخلو عن شيء من الأعراض وضدّه معاً.

[1687] *Nazzâm'ın yoksun kalmanın imkânsızlığı hususunda kelâmcılarla aynı görüşte olduğu açıktır.* Yani her ne kadar Nazzâm cisimlerin mütemâsil olduğu hususunda kelâmcılara muhalefet etse de cisimlerin arazlardan yoksun kalamayacağı hususunda onlarla hemfikirdir. Zira daha önce geçtiği gibi ona göre cisim arazdan oluşur. Bu açık olup hiçbir kapalılık barındırmamaktadır.

[1688] *Onlardan kimisi yoksun kalmanın imkânsızlığına hareket ve sükûndan ayrı kalmanın imkânsızlığıyla istidlâl etmiştir. Hareket ve sükûndan ayrı kalmanın mümkün olmadığı daha önce geçmişti. Fakat bu istidlâl zayıftır. Çünkü iddia genel* olup her bir arazı zıddıyla birlikte kuşatmaktadır. *Oysa bu* delil *genelleme içermemektedir.* Hareket ve sükûndan başka *nice arazlar vardır ki cisim bunlardan ve zıtlarından ayrı kalır.* Kuşkusuz hava renklerden, tatlardan ve bunların zıtlarından yoksundur. Evet, bu, Bağdat Mu'tezilesine karşı bir ret olmaya elverişlidir. Çünkü onlar, cismin oluşlardan yoksun kalmasını mümkün görmüştür. Yine Sâlihiyyeye karşı da ret olabilir. Çünkü onlar ebette bütün arazlardan yoksun kalmayı mümkün görmüştür.

[1689] *Bir kısmın diğerine kıyası ile nitelenmeden öncekinin nitelendikten sonrakine kıyası ise* bu zayıf delilden *daha da zayıftır.* Yani onların bir kısmı, sözü edilen delillendirmeyi genelleştirmeye çalıştı ve dedi ki, "oluşlardan yoksun kalmanın imkânsız olduğu ortaya çıkınca bunlara kıyasla diğer arazlardan yoksun kalmanın imkânsızlığı da ortaya çıkar". Bu son derece yanlış bir görüş olup yanlışlığı çok açıktır. Zira bu kıyasta bir orta terim yoktur. Bazıları da iddia edilen şeyi ispatlamak isteyip şöyle dedi: "Eş'arîler ve Mu'tezile nitelenmeden sonra yoksun kalmanın imkânsızlığında görüş birliğine varmıştır. Bu, Eş'arîlere göre yüce Allah'ın nitelenmeden sonra misli veya zıddı yaratarak âdetini sürdürmesiyledir ve Mu'tezile'ye göre arazın ortadan kalkmasının onun zıddı gelmeden imkânsız olmasıyladır. Şu halde nitelenmeden sonraya kıyasla nitelenmeden önce yoksun kalma da imkânsızdır." Fakat bu da orta terimden yoksun bir kıyastır. Ayrıca iki durumun farklılığı açıktır. Her iki kıyas da hareket ve sükûna tutunmaktan daha zayıf kaldılar, çünkü hareket ve sükûn delili, bu ikisinin aksine iddianın bir kısmını ispatlamaktadır.

[1690] Yoksun kalmayı *mümkün gören ise üç şekilde delil getirmiştir. Birincisi: Eğer cevherin varlığından arazın varlığı gerekli olsaydı yüce Allah cevheri yarattığında arazı da yaratmak zorunda kalırdı. Oysa bu, ihtiyara aykırıdır.*

[١٦٨٧] **وموافقة النظام في ذلك** أي في امتناع الخلوّ **لهم** أي للمتكلمين **أمر ظاهر** يعني أنه وإن خالفهم في تماثل الأجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوّها عن الأعراض بناءً على ما مرّ من مذهبه في تركّب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به.

[١٦٨٨] **ومنهم من احتجّ عليه** أي على امتناع الخلوّ **بامتناع خلوّه عن الحركة والسكون كما مرّ، وهو ضعيف لأن الدعوى عامة** في كل عرض مع ضده، **وهذا** الاحتجاج **لا تعميم فيه وربّ عرض** سوى الحركة والسكون **يخلو الجسم عنه وعن ضده** فإن الهواء خالٍ عن الألوان والطعوم وأضدادهما. نعم يصلح رداً على البغدادية حيث جوّزوا الخلوّ عن الأكوان وعلى الصالحية حيث جوّزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال.

[١٦٨٩] **وأما قياس البعض على البعض و** قياس **ما قبل الاتصاف بما بعده فأضعف** من ذلك الضعيف يعني أن بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال: لما ثبت امتناع الخلو عن الأكوان ثبت امتناعه عن سائر الأعراض بالقياس عليها وهو فاسدٌ جداً فساداً ظاهراً إذ لا جامع فيه أصلاً، وبعضهم أراد إثبات المدّعى فقال: اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لإجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل أو الضد بعده عند الأشعري وامتناع زوال العرض إلا بطريان ضده عند المعتزلي فكذا يمتنع الخلو قبله قياساً عليه، وهو أيضاً خالٍ عن الجامع مع ظهور الفارق؛ وإنما كانا أضعف من التمسك بالحركة والسكون لأنه يثبت بعضاً من المطلوب بخلافهما.

[١٦٩٠] **احتجّ المجوّز** للخلو **بوجوه** ثلاثة؛ **الأول؛ لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطراً إلى إحداث العرض عند إحداث** الجوهر وأنه ينفي الاختيار.

[1691] *Cevap: Bu gereklilik, cevher olmadan arazın, hayat olmadan bilginin ve düşünce olmadan düşünülen şeyin bilgisinin var olmasının imkânsızlığı hususunda sizi de bağlar.* Çünkü siz, yüce Allah'ın sıfatlarına dair nazarî bilginin zorunlu bilgiye dönüşmesini ve bu bilginin nazarsız oluşmasını mümkün görmüyorsunuz. Bu durumda Allah'ın cevher, hayat ve nazara dayanan şeyleri yarattığında bunları da yaratmaya mecbur olması gerekmektedir. *Bu durumlarda sizin mazeretiniz her ne ise o, tartışılan konuda bizim de mazeretimizdir.* Sana kapalı değildir ki üçüncü ilzâm, nazarı ve nazardan elde edilen bilgiyi kulun kudretine dayandıran kimseye yönelmez. Aynı şekilde üçüncü ilzâm, Âmidî'nin "nazarı engelleyen afetler ortadan kalktığında nazar edilen şey hakkında bilgi gerekli olur" sözüyle değiştirildiğinde de böyledir.

[1692] *İkincisi: Allah'ın kulda bilinebilir her şeye dair bilgi yaratması mümkündür. Bilinenler* yani bilgiye konu olabilecek mefhumlar *ise kendinde sonsuzdur.* Çünkü zorunlu, mümkünler ve imkânsızları kapsamaktadır. Bunlara dair bilgiler de aynı şekilde sonsuzdur. O bilgilerden *kulda meydana gelen miktar ise sonludur.* Çünkü sonsuzun var olması imkânsızdır. *Şayet kuldan sonsuz bilgi olumsuzlanırsa* -aslında zâhir şöyle demektir: Kuldan sonsuz bilgi olumsuzlandı. *Bu durumda* arazdan ve zıddından yoksun kalmanın imkânsız olduğu kabulüne göre *ondan olumsuzlanan her bir bilgi karşısında onun zıddının kulda bulunması zorunludur. Bu takdirde kulda sonsuz sıfatın bulunması gerekecektir. Güç yetirilenler ve* irade edilenler gibi *benzerleri böyledir. Oysa bu* daha önce öğrendiğin gerekçeden ötürü *imkânsızdır.*

[1693] *Cevap:* Kuldan *olumsuzlanan şey, bilginin* sonsuz bilinenlere *taallukudur. Bu* taalluk, *araz değildir* aksine itibarî bir durumdur. Sizin dile getirdiğiniz *bu* ilzâm, *ancak her bilinenin* başlı başına *bir bilgiye ihtiyaç duyduğunu düşünen* ve bununla birlikte onu itibarî taallukun kendisi değil mevcut bir şey yapan *kimseyi bağlar. Oysa biz bunu söylemiyoruz* aksine tek bir bilginin birçok bilinene taalluk etmesini görüyoruz veya onu var olan bir sıfat değil, taallukun kendisi yapıyoruz.

[1694] *Üstad Ebû İshak el-İsferâînî, birden çok bilginin* mütemâsil değil, farklı olsalar da *zıt olduğu şeklindeki kendi ilkesine dayanarak şöyle cevaplamıştır: Olumsuzlanan* sonsuz *bilgilerin zıtlığı, meydana gelmiş bilgidir.* Bu bilgi, ister birden çok olsun ister tek olsun fark etmez. Dolayısıyla hiçbir mahzur yoktur. Üstad kendi esasına göre

[١٦٩١] والجواب أن هذا لازمٌ عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر و امتناع وجود العلم دون الحياة و امتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فإنكم لا تجوّزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضرورياً وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطراً إلى إحداث الجوهر والحياة والنظر عند إحداث الأمور الموقوفة عليها فما هو عذركم في صور الإلزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك أن الإلزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه إلى قدرة العبد، وكذا إذا أبدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه.

[١٦٩٢] الوجه الثاني؛ ما من معلوم إلا ويمكن أن يخلق الله تعالى في العبد علماً به، والمعلومات أي المفهومات التي يمكن أن يتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية. والحاصل من تلك العلوم للعبد متناهٍ لاستحالة وجود ما لا يتناهى فإن انتفى والظاهر أن يقال: فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده أن يقوم به بإزاء كل علمٍ منتفٍ عنه ضد له فيلزم حينئذٍ قيام صفات غير متناهية بالعبد، وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وأنه محال لما عرفت.

[١٦٩٣] والجواب أن المنتفى عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وأنه أي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو أمرٌ اعتباري، وهذا الإلزام الذي ذكرتموه إنما يلزم من يحوج كل معلوم إلى علم على حدة ويجعله مع ذلك أمراً موجوداً لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل نجوّز أن يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة أو نجعله نفس التعلق لا صفة موجودة.

[١٦٩٤] وأجاب الأستاذ أبو اسحق بناءً على أصله من تضاد العلوم المتعددة وإن كانت مختلفة لا متماثلة أنّ أي بأن ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعدداً أو واحداً فلا محذور، وألزم الأستاذ على أصله

iki bilginin bir mahalde *bir araya gelmesinin* mutlak olarak *imkânsız olduğu* zira bunların zıt olduğu *sonucuyla yüz yüze kaldı. Bu sonucu kabul etti ve her bilginin kalpte diğerininkinden başka bir mahalli olduğunu* dolayısıyla iki bilginin tek bir mahalde kesinlikle bir araya gelemeyeceğini *iddia etti.*

[1695] *İbn Fûrek şöyle cevapladı: Bilinenler sonsuz olsa da insan onlardan ancak sonlu miktarı kabul edebilir. Çünkü sonsuzun var olması mutlak olarak imkânsızdır.* İnsan sonsuz bilgiyi kabul etmediğine göre sonsuz bilgiden yoksun kaldığı varsayıldığında sonsuz zıtlarla nitelenmesi gerekmez. Çünkü zıt ancak mahallin kabul ettiği şeyin yerine bulunabilir. Âmidî bu cevabın Üstad'ın cevabından daha sağlam olduğunu söylemiştir.

[1696] Yazar dedi ki *bu cevap ancak sonsuz şeylerin, beraberce varlığının imkânsız olması gibi birbiri yerine var olmaları da imkânsız olursa doğru olur.* Fakat bu ispatlanmış değildir.

[1697] Bu eleştiriye şu cevap verildi: O takdirde kulun, birbirinin yerine geçme yoluyla sonsuz sıfatlarla nitelenmesi gerekir. Bu imkânsız değildir. Çünkü kulda her vakitte önceki vakitlerle birlikte meydana gelen şey kesinlikle sonludur.

[1698] *Kâdî Bâkıllânî şöyle cevaplamıştır: Kuldan olumsuzlanan* sonsuz *bilgilerin olumsuzlanması bazen genel zıtla olabilir.* Genel zıt, olumsuzlanan bütün o bilgilere zıt olan tek bir sıfattır. Böylesinde ise herhangi bir imkânsızlık yoktur. *Buna örnek ölüm ve uykudur.* Çünkü bu ikisi mutlak olarak *tüm bilgilere zıttır.* Eğer bu mümkünse tek bir sıfatın, meydana gelmiş bilgilerin dışındaki bilgilerin tamamına zıt olması da mümkündür.

[1699] *Üçüncüsü: Hava ve su* mesela karalık gibi özel *bir renkten ve* de *onun zıddından yoksundur.* Çünkü onun kesinlikle rengi yoktur. Aynı şekilde o, zıt tatlardan da yoksundur. Nitekim buna daha önce işaret edilmişti.

امتناع اجتماع علمين مطلقاً في محلٍّ واحد لكونهما متضادن عنده فالتزمه وزعم أن لكل علمٍ محلاً من القلب غير ما للآخر فلا يجتمع علمان في محلٍّ واحدٍ أصلاً.

[١٦٩٥] وأجاب ابن فورك فقال: المعلومات وإن كانت غير متناهية فالإنسان لا يقبل منها إلا علوماً متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقاً وإذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوّه من العلوم التي لا تتناهى أن يتصف بأضداد غير متناهية لأن قيام الضد إنما يكون بدل ما كان المحل قابلاً له. قال الآمدي: وهذا أسدّ من جواب الأستاذ.

[١٦٩٦] قال المصنف: وإنما يصح هذا الجواب لو امتنع جود ما لا يتناهى بدلاً كما يمتنع وجوده معاً لكنه لم يثبت.

[١٦٩٧] وأجيب عنه بأن اللازم حينئذٍ اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لأن الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الأوقات متناهٍ قطعاً.

[١٦٩٨] وأجاب القاضي الباقلاني بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من العلوم التي لا تتناهى بضدٍّ عام هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فإنهما ضدان لجميع العلوم على الإطلاق، وإذا جاز ذلك جاز أيضاً أن تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة.

[١٦٩٩] الوجه الثالث؛ الهواء و كذا الماء خالٍ عن اللون المخصوص كالسواد مثلاً و عن ضده أيضاً إذ لا لون له أصلاً وكذا هو خالٍ عن الطعوم المتضادة كما مرّت الإشارة إليه.

[1700] *Cevap, rengin* onda *bulunmadığının men edilmesidir. Aksine onun* bir rengi vardır fakat bu renk *zayıflığından ötürü idrak edilememektedir. Yahut* hava ve su bulunan *şeffafığın* vücûdî bir durum olup mutlak *renge zıt olduğu ve onun yokluğu olmadığı şıkkı tercih edilir.*

[1701] *Uyarı: Kimi kelâmcılar* cevherlerde bulunan *arazların kabulü özelliğinin, yer kaplamanın sonucu olduğunu zira deveran bulunduğunu söylemişlerdir.* Buna göre yer kaplama bulunduğunda arazları kabul bulunur ve yer kaplama bulunmadığında arazları kabul de bulunmaz. Devredilen ise devredenin illetidir. *Denilmiştir ki böyle değildir. Çünkü her biri diğeriyle devretmektedir. Dolayısıyla ikisinden birinin diğerine dayandırılması aksinden evlâ değildir.*

[1702] *Doğrusu duraksamaktır.* Çünkü her iki görüş de mümkündür ve ikisinden birinde kesinlemeyi gerektiren herhangi bir durum yoktur.

Yedinci Maksat: [Boyutlar Sonludur]

[1703] Mevcut *boyutlar* bütün yönlerden *sonludur. İster* o boyutlar, *bir dolulukta olsun isterse boşluk mümkünse bir boşlukta olsun fark etmez.* Dolulukta olanın örneği, cisimsel maddeyle birlikte bulunan boyutlar iken boşlukta olanın örneği, cisimsel maddeden soyutlanmış boyutlardır. Kastedilen şey, boyutların sonluluğunun boşluğun imkânsızlığına dayanmadığıdır. *Bu, Hind düşünürlerine rağmen böyledir.* Çünkü onlar, boyutların sonsuz olduğuna kani olmuşlardır.

[1704] Biz *bir kısım gerekçelerden dolayı* boyutların sonlu olduğunu söyledik. *Birinci gerekçe: Eğer* bir yönden bile olsa *sonsuz bir boyut var olsa deriz ki* muayyen bir başlangıçtan *biri sonsuz diğeri sonlu iki çizgi çıktığını varsayalım. İkinci çizgi* ilk konumu itibariyle *birinciye paralel olsun.* Yani sonsuza kadar bile uzatılsa onunla herhangi bir noktada kesişmesin. *Sonra* bu sonlu çizgi, başlangıç tarafından ucu sâbit kalmakla birlikte hareket ederek sonsuz çizgi *yönüne doğru eğilip paralellikten sapsın. Böylece* uzatımla sonsuz çizgiyle buluşacak şekilde *onun hizasına gelsin.* Bu yani o hareketle hizasına gelmenin oluşması *zorunlu olarak* bilinmektedir. Söz konusu *hizalanma sonradan meydana gelmiştir.* Çünkü daha önceki paralellik durumunda yoktu. *Dolayısıyla onun bir başlangıcı vardır.* Zira her hâdis böyledir. *Hizalanma bir noktayla olur.* Çünkü iki çizginin ancak bir nokta üzerinde kesiştiği düşünülebilir. *Bu durumda sonsuz çizgi üzerinde bir nokta bulunur ve bu nokta,*

[١٧٠٠] والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون مّا لكنه لا يدرك لضعفه أو التزم أن الشفيف الثابت للهواء والماء أمرٌ وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمه.

[١٧٠١] تنبيه: منهم أي من المتكلمين من قال: قبول الأعراض الثابت للجواهر معلل بالتحيز للدوران فإنه إذا وجد التحيز وجد القبول وإذا عدم عدم، والمدار علة للدائر وقيل: لا لدوران كلٍّ منهما مع الآخر فليس إسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس.

[١٧٠٢] والحق التوقف لأن كل واحدٍ من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيءٍ منهما.

المقصد السابع

[١٧٠٣] الأبعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الأبعاد في ملأ كالأبعاد المقارنة للمادة الجسمية أو خلاء كالأبعاد المجردة عنها إن جاز الخلاء، والمراد أن تناهي الأبعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافاً للهند فإنهم ذهبوا إلى أنها غير متناهية.

[١٧٠٤] وإنما قلنا بتناهيها لوجوه؛ الأول لو وجد بعد غير متناهٍ ولو من جهةٍ واحدة فلنا أن نفرض من مبدأ معين خطّاً غير متناهٍ وخطّاً آخر متناهياً بحيث يوازيه في وضعه الأول أي يكون بحيث لا يلاقيه أصلاً وإن أخرج إلى غير النهاية ثم يميل الخط المتناهي بحركته مع ثبات أحد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلاً إلى جهته أي جهة الخط غير المتناهي فيسامته أي يصير بحيث يلاقيه بالإخراج وذلك أعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورةً، والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها أول إذ كل حادث كذلك وهي أي مسامتته إياه بنقطة لأن تقاطع الخطين لا يتصور إلا عليها فيكون في الخط غير المتناهي نقطة هي

hizalanma noktalarının ilkidir. Oysa bu imkânsızdır. Çünkü sonsuz olduğu varsayılan çizgi üzerine *varsayılan hiçbir nokta yoktur ki öncesindekiyle* yani çizginin sonsuzluğu tarafından onun üzerindekiyle *hizalanma, onun beraberindekiyle hizalanmadan önce olmasın.* Bunun *nedeni şudur:* Varsayılan herhangi bir noktayla *hizalanma ancak* sonlu çizginin sâbit tarafında *iki doğrunun açısıyla meydana gelir.* Bu durumda iki çizgiden biri, paralel konumda varsayılan bu sonlu, diğeri ise onun ta kendisidir. Fakat hizalanma konumunda iken sanki orada ona örtüşen başka bir çizgi vardır da onun hareketiyle bu örtüşme gitmiş ve iki ucundan biri olduğu gibi kalmıştır. Şöyle farz edersek bu daha da açıklığa kavuşur: Sonlu çizginin bir kürenin merkezinden sonsuz çizgiye paralel olarak çıktığını varsayalım. Sonra onun, hiza konumuna gelinceye dek hareket ettiğini varsayalım. Böylece kürenin merkezinde iki doğrulu bir açı meydana gelir. *O, sonsuza dek bölünmeyi kabul eder.* Çünkü Öklid kitabının birinci makalesinin dokuzuncu şeklinde açıklamıştır ki iki doğrulu her açının doğru bir çizgiyle ikiye bölünmesi mümkündür. Kuşkusuz iki yarımdan her biri, iki doğrulu bir açıdır ve dolayısıyla o da ikiye bölünmeyi kabul eder. Böylece sonsuza kadar gider. Fakat yüzeyli açı ya bir niceliktir ya da niceliğe yerleşmiş bir nitelik olup onun bir yönüne sirâyet etmiştir. Bu nedenle de miktarlar gibi sonsuza dek bölünmeyi kabul eder. *Açı her ne zaman küçük olursa hizalanma üst taraftaki noktayla olur.* Yani bir noktanın hizalanma noktalarının ilki olduğu farz edildiğinde o nokta böyle olmaz. Çünkü onunla hizalanma, ancak ikiye bölünen bir açının meydana gelişiyle olur. Kuşkusuz onun yarısının meydana gelişi, bütününün meydana gelişinden öncedir. Yarımın meydana gelişi esnasında paralellik kesinlikle ortadana kalktığından hizalanma var olur. O hizalanma, hiç şüphesiz üstteki bir noktayladır. Dolayısıyla ilk nokta, hizalanma noktalarının ilki olmaz. Bu böyle devam eder. Bu sebeple orada o noktaların ilki olan bir şeyin olması mümkün değildir. Bu bazen şöyle açıklanır: Hizalanma ancak hareketle olur. Her hareket ise geçmiş parça ve eklenen parçaya bölünür. Dolayısıyla geçmiş parça var olduğu durumda hizalanma, başka bir noktayladır ve bu böyle devam eder.

أول نقط المسامتة، وأنه محال إذ ما من نقطةٍ تفرض على الخط الذي فرض غير متناهٍ **إلا والمسامتة مع ما قبلها** أي فوقها من جانب لا تناهي الخط **قبل المسامتة معها** وذلك **لأن المسامتة** مع أي نقطة تفرض **إنما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين** عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فأحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضاً على وضع الموازاة والآخر هو بعينه أيضاً لكن حال كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خطّاً آخر كان منطبقاً عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء أحد طرفيه على حال ويزداد اتضاحه بأن نفرض الخط المتناهي خارجاً من مركز كرة موازياً لغير المتناهي، ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتاً فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين **وأنها تقبل القسمة إلى غير النهاية** إذ قد بيّن إقليدس في الشكل التاسع من المقالة الأولى من كتابه أن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخطٍّ مستقيم، ولا شك أن كل واحدٍ من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف أيضاً وهكذا إلى ما لا نهاية له؛ على أن الزاوية المسطحة إما كمّ أو كيفية حالّة فيه سارية في جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام أبداً كالمقادير، **وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية** يعني إذا فرض أن نقطة ما هي أول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لأن المسامتة معها إنما تكون بحدوث زاوية منقسمة إلى نصفين، ولا شك أن حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذٍ قطعاً، وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الأولى أول نقط المسامتة وهكذا فلا يمكن أن يوجد هناك ما هو أول تلك النقط، وقد تبيّن ذلك بأن المسامتة إنما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة إلى جزءٍ سابق وجزءٍ لاحق فحال ما يوجود الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة أخرى وهكذا.

[1705] Yazar şöyle dedi: Bu delilin *özeti şudur: Eğer sonsuz bir boyut var olsaydı sözü edilen varsayım mümkün olurdu. Oysa bu sonuç yanlıştır. Çünkü bu sonuç, ya hizalanmanın imkânsızlığını ya da hizalanma noktalarının ilki olan bir noktanın varlığını gerektirmektedir.* Çünkü bu varsayımla birlikte ya hizalanma imkânsızlaşmaktadır -ki bu iki durumdan biridir- ya da imkânsızlaşmamakta ve dolayısıyla hizalanma noktalarının ilkinin var olması gerekmektedir ki bu da diğer durumdur. *Halbuki her iki kısım da yanlıştır.* O noktanın yanlışlığının nedeni daha önce geçtiği üzere imkânsız oluşu ve de onun varlığının, sonsuzun sonlu olmasını gerektirmesidir. Hizalanmanın imkânsızlığının nedeni ise paralelliğin hareketle ortadan kalkmasının onun varlığını gerektirmesidir ki bu durumda o varsayıma göre imkânsızlığı düşünülemez. Nitekim bu kapalı değildir.

[1706] Onlardan biri de sonlu çizginin ilk olarak hizada bulunduğunu sonra paralel oluncaya kadar hareket ettiğini varsaymış ve şöyle demiştir: Hizalanma noktalarının sonu olan bir nokta olmalıdır. Çünkü o vardı, sonra zâil oldu. Dolayısıyla onun bir sonu olacaktır. Fakat o, daha önce geçen gerekçenin benzerinden dolayı yanlıştır. O şahıs bu delile "paralellik burhânı" adını vermiştir.

[1707] *Ancak buna varsayımın mümkün olduğu men edilerek itiraz edilmiştir.* Yani eğer sonsuz bir boyut olsaydı sonsuz bir çizginin varlığı ve yanı sıra sonlu olan başka bir çizginin varlığı mümkün olurdu. Bu durumda sonlu çizgi, ilk olarak birinci çizgiye paralel olacak ve ikinci olarak da hareketi sebebiyle onun hizasında bulunacaktır. Çünkü bu şeylerin bir kısmı kendinde imkânsız olabilir yahut onlardan her biri mümkün ama tıpkı Zeyd'in yokluğu ile ayakta oluşunun bir araya gelmesi gibi bir araya gelmeleri imkânsız olabilir. O takdirde sonsuz boyut mümkün ama varsayım, iki durumdan birine göre imkânsız olabilir ve imkânsızlık sonsuz olan boyuttan değil de varsayımdan kaynaklanabilir yahut her ikisi de mümkün olabilir ve imkânsızlık o ikisinin bir araya gelmesinden kaynaklanabilir.

[1708] *Bunun cevabı, zorunluluk iddiasıdır.* Yani biz, aklın bedîhesiyle biliriz ki varsayılan şeylerden her biri ve de toplamı, boyutların sonsuz olduğu kabul edildiği takdirde mümkündür. Dolayısıyla boyutların sonsuzluğu nefsü'l-emirde mümkün olsaydı orada ne basît ne de bileşik bir imkânsız olurdu. Bu durumda da imkânsızlığın gerektiği düşünülemez. İmkansızlık gerektiği için bilindi ki imkânsız, yalnızca sonsuzluktur.

[١٧٠٥] قال المصنف: تلخيصه أي تلخيص هذا الوجه أنه لو وجود بعد غير متناهٍ لأمكن الفرض أي المفروض المذكور، واللازم باطل لأنه مستلزم إما لامتناع المسامتة أو لوجود نقطة هي أول المسامتة إذ مع ذلك الفرض إما أن تمتنع المسامتة وهو أحد الأمرين، أو لا تمتنع فيجب أن يوجد أول نقط المسامتة وهو الأمر الآخر، والقسمان باطلان أما وجود تلك النقطة فلما مرّ من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما لا يتناهى أيضاً، وأما امتناع المسامتة فلأن زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى.

[١٧٠٦] ومنهم من فرض الخط المتناهي أولاً مسامتاً ثم تحرك إلى أن صار موازياً. قال: فلا بد من نقطةٍ هي آخر نقط المسامتة لأنها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية؛ لكنه باطلٌ لمثل ما مرّ وسمّاه برهان الموازاة.

[١٧٠٧] واعترض عليه بمنع إمكان الفرض أي لا نسلم أنه لو وجد بعد غير متناهٍ لأمكن وجود خط غير متناهٍ مع وجود خط آخر متناهٍ فيكون موازياً للأول أولاً ومسامتاً له بسبب حركته ثانياً؛ إذ يجوز أن تكون بعض هذه الأمور محالاً في نفسه أو يكون كل واحدٍ منها ممكناً واجتماعها محالاً كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذٍ جاز أن يكون البعد الغير المتناهي ممكناً والفرض ممتنعاً على أحد الوجهين ويكون المحال ناشئاً منه لا من البعد الذي لا يتناهى، أو يكون كلاهما ممكناً ويلزم المحال من اجتماعهما.

[١٧٠٨] وجوابه دعوى الضرورة أي نحن نعلم ببديهة العقل أن كل واحدٍ من الأمور المفروضة ومجموعها أيضاً ممكن على تقدير لا تناهي الأبعاد فلو كان لا تناهيها ممكناً في نفس الأمر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركّب فلا يتصور لزوم محال، ولما لزم علم أن المحال هو اللاتناهي وحدو.

[1709] *Bil ki bir kısım varsayımlar vardır, akıl onların mümkün olduğuna* bedîhî olarak *hükmeder. Buna örnek, bir çizginin diğerine tatbiki, bir çizginin diğerinden ayrılması ve* doğrusal bir çizginin bir ucunu sâbitleyip ilk konumuna gelinceye kadar hareket ettirilmesiyle *bir daire çizilmesi gibi geometrik varsayımlardır. Hiç kimse bu kısma giren varsayımı men edemez. Şayet men ediyorsa mukâbere yapıyordur.* Şu anda söz konumuz olan da daha önce dikkat çektiğimiz üzere bu türden varsayımlardandır. Dolayısıyla o takdire göre bunun imkânına men yöneltilemez.

[1710] Yine *ona karşı bazen şöyle denilir: Hizalanma noktalarının ilki olan bir noktanın gerektiğini kabul etmiyoruz. Kabul etmememizin sebebi, sizin ardbitişenin yanlışlığı hakkında zikrettiğiniz gerekçenin aynısıdır.* Yani biz onunla gerekliliğin yanlışlığına istidlâl yapıyoruz ve şöyle diyoruz: Kürenin yarıçapı sizin dediğiniz gibi hareket ettiğinde sonsuz olan çizgide hiza noktalarının ilki olan bir nokta olmamalıdır. Çünkü hizalanma, ancak her ikisi de bölünen bir açı ve hareketle olur. Dolayısıyla orada hizalanma noktalarının ilki olan bir şey olamaz. Zira hangi noktanın böyle olduğu varsayılırsa varsayılsın onun üstündekiyle hizalanma, ondan öncedir.

[1711] Bunun *cevabı şudur: Biz bunun gerekliliğini şöyle açıklamıştık: Hizalanma, bir başlangıca sahiptir.* Çünkü hâdistir. *Bu başlangıç, zorunlu olarak bir noktayla olur.* Dolayısıyla hizalanmanın o başlangıçta kendisiyle oluştuğu nokta, hizalanma noktalarının ilkidir. *Gerekenin* kendinde *imkânsızlığının delili ise gereklilik ilişkisinin olmadığını göstermez.* Çünkü gerektiren de imkânsız olabilir. Nasıl olur! Eğer buna delâlet etseydi ardbitişenin çelişiğinin istisna yapıldığı ve ona istidlâl edildiği istisnalı kıyaslar tamamlanmazdı. Yazar şu sözüyle buna işaret etti: *Aksi halde ardbitişenin çelişiğinin istisna edildiği her istisnalı kıyasta gelirdi.*

[1712] Bazen şöyle de cevaplanır: Biz şöyle istidlâl yapıyoruz: Eğer boyutlar sonsuz olsaydı ve sonlu çizgi, paralellikten hizalanmaya doğru hareket etseydi ya hizalanma noktalarının ilki var olurdu ya da var olmazdı. Oysa her iki şık da imkânsızdır. Bu imkânsızlığı hem bizim delilimiz hem sizin deliliniz göstermektedir. Bu durumda sizin itirazınız bütünüyle geçersizleşmektedir. Fakat burada bir bahis kaldı: Biz açı veya hareketin bir kısmıyla olan hizalanmanın, bütünüyle meydana gelen hizalanmadan önce olduğunu kabul etmiyoruz. Bu ancak açı ve hareketin bir kısmı bilfiil var olduğunda gerekir ki onunla hizalanma var olsun. Fakat açı ve hareket, bilfiil değil bilkuvve bölünür. Sizin söylediğiniz doğru olsaydı dairenin yarıçapının

[١٧٠٩] واعلم أن من الفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهةً كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وإدارة دائرة بتحريك خطٍّ مستقيم مع ثبات أحد طرفيه إلى أن يعود إلى وضعه الأول، وليس لأحدٍ أن يمنعه إلا مكابرة وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبّهنا عليه فلا يتجه عليه منع إمكانه على ذلك التقدير.

[١٧١٠] وقد يقال عليه أيضاً: لا نسلم لزوم نقطة هي أول نقطة المسامتة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي أي نستدل به على بطلان الملازمة فنقول: إذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب أن لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي أول نقط المسامتة لأن المسامتة إنما تكون بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هي أول نقطها لأن كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها.

[١٧١١] والجواب عن هذا أنّا بيّنا لزوم ذلك بأن المسامتة لها أول لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورةً فالنقطة التي حدثت المسامتة معها في ذلك الأول هي أول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم ملازمته لجواز أن يكون الملزوم أيضاً ممتنعاً كيف ولو دلّ على ذلك لما تمّت الأقيسة الاستثنائية التي استثنى فيها نقيض التالي، واستدل عليه وإليه أشار بقوله: وإلا جاء في كل قياسٍ استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي.

[١٧١٢] وقد يجاب أيضاً بأنّا نستدل هكذا لو كانت الأبعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة إلى المسامتة فإما أن يوجد أول نقط المسامتة أو لا يوجد وكلاهما محالٌ بدليلكم ودليلنا، وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية؛ لكن بقي ههنا بحث وهو أنّا لا نسلم أن المسامتة ببعض الزاوية أو الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وإنما يلزم ذلك إذا كان بعضهما موجوداً بالفعل حتى يمكن أن يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل، ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على

onun bir yayı üzerindeki hareketi imkânsızlaşırdı. Çünkü yayın yarısına hareket, bütününe hareketten ve açısının yarısına hareket bütününe hareketten öncedir ve böyle devam eder. Hatta hareket mutlak olarak imkânsız olur. Şu halde şüphe, bilkuvve olanın bilfiil olan yerine konulmasından kaynaklanmıştır.

[1713] Önde gelen düşünürlerden biri, şüpheyi şöyle giderdi: Bizim söylediklerimiz, vehmî hükümlerdir ama doğrudur. Çünkü vehim diğer geometri meselelerinde olduğu gibi bu hükümleri akla itaat ederek vermektedir. İddia edilen şey şudur: Hâdis olan hizalanmanın vehimde bir ilk noktasının bulunması gerekir. Fakat sonsuz çizgide başlangıç olacak bir nokta belirmez. Oysa sonlu çizgi böyle değildir.

[1714] Ancak bu çözüm sorunludur. Çünkü hizalanmanın hudûsunun gerektirdiği şey, onun var olduğu zamanların başlangıcı olan bir zamanının bulunmasından ibarettir. Bu durumda o zamanda meydana gelen hizalanma, ondan önceki zamandaki hizalanmayla öncelenmiş olmaz. Bu gerek, orada, vehimde hizalanma noktalarının ilki olan bir noktanın var olmasını gerektirmez. Bunun açıklaması şöyledir: Paralellik durumunda hizalanma yoktur, aksine onun oluşması için bir zamanda vuku bulan hareket olmalıdır. Hareket var olduğunda hizalanma o zamanda varsayılan her anda meydana gelmiştir. O zamanda varsayılan bu anlar, sonsuzdur yani bir sınırda durmaz. Aynı şekilde onlarda vehmedilen hizalanmalar da böyledir ve bunlardan her biri, başka bir noktayla birliktedir. Dolayısıyla vehmin kendisinde duracağı herhangi bir ilk nokta belirginleşmez. İşte bu şöyle denilmesi gibidir: Hareket hudûsa gelmişse onun var olduğu bir ilk zaman var demektir. Bu takdirde vehimde onun kendisi ve mesafesi için bir ilk parça belirginleşmelidir. Fakat bu imkânsızdır.

[1715] "Hizalanma anlıktır ve dolayısıyla vehimde onun başka bir noktayla öncelenmemiş bir noktası olmalıdır" denemez. Çünkü biz, çizginin noktayla hizalanmasının anlık olduğunu söylüyoruz. Sözü edilen hizalanmanın yani çizginin çizgiye hizalanmasının ise söylediğimiz gibi ancak bir zamandaki hareketin varlığıyla hudûsa geldiği düşünülebilir. Dolayısıyla orada kaçınılmaz olarak vehimde sonsuza dek bir diğeriyle öncelenen bir hizalanma vardır. Bu nedenle de onda öncelenmemiş bir nokta belirginleşmez.

قوسٍ منها لأن الحركة إلى نصف القوس قبل الحركة إلى كلها والحركة إلى نصف الزاوية قبل الحركة إلى كلها وهكذا بل تمتنع الحركة مطلقاً فالشبهة إنما وقعت من وضعٍ ما بالقوة مكانٍ ما بالفعل.

[١٧١٣] ودفعه بعض الأفاضل بأن ما ذكرناه أحكامٌ وهمية إلا أنها صحيحة إذ الوهم إنما يحكم بها على طاعةٍ من العقل كسائر الهندسيات فليس المدّعى إلا أنه لا بد للمسامتة الحادثة من أول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للأولية بخلاف الخط المتناهي.

[١٧١٤] وفيه نظر إذ ليس يلزم من حدوث المسامتة إلا أن يكون لها زمان هو أول أزمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقةً بمسامتة في زمانٍ سابق عليه، وهذا اللازم لا يستلزم أن يوجد هناك نقطة هي أول نقط المسامتة في الوهم. بيانه أن نقول: لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركةٍ واقعة في زمان فإذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آنٍ يفرض في ذلك الزمان، وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية أي لا نقف عند حدّ فكذا المسامتات المتوهمة فيها، وكل واحدةٍ منها إنما هي مع نقطةٍ أخرى فلا تتعين نقطة أولى يقف الوهم عندها، وهل هذا إلا مثل أن يقال: لو حدثت الحركة لكان لها أول زمان توجد فيه وحينئذٍ فلا بد أن يتعين لها ولمسافتها جزء أول في الوهم لكنه محال.

[١٧١٥] لا يقال: المسامتة آنية فلا بد لها من نقطةٍ غير مسبوقة بأخرى في الوهم، لأنا نقول: مسامتة الخط للنقطة آنية، وأما المسامتة المذكورة أعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها إلا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامتة إلا وهي مسبوقة في الوهم بأخرى إلى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة.

[1716] Şöyle denilebilir: Biz şunu iddia ediyoruz: Varsayılan bu şey, dışta gerçekleştiğinde onda hizalanma noktalarının ilki olan bir nokta belirginleşmelidir. Çünkü orada dışta bir diğeriyle öncelenmemiş bir hizalanma olmalıdır. Aksi halde sonlu bir zamanda bilfiil sonsuz sayıda hizalanmaların var olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Dolayısıyla o hizalanma ancak noktaların ilkiyle olur. Sen istersen yukarıdaki cevabı bu anlama yorabilirsin. Şöyle ki noktanın vehimde belirginleşmesi, varsayılan şeyin dışta gerçekleşmesi durumunda, o noktanın dışta belirginleşmesinden ibarettir. Böylece ondaki sorun gider.

[1717] *Müteahhirînin önde gelen düşünürlerinden biri* -bu, ***Lübâbu'l-Erbaîn*** yazarı Sirâcüddin el-Urmevî'dir- *demiştir ki* bu delil, boyutların sonsuzluğuna delâlet ettiği için şöyle denildiğinde sizin aleyhinize döner: Var olan sonlu boyutta *varsayılan en uzun çizgi, âlemin eksenidir.* Bu çizgiye paralel bir çizgi farz ettiğimizde, sonra da bu çizgi, ucunun hizasında bulununcaya dek hareket ettiğinde *ve* âlemin dışında *onun üstünde bulunan noktayla hizalanma,* sizin söylediğiniz gerekçenin aynısı nedeniyle *onunla birlikte olan hizalanmadan önce* olduğunda onun hizasında sonsuz noktaların bulunması ve o noktaların varsayıldığı sonsuz bir boyutun olması gerekir.

[1718] *Oysa* Urmevî'nin dile getirdiği *bu eleştiri yukarıdaki delile yöneltilemez. Nasıl olur! Varlığı bulunmayan bir noktayla hizalanma mâkul değildir.* Çünkü bir çizginin âlemin dışına çıkarılması mümkün değildir. Zira orada var olan bir boşluk ve doluluk yoktur. Nasıl olur da onun orada bulunmayan bir noktayla karşılaşması düşünülebilir. Aklın desteklemediği *saf vehim dikkate alınmaz.* Bunun tahkîki şudur: Urmevî'nin söylediğinin gereği, vehmedilen sonsuz bir çizgide vehmedilen sonsuz noktalardır. Oysa söz konusu olan, sırf vehmî boyutların değil, dışta var olan boyutların sonluluğudur.

[1719] *İkinci gerekçe, birincinin tersidir.* Zira bunda iki çizgi arasında ilk olarak hizalanma ve kesişme, ikinci olarak da paralellik ve karşılaşmama farz edildi ve kesişme noktalarının sonuncusu dikkate alındı. Bu gerekçeyle *birinciyi daha fazla takrir* ve tahkik *için sonsuz ve kesişen, sonra ayrılan ve sanki paralelliğe meyleden iki çizgi varsayarız. Paralellik için ikisinden birinin diğerinden kurtulması gerekir. Bu ise ancak onların sonu olan bir noktayla olabilir ve çelişki ortaya çıkar.* Çelişki, o iki çizginin sonsuz olduğu varsayılmasına rağmen sonlu olmalarıdır. ***Telvîhât*** yazarı Sühreverdî bunu zikretmiş ve bu, "kurtuluş burhânı" olarak tanınmıştır.

[١٧١٦] ويمكن أن يقال: نحن ندّعي أنه إذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد أن يتعين فيه نقطة هي أول نقط المسامتة إذ لا بد هناك من مسامتةٍ غير مسبوقة فيه بأخرى وإلا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمانٍ متناهٍ وهو محال فتلك المسامتة إنما هي بأولى النقط، ولك أن تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بأن تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه.

[١٧١٧] وقال بعض فضلاء المتأخرين وهو صاحب لباب الأربعين: هذا الدليل مقلوبٌ عليكم لدلالته على عدم تناهي الأبعاد بأن يقال: إن أطول خط يفرض في البعد المتناهي الموجود هو محور العالم فإذا فرضنا خطّاً يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه، والمسامتة مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم أن يكون على سمته نقط لا تتناهى وبعد غير متناهٍ ينفرض فيه تلك النقط.

[١٧١٨] وهذا الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل لأنه لا يمكن إخراج خط إلى خارج العالم إذ لا خلاء موجوداً هناك ولا ملء فكيف يتصور ملاقاته لنقطةٍ معدومةٍ فيه، والوهم البحت الذي لا يساعده العقل لا عبرة به. وتحقيقه أن اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خطٍّ موهوم غير متناهٍ، والكلام في تناهي الأبعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة.

[١٧١٩] الوجه الثاني وهو عكس الأول في أنه فرض فيه أولاً المسامتة والتقاطع بين الخطين، وثانياً الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع و هو لزيادة تقريرٍ وتحقيقٍ له أي للوجه الأول أن نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كأنهما مائلان إلى الموازاة فلا بد في الموازاة من أن يتخلص أحدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك إلا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان

Bu şöyle açıklığa kavuşur: Merkezinden sonsuz bir çizgi çıkan bir küre varsayalım. Bu çizgi, yine sonsuz olan başka bir çizgiyle kesişsin. Küre hareket ettiğinde devir tamamlanmadan önce, onun merkezinden çıkan çizginin diğerine paralel hale gelmesi gerekir. Bu durumda iki çizginin de sonlu olması gerekir. Daha önce geçtiği üzere "paralellik burhânı" iki çizgiden birinin sonlu ve başlangıçta hizalanmış varsayılmasıyla bundan alınmıştır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki hizalanma, paralellik ve kurtuluş burhânları tek bir asla dönmektedir.

[1720] *Üçüncü gerekçe: Biz bir noktadan eşkenar üçgenin iki ayağı gibi açılan ve aralarındaki uzaklık yarımşar metre gittiklerinde yarım metre ve birer metre gittiklerinde bir metre olan iki çizgi varsayalım. Buna göre* ikisi arasındaki uzaklık, o ikisinin artmasıyla artar. Eğer yazar eşkenarlığı söylemese ve onu açıklayan kısımla yetinse söz daha kısa ve daha açık olurdu. Anlatılmak istenen şey, iki çizgi arasındaki açılmanın onların uzanımları kadar olduğudur. *Bu çizgiler sonsuza kadar gittiğinde aralarındaki uzaklık da zorunlu olarak sonsuz olacaktır. Oysa bu sonuç imkânsızdır. Çünkü uzaklık, iki sınır arasında kuşatılmaktadır. İki sınır arasında kuşatılanın ise bir sınırının bulunmaması zorunlu olarak imkânsızdır. Bu* burhân gerçekte *İbn Sînâ'nın "süllemî burhân" adını verdiği delildir. İlaveten burada önde gelen düşünürlerin dahi beceremedikleri şekilde özetlenerek verilmiştir.* Bu özete ***Mutârahât*** yazarı Sühreverdî nail olmuştur. Bu özet ise iki çizgi arasındaki açılmanın, uzanım miktarınca olduğudur. Zira İbn Sînâ'nın ***İşârât***'ında serdettiği süllemîde gerek duyulan pek çok zahmet -nitekim ***İşârât*** şerhlerini okuduğunda bu zahmetleri görürsün- bu özetleme sayesinde düşmüştür.

[1721] *Bil ki bu* üçüncü gerekçe *boyutların* hasmın düşündüğü gibi *bütün yönlerden sonsuz olmasının yanlışlığını göstermektedir.* Yine iki yönden de sonsuz olmasının yanlışlığını göstermektedir. Ama bir yönden değil. Çünkü bu takdirde uzanım miktarınca açılmayı varsaymak mümkün değildir. Yazar şu sözüyle buna işaret etmektedir: *Eğer bir kimse sonsuz* uzunlukta *bir sütunu mümkün görse bu,* onun iptali için *yeterli olmaz.* Oysa ilk ikisi böyle değildir. Çünkü onlar mutlak olarak boyutların sonsuzluğunu iptal etmektedir.

[1722] *Dördüncü gerekçe:* Bu mutlak olarak süllemî burhândır. Yazar bunu doyurucu bir şekilde özetlemiştir. *Bir üçgenin iki kenarını varsayalım.* Kenarlar *her nasıl olursa olsun* tek noktadan çıksınlar. Yani ister kenarların aralığı yukarıda anlatıldığı gibi uzanım miktarınca olsun ister de uzanım bir metre iken aralığın

التخلص، وإنما يتضح إذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناهٍ مقاطع لآخر غير متناهٍ أيضاً فإذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بد أن يصير الخط الخارج من مركزها موازياً للآخر فيلزم تناهيهما، وبرهان الموازاة على ما مرّ مأخوذٌ منه بفرض أحد الخطين متناهياً ومسامتاً أولاً فظهر أن براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعةٌ إلى أصلٍ واحد.

[١٧٢٠] الوجه **الثالث؛ أنّا نفرض من نقطةٍ ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الأضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعاً ذراعاً وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين، وعلى هذا** يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما، ولو ترك ذكر تساوي الأضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام أخصر وأظهر، ومحصوله أن يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما **فإذا ذهبا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناهٍ** أيضاً **بالضرورة واللازم محال لأنه محصورٌ بين حاصرين، والمحصور بين حاصرين يمتنع أن لا يكون له نهاية ضرورة، وهذا** البرهان في الحقيقة **هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل** واهتدى إليه صاحب المطارحات، وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد إذ قد سقطت به مؤونات كثيرة يحتاج إليها في السلمي الذي أورده في إشاراته كما تطلع عليها في شروحها.

[١٧٢١] **واعلم أن هذا** الوجه الثالث **يدل على بطلان عدم تناهي الأبعاد من جميع الجهات** كما هو مذهب الخصم ومن جهتين أيضاً لا من جهةٍ واحدة إذ لا يمكن حينئذٍ فرض الانفراج بقدر الامتداد وإليه الإشارة بقوله: **ولو جوّز مجوّز أسطوانة غير متناهية** في طولها **لم يتم ذلك** في إبطالها بخلاف الأولين فإنهما يبطلان لا تناهي الأبعاد على الإطلاق.

[١٧٢٢] الوجه **الرابع** وهو البرهان السلمي على الإطلاق وقد لخّصه المصنف تلخيصاً شافياً **نفرض ساقي مثلث** خرجا من نقطةٍ واحدة **كيف اتفق** أي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مرّ تصويره أو أزيد بأن يكون الانفراج

iki metre olması gibi daha fazla olsun veya bu durumun tersine dönmesinde olduğu gibi daha az olsun fark etmez. *Bu durumda aralığın iki kenara olabildiğinde korunmuş bir nispeti vardır.* Çünkü bu iki çizgi doğrudurlar ve ancak tek bir tarzda birbirlerinden uzaklaşırlar. Buna göre söz gelişi on metre uzadıkları takdirde açılma bir metre olurken yirmi metre uzadıklarında açılma kesinlikle iki metre olur. Otuz metre uzadıklarında açılma üç metre olur. Artık buna kıyasla! İşte bu, o ikisine nispetin korunmuş olmasının anlamıdır. Bu takdirde birinci uzanmanın ikinci uzamaya yani on metrenin yirmi metreye nispeti, birinci açılmanın ikinci açılmaya yani bir metrenin iki metreye nispeti gibidir. Aynı şekilde üçüncünün üçüncüye, dördüncünün dördüncüye ve sonrakilerin nispetinde de durum böyledir.

[1723] *Eğer iki kenar sonsuza kadar gitseydi orada sonlu bir boyut olurdu.* Bu, birinci uzanımdır. *Bu sonlu boyutun sonsuza nispeti, sonlunun sonluya nispeti gibidir.* Yani birinci uzanımın sonsuza dek giden uzanıma nispeti, birinci açılmanın sonsuza gidişleri esnasında iki kenar arasındaki açılmaya nispeti gibidir. Çünkü yukarıda öğrendiğin üzere uzanmanın uzanmaya nispeti, açılmanın açılmaya nispeti gibidir. *Oysa bu bir çelişkidir.* Çünkü sözü edilen sonlunun sonluya nispeti, belirli bir tikellikledir ve bunun, sonlu ile sonsuz arasında olması mümkün değildir. "Gitme esnasında meydana gelen açılma da sonsuz olabilir" denemez. Çünkü biz bu durumda sonsuz olanın, iki sınır arasına hasredilmesi gerekir diyoruz.

[1724] *Beşinci gerekçe: Biz* daire biçiminde bir cismi mesela *bir çarkı altı* eşit *parçaya böleriz.* Şöyle ki önce dairesinin çevresini altı eşit parçaya böleriz. Sonra karşılıklı noktalar arasını onun merkezinde kesişen çizgilerle birleştiririz. Böylece o, altı eşit parçaya bölünür. Bu *parçalardan her birini iki kenar kuşatır. Sonra* bütün *kenarları sonsuza dek uzatırız.* Öyle ki bütün boyutlar uzunlamasına ve enlemesine -bu kısımlarla âlemin genişliğini kastediyorum- bölünür. *Sonra bunu her kısımda tekrarlarız. İmdi deriz ki bu,* onun genişliğinde *ya sonsuzdur ya da sonludur. Sonsuz olması durumunda sonsuzun, iki sınır arasında kuşatılması gerekir.* Bu iki sınır, onu kuşatan iki kenardır. *Sonlu olması halinde ise bütün de böyle* sonlu *olacaktır. Çünkü* iki kısımdan biri olan *sonlunun yine sonlu* yani altı *kere katı sonludur.*

ذراعين إذا كان الامتداد ذراعاً أو أنقص كما إذا انعكس الحال بينهما فللانفراج إليها أي إلى الساقين نسبة محفوظة بالغاً ما بلغ وذلك لأن الخطين مستقيمان فلا يتباعدان إلا على نسقٍ واحد فإذا امتدّا عشرة أذرع مثلاً وكان الانفراج حينئذٍ ذراعاً، فإذا امتدّا عشرين ذراعاً كان الانفراج ذراعين قطعاً، وإذا امتدّا ثلاثين كان ثلاثة أذرع وعليه فَقِسْ؛ وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج إليهما وحينئذٍ تكون نسبة الامتداد الأول أعني العشرة إلى الثاني أعني العشرين كنسبة الانفراج الأول أعني الذراع إلى الثاني أعني الذراعين. وكذا الحال في نسبة الثالث إلى الثالث، والرابع إلى الرابع وما بعدهما.

[١٧٢٣] فلو ذهبا أي الساقان إلى غير النهاية لكان ثمة بعد متناهٍ هو الامتداد الأول نسبته إلى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب إلى غير النهاية كنسبة المتناهي وهو الانفراج الأول إلى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما إلى غير النهاية لما عرفت من أن نسبة الامتداد إلى الامتداد كنسبة الانفراج إلى الانفراج، هذا خلف لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي المذكورين بجزئيةٍ معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي. لا يقال: جاز أن يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناهٍ أيضاً؛ لأنا نقول: فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين.

[١٧٢٤] الوجه الخامس؛ أنّا نقسم جسماً على هيئة الدائرة وليكن ترساً بستة أقسام متساوية بأن نقسم أولاً محيط دائرته إلى ست قطع متساوية، ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذٍ إلى أقسام ستة متساوية يحيط بكل قسمٍ منها ضلعان، ثم نخرج الأضلاع بأسرها إلى غير النهاية حتى تنقسم الأبعاد كلها في طولها وعرضها أعني سعة العالم بهذه الأقسام، ثم نردّد في كل قسم فنقول: هو في عرضه إما غير متناهٍ فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به، وإما متناهٍ فكذا الكل متناهٍ أيضاً لأنه ضعف المتناهي الذي هو أحد الأقسام بمرّات متناهية هي الستة.

[1725] *İşte bu* türsî olarak adlandırılan burhân olup *süllemînin* özeti olan *burhânın eki ve açıklaması gibidir. Çünkü altı kısımdan her bir kısım eşkenar üçgen gibidir.* Zira sen her bir kısmın kenarlarında merkeze uzaklıkları eşit iki nokta farz edip de bu noktalar arasını bir çizgiyle birleştirdiğimizde bu çizgi kenarların her birine eşit olur. Bunun nedeni şudur: Merkezdeki açı, bir dik açının üçte biridir, zira her noktayı dört dik açı kuşatmaktadır. Burada ise altı eşit açıya bölündü. Aynı şekilde kalan iki açının her biri dik bir açının üçte biridir. Çünkü o ikisi kirişlerinin eşit olması nedeniyle eşittirler. Üçgenin açıları eşit olduğuna göre kenarlar da böyledir. Böylece ortaya çıktı ki her iki kenar arasındaki açılma, onların uzanımları miktarıncadır. Nitekim yukarıdaki burhânda da böyleydi. Fakat burada iki çizginin uzanımları miktarınca açılacakları şekilde bir noktadan çıkışlarının mümkün olduğuna ilişkin bir tasvir ve daha fazla açıklama vardır. Burada bütün açılar eşit olacak şekilde tek noktadan altı çizgi çıkarması yetiyordu. Fakat bunun mümkün olup olmadığında bir tür kapalılık vardır. Bu sebeple çemberinin altı eşit kısma bölündüğünde hiçbir şüphe bulunmayan bir daire farz etti. Bu takdirde merkezî açıların eşit olması ve onlardan her birinin bir dik açının üçte biri olması gerekir. Böylece iki çizgi arasındaki uzaklığın, onların uzanımlarına eşit olduğu tam bir şekilde açığa çıktı. Kapalı değildir ki bu üçüncü, dördüncü ve beşinci gerekçeler tek bir burhâna racidir.

[1726] *Altıncı gerekçe,* boyutların bütün yönlerden sonlu olduğuna delâlet eden *tatbiktir. Tatbikin* buradaki *yolu şudur: Bir noktadan sonsuza uzanan bir çizgi* varsayarız *ve ondan sonlu bir mesafede önce bulunan bir noktadan* yine sonsuza uzanan *başka bir çizgi varsayarız. Sonra iki çizgiyi örtüştürürüz. Eksik gelen çizgi ya fazla gelen gibidir* ki bunun imkânsızlığı açıktır *ya kesilir, böylece her ikisi de kesilir* ve bu durumda sonsuz olmazlar. *Nitekim bu daha önce* birincisi teselsülün butlanında, diğeri de cisimsel güçlerin sonluluğunda olmak üzere *iki kez geçmişti.*

[1727] *Yedinci gerekçe: Biz iki taraftan da sonsuz bir çizgi varsayarız. Sonra onun üzerinde aralarında sonlu bir uzaklık bulunan iki nokta tayin ederiz ve* bu iki noktadan herhangi *bir noktayı işaretleriz. Bu bağlamda deriz ki bu nokta, ya ortadadır ya da değildir. Şayet ortada ise diğer tarafta onun bir benzeri var demektir ve o tarafta diğer noktadan da*

[١٧٢٥] وهذا البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لأن كل قسمٍ من الستة كمثلث متساوي الأضلاع لأنك إذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساوياً لكل واحدٍ من الضلعين وذلك لأن الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة إذ المحيط بكل نقطة أربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية، وكذا كل واحدةٍ من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لأنهما متساويتان لتساوي وتريهما، وإذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الأضلاع كذلك فظهر أن الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان؛ إلا أن ههنا تصويراً ومزيد توضيح لا مكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان كيفيه ههنا أن يخرج من نقطةٍ واحدة خطوطاً ستة على أن تكون جميع الزوايا متساوية؛ إلا أن في إمكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرةً لا شبهة في إمكان تقسيم محيطها إلى أقسام ستة متساوية وحينئذٍ تساوي الزوايا المركزية، وكون كل واحدة ثلثي قائمة فتنكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافاً تاماً، وهذه الوجوه أعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة إلى برهانٍ واحد.

[١٧٢٦] الوجه السادس؛ التطبيق الدالّ على تناهي الأبعاد من جميع الجهات، وطريقه ههنا أن نفرض من نقطةٍ ما إلى غير النهاية خطًّا، و نفرض من نقطةٍ قبلها بمتناهٍ خطًّا آخر إلى غير النهاية أيضاً، ثم نطبق الخطين فالناقصة إما مثل الزائدة واستحالته ظاهرة أو تنقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدّم مرتين مرةً في بطلان التسلسل ومرةً في تناهي القوى الجسمانية.

[١٧٢٧] الوجه السابع؛ أنّا نفرض خطًّا غير متناهٍ من الجانبين ثم نعيّن عليه نقطتين بينهما بعد متناهٍ ونشير إلى نقطةٍ ما من هاتين النقطتين فنقول: هي إما المنتصف أو لا؛ فإن كانت المنتصف كان منها في الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة

ondan daha azı vardır. Bu ikisinden biri diğerine örtüştürülür ve delil tamamlanır. Şayet ortada değilse ikisinden biri diğerinden daha azdır ve delili tamamlamaya *bakarız.* Bunun tatbîk burhânının başka bir anlatımı olduğunu gözden kaçırmayasın. O halde yedi delil üç delile dönmüştür. Üç delilden ikisi sonsuzluğun mutlak olarak imkânsızlığına, birisi de iki veya daha çok yönden imkânsızlığına delâlet etmektedir.

[1728] *Hasım ise* sonsuzluğa *birkaç delil getirmiştir. Birincisi: Âlemin ötesi ayrışmıştır. Zira âlemin sağının ardındaki kısım, zorunlu olarak solunun ardındakinden başkadır.* Nitekim aklın bedîhesi kuzey kutbunun ardındaki kısmın, güney kutbunun ardındaki kısımdan ve doğunun ardındaki kısmın batının ardındaki kısımdan vb. başka olduğuna tanıktır. *Ayrışmış olan ise salt yokluk olamaz. Öyleyse o* vardır ve *bir boyuttur* çünkü ister maddî ister soyut olsun ölçülmeyi kabul eder.

[1729] *Cevap,* âlemin ötesinde nefsü'l-emr bakımından *ayrışmanın* bulunduğunu *men etmektir.* Sizin söylediğiniz *bu* ayrışma, salt *bir vehim* olup kesinlikle dikkate alınmaz.

[1730] *İkincisi: Âlemin ötesi ölçülebilmektedir. Zira âlemin dörtte birine denk gelen kısım, onun yarısına denk gelen kısımdan daha azdır. Her ölçülebilen ise* vardır ve *bir niceliktir.*

[1731] *Cevap:* Sizin tasvir ettiğiniz *ölçme,* yanlış *bir vehimden ibaret* olup kesinlikle dikkate alınmaz.

[1732] *Üçüncüsü: Âlemin bir ucunda duran birini farz etsek bu kişi eğer mümkün olsa elini ötesine uzatacaktır. Dolayısıyla orada* mevcut *bir feza vardır.* Çünkü sırf yokluğa el uzatmak imkânsızdır. *Bu feza ölçülebilirdir. Çünkü onun bir parmağı kuşatan kısmı, bütün eli kuşatan kısımdan daha azdır. Şayet o kimsenin* oraya elini uzatması *mümkün değilse orada* elin nüfuzunu *engelleyen bir cisim var demektir. Her iki durumda da orada* ya soyut ya da maddî *bir boyut var demektir.*

[1733] *Cevap: Biz oraya elini uzatması mümkün olmadığında orada engelleyen bir cisim olduğunu kabul etmiyoruz. Zira bu, bir engelin varlığından değil de şartın yokluğundan kaynaklanabilir. Şart ise eli oraya uzatmayı mümkün kılan fezadır.*

[1734] *Dördüncüsü: Cisim tümel bir mahiyettir ve dolayısıyla onun aklen sonsuz fertlerinin olması mümkündür.* İşte o fertler var olduğunda boyutlar da sonsuz olur.

الأخرى في ذلك الجانب أقل منه فنطبق أحدهما بالآخر ويتم الدليل، وإن لم تكن المنتصف كان أحدهما أقل من الآخر ونمضي في إتمام الدليل. ولا يذهب عليك أن هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة إلى أدلّة ثلاثة؛ اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقاً وواحداً على امتناعه في جهتين أو أكثر.

[١٧٢٨] احتج الخصم على عدم التناهي بوجوه؛ الأول أن ما وراء العالم متميز فإن ما يلي يمينه أي يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورةً ألا ترى أن بديهة العقل شاهدةٌ بأن ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي العالم القطب الجنوبي، وما يلي المشرق غير ما يلي الغرب إلى غير ذلك، والمتميز لا يكون عدماً محضاً فهو إذن موجود و بعد لقبوله التقدير سواء كان مادياً أو مجرداً.

[١٧٢٩] والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الأمر وإنما ذلك التميز الذي ذكرتموه وهمٌ محض لا عبرة به أصلاً.

[١٧٣٠] الثاني أنه أي ما وراء العالم متقدر فإن ما يوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود و كمّ.

[١٧٣١] والجواب أن التقدر الذي صوّرتموه وهمٌ باطل لا يلتفت إليه قطعاً.

[١٧٣٢] الثالث؛ أنّا لو فرضنا واقفاً على طرف العالم فإن أمكنه مدّ يده فيما وراءه فثمة فضاء موجود لاستحالة مدّ اليد في العدم الصرف متقدر إذ ما يسع منه إصبعاً أقل مما يسع اليد كلها، وإن لم يمكنه مدّ يده فيه فثمة جسم مانع لليد من النفوذ، وعلى التقديرين فثمة بعد إما مجرد أو مادي.

[١٧٣٣] والجواب لا نسلم أنه لو لم يمكنه مدّ يده فيه فثمة جسم مانع لجواز أن يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مدّ اليد فيه.

[١٧٣٤] الرابع؛ الجسم ماهيةٌ كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلاً فإذا وجدت تلك الأفراد كانت الأبعاد غير متناهية.

[1735] *Cevap: Tümellik* sonsuz fertlerin var olmasını engellemese de *ne* o fertlerden herhangi birinin *varlığını ne* tikellerin *birden çok olmasını ne de* tikellerin *sonsuzluğunu gerektirir.* Hatta tümelin varlığı imkânsız olabilir ve bu nedenle onun fertlerinden hiçbiri var olmaz. Yahut tümelin birden fazla ferdinin olması imkânsız olabilir ve dolayısıyla fertleri çoğalmaz. Ya da tümelin fertlerinin sonsuz olması imkânsız olabilir ve bu nedenle onun sonsuz ferdi var olamaz. Bütün bunlar tümelin mefhumunun dışında şeylerdir. Cismin fertlerinin sonsuzluğu geçen delillerle imkânsızdır.

Sekizinci Maksat: *[Başka Bir Âlem Mümkün mü?]*

[1736] Kelâmcılar bu âleme mümâsil başka bir âlemin varlığını mümkün görmüşlerdir. Çünkü mütemâsil şeyler hükümlerde ortaktır. Yüce Kur'ân'daki şu âyette buna işaret edilmiştir: "Gökleri ve yeri yaratan, onların bir benzerini yaratmaya kâdir değil midir?!"[43] *Filozoflar ise yönleri sınırlayan feleğin yüzeyi tarafından kuşatılan bu âlemden başka bir âlem olmadığını söylemişler ve bu düşüncelerine üç gerekçe öne sürmüşlerdir.*

[1737] *Birinci gerekçe: Eğer bu âlemin dışında başka bir âlem olsaydı Sınırlayıcı feleğin bir tarafında olurdu ve Sınırlayıcı da onun bir yönünde olurdu. Bu durumda yön,* şu anda olduğu gibi *Sınırlayıcı'yla değil, ondan önce sınırlanmış olurdu.* Zira Sınırlayıcı'nın yönde bulunması başka türlü düşünülemez. *Oysa bu bir çelişkidir.*

[1738] *Cevap: Burhânla sâbit olan şey,* daha önce geçtiği üzere *yalnızca üst ve alt yönlerin Sınırlayıcı'yla sınırlanmış olduğudur. Bütün yönlerin Sınırlayıcı'yla sınırlandığı ise burhânla sâbit değildir. Niçin orada üst ve alt yönlerinden başka bu Sınırlayıcı'yla sınırlanmayan* bilakis başka bir sınırlayıcıyla sınırlanan *yönler bulunmasın?* Bu durumda bunun, o yönlerden birinde bulunması mümkün olacaktır. *Zira* sınırlanmış *yönlerin sadece üst ve alt yönlerden ibaret olduğunun hiçbir delili yoktur.*

[1739] *İkinci gerekçe: Eğer başka bir âlem olsaydı ister ikisi de küre olsun ister olmasın iki âlem arasında boşluk olurdu.* Zira bu âlem küreseldir. Diğeri de küresel olursa aralarındaki buluşmanın ancak bir noktada olacağı düşünülebilir. Bu durumda ister buluşsunlar ister buluşmasınlar ikisi arasında boşluk olmalıdır. Eğer diğer âlem küresel olmazsa yine boşluk bulunur. Çünkü kürenin küre olmayanla karşılaşması ancak bir aralıkla olur.

[١٧٣٥] والجواب أن الكلية وإن لم تمنع من وقوع جزئيات لا تتناهى إلا أنها لا تقتضي الوجود أي وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل يجوز أن يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من أفراده، أو ممتنع التعدد فلا تتعدد أفراده، أو ممتنع اللاتناهي في أفراده فلا يوجد له أفراد غير متناهية كل ذلك لأمور خارجة عن مفهوم الكلية، وعدم تناهي أفراد الجسم ممتنعٌ للأدلة السابقة.

المقصد الثامن

[١٧٣٦] جوّز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لأن الأمور المتماثلة تتشارك في الأحكام وإليه الإشارة في الكلام المجيد ﴿أَوَلَيسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾، و قال الحكماء: لا عالم غير هذا العالم، أعني ما يحيط به سطحٌ محدد الجهات لثلاثة أوجه؛

[١٧٣٧] الأول لو وجد خارجه عالم آخر لكان في جانب من المحدد و كان المحدد في جهةٍ منه فتكون الجهة قد تحددت قبله ليتصور وقوعه فيها لا به كما هو الواقع هذا خلف.

[١٧٣٨] والجواب أن الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد كما مرّ وأما تحدد جميع الجهات به فلا، ولم لا يجوز أن تكون ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد بل بمحددٍ آخر فيجوز وقوع هذا في جهةٍ منها فإن حصر الجهات المتحددة في هاتين لم يقم عليه دليل.

[١٧٣٩] الثاني؛ لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا معاً كرتين أو لا وذلك لأن هذا العالم كروي فإن كان الآخر كروياً أيضاً لم تتصور الملاقاة بينهما إلا بنقطة فلا بد أن يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا أو لا، وإن لم يكن كروياً وقع الخلاء أيضاً لأن ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا تكون إلا مع فرجة.

[1740] *Cevap:* Boşluğun imkânsızlığını kabul ettikten sonra deriz ki *biz bunu kabul etmiyoruz. Çünkü ikisi* arasındaki*ni bir şeyin doldurması mümkündür. Herhangi bir zorunluluk olmamakla birlikte sırf kolaylık olsun diye menin dayanağını zikretmek istersek şöyle deriz: İki âlemin de* kendi çaplarına eşit ya da daha fazla kalınlığa sahip büyük *bir kürenin kalınlığında* çakılı *iki episikl olmaları mümkündür. Belki* o küre *her biri Sınırlayıcı ve içindeki* felekler ve unsurlardan *daha büyük binlerce küreyi içerebilir.* Bunda *yadırganacak bir durum yok. Çünkü onlar Mars'ın episiklinin, Güneş'in ortakmerkezlisi ve içinde bulunan* üç felekten ve dört unsurdan üç kat *daha büyük olduğunu söylemişlerdir. Bu mümkün olduğuna göre ondan daha büyük olanda niye mümkün olmasın?! Mars'ın epsiklinin boşluğunda bizim bildiklerimize* hakikatte *benzer veya onlardan farklı unsurlar ve bileşikler olmadığını nereden biliyorlar?*

[1741] *Üçüncü gerekçe: Başka bir âlem olsaydı onda doğal mekâna sahip unsurlar bulunurdu. Bu durumda* mesela su gibi *bir unsurun iki doğal mekânı olurdu.* Oysa bunun yanlışlığını öğrenmiştin.

[1742] *Cevap, iki âlemin unsurların eşitliğinin ve* ikisinden bileşen *oluşlarının aynı sûret olduğunun men edilmesidir.* Yani biz, ikisinin mesela ateşlerinin yakma ve aydınlatmada ortak olmaları gibi eserler ve sıfatlarda ortak olsalar bile türsel sûrette eşit olduğunu kabul etmiyoruz. Türsel sûrette ortaklığı *kabul etsek bile bu iki âlemin hakikatte ortak olduğunu kabul etmiyoruz.* Çünkü onların hakikatlerine dahil olan heyûlâda farklı olmaları mümkündür. Hakikatte ortak olduklarını da *kabul ettik diyelim. Niçin bu hakikatin birindeki varlığı* yani iki mekândan birinde bulunması *gayri tabii olmasın?!* Zorlamalı hareketin sürekli olmayacağını kabul etmiyoruz.

[١٧٤٠] والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء أن نقول: لا نسلم ذلك لجواز أن يملأهما أي يملأ ما بينهما مالئ، ولو أردنا ذكر مستند للمنع تبرعاً قلنا: قد يكونان أي العالمان تدويرين مركوزين في ثخن كرة عظيمة يساوي ثخنها قطريهما أو يزيد عليهما، وربما تتضمن تلك الكرة ألوفاً من الكرات كل واحدةٍ منها أعظم من المحدد بما فيها من الأفلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فإنهم قالوا: تدوير المريخ أعظم من ممثل الشمس بما فيها من الأفلاك الثلاثة والعناصر الأربعة ثلاث مرات؛ وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو أعظم منه ومن أين لكم أنه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركّبات مماثلة لما عندنا في الحقيقة أو مخالفة له فيها.

[١٧٤١] الثالث؛ لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياز طبيعية فيكون لعنصرٍ واحد كالماء مثلاً حيزان طبيعيان وقد عرفت بطلانه.

[١٧٤٢] والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما المركّبة منهما صورة أي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية وإن كانت متشاركةً في الآثار والصفات كاشتراك ناريهما في الإحراق والإشراق، ولئن سلمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلا نسلم تماثلهما حقيقةً لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتهما، وإن سلمنا التماثل أيضاً فلم لا يجوز أن يكون وجوده في أحدهما أي حصوله في أحد الحيزين غير طبيعي ولا نسلم أن القسر لا يكون دائماً.

Üçüncü Mersad: Soyut Nefis ve Onun Hükümlerine İlişkin Bahisler Hakkında

Yazar cisimler ve arazlarıyla ilgili bahisleri bitirdikten sonra nefisle ilgili bahislere başladı. Bu mersadda dört maksat vardır.

Birinci [Maksat]: Feleklerin Nefisleri

[1743] *Bunlar* maddeden ve maddenin eklentilerinden *soyuttur. Çünkü feleklerin hareketleri iradîdir. Dolayısıyla onların soyut nefisleri vardır. Birincinin* yani onların hareketlerinin iradî oluşunun *nedeni şudur: Onların hareketleri ya doğal ya zorlamalı ya da iradîdir.* Çünkü daha önce geçtiği gibi zâtî hareketin kısımları bunlardan ibarettir. *İlk ikisi geçersizdir.* O halde üçüncü şık geçerlidir. *Doğal olmamasının nedeni şudur: Döngüsel harekette her konum hem istenilen hem de terk edilendir. Eğer bu* döngüsel hareket *doğanın gereği olsaydı* ve ona dayansaydı *tek bir şey* -ki bu özel konumdur- *hem doğa gereği istenilen hem de doğa gereği terk edilen olacaktır. Oysa bu imkânsızdır.*

[1744] Bu delil şöyle kurulmuştur: Döngüsel olarak hareket eden şeyin yöneldiği her konumun terki, ona yönelişin aynısıdır. Dolayısıyla tek bir durumda doğa gereği kendisinden kaçılan şey, doğa gereği istenilen şeyin aynısıdır. Hatta şeyden kaçış, onu istemenin aynısıdır. Oysa bu, bedîhî olarak imkânsızdır.

[1745]Bu delil şöyle cevaplanmıştır: Bir konumun terki, ona yönelmenin aynısı değildir. Çünkü terkiyle konum yok olmaktadır. Bu olsa olsa, onun gibi olana yönelişten ibarettir. Dolayısıyla da terk edilen, istenilenin ta kendisi değildir.

[1746] Şu halde en uygunu delili şöyle kurmaktır: Hareket eden şey, dairesel hareketiyle bir konumu ister, sonra onu terk eder. Oysa böyle bir şey iradeden yoksun nesnede bulunmaz. Zira belirli şeyin talep ve terki, ancak şuur ve iradeye dayalı maksatların farklılığıyla olur.

[1747] *Onun zorlamalı olmamasının nedeni şudur: Daha önce geçtiği gibi zorlama, doğaya aykırı olarak gerçekleşir. Bunun nedeni* daha önce itimâd bahislerinde anlamdaşı geçtiği üzere *şudur: Doğal meyle sahip olmayan şey* zorlamalı olarak *hareket etmez. Burada ise doğa olmadığına göre zorlama da yoktur. Şayet* feleklerin döngüsel hareketi *zorla olsaydı zorlayana uygun olurdu. Dolayısıyla da onların hareketlerinin* yön,

المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة وأحكامها

شرع في بيانها بعد الفراغ من مباحث الأجسام وعوارضها وفيه مقاصد أربعة؛

الأول في النفوس الفلكية

[١٧٤٣] وهي مجردة عن المادة وتوابعها لأن حركات الأفلاك إرادية فلها نفوسٌ مجردة؛ أما الأول وهو كون حركاتها إرادية فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية لما مرّ من أن أقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والأولان باطلان فتعين الثالث؛ أما كونها طبيعية فلأن الحركة الدورية كل وضعٍ فيها مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة ومستنداً إليها لكان الشيء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع وأنه محال.

[١٧٤٤] وقد وجه هذا الدليل بأن كل وضع يتوجه إليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه إليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوباً بالطبع في حالةٍ واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وأنه محالٌ بديهةً.

[١٧٤٥] وردّ عليه بأنه ترك وضع ليس توجهاً إليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته أنه توجه إلى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب.

[١٧٤٦] فالأولى أن يوجه بأن المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعاً ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الإرادة لأن طلب الشيء المعين وتركه لا يكون إلا باختلاف الأغراض الموقوفة على الشعور والإرادة.

[١٧٤٧] وأما كونها قسرية فلما تقدم أن القسر إنما يكون على خلاف الطبع وذلك لأنه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه أعني أن عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسراً وههنا لا طبع فلا قسر، وأيضاً فلو كان تحرك الأفلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة

hızlılık ve yavaşlık bakımından *benzeşmesi* ve mıntıka ve kutuplar bakımından uyumlu olması *gerekirdi*. Çünkü orada feleklerin bir kısmının diğerini zorlamasından başka bir zorlama düşünülemez. Fakat onların hareketleri, gözlemin de tanıklık ettiği gibi benzer ve uyumlu değildir.

[1748] "Feleklerin hareketleri iradî olduğuna göre onların soyut nefisleri var demektir" önermesi olan *ikincinin nedeni ise şudur: Çünkü onların* hareketlerine taalluk eden *iradeleri,* tikel şeyleri idrak eden cisimsel bir gücün yaptığı *salt tahayyülden kaynaklanmaz. Aksi halde feleklerin hareketlerinin ezelden ebede tek bir düzen üzere* yön ve hızlılık bakımından *değişmeden ve başkalaşmadan devamı imkânsız olurdu.* Nitekim tikel idraklere dayalı hayvânî hareketler farklılaşmakta ve kesilmektedir. *Şu halde* bidüziye sermedî hareketlerin kendisinden kaynaklandığı *o* iradeler, sonsuz şeyleri içeren *tümel taakkulden kaynaklanmaktadır. Tümel taakkulün mahalli ise soyuttur. Bunun burhânı ilerde insan nefisleri anlatılırken gelecektir.*

[1749] Bu delile karşı *itiraz,* şöyle denilmesidir: *Biz onların doğal olmadığını ve* bunun, *doğa gereği istenen şeyin, doğa gereği kaçılan şey olmasını gerektireceğini kabul etmiyoruz. Çünkü* doğal harekette *amaçlanan şey,* belirli bir konumun oluşması değil de *hareketin kendisi olabilir.* Eğer "hareketin hakikati, başka bir şeye gitmekten ibarettir ve dolayısıyla hareket kendisi için değil, başkası için istenir" denirse biz şöyle deriz: Bize göre hareket, cevherin iki anda iki mekânda olmasından ibarettir. Dolayısıyla onun kendisi için istenmesi mümkündür. Feleklerin hareketlerinin doğal olmadığını *kabul ettik diyelim. Fakat onların zorlamalı olmadığını kabul etmiyoruz. Senin "zorlama, doğanın hilafınadır"* yani onda doğal meyil yoktur ve dolayısıyla zorlamalı hareketi kabul etmez *sözünü men ediyoruz. Daha önce bunun delilindeki* kusur *zikredilmişti.* Ayrıca onun döngüsel hareketlerinin doğal olmamasından bu harekete aykırı bir doğal meylinin olmaması gerekmez. Yine biz orada zorlayıcının feleklerden ibaret olduğunu da kabul etmiyoruz ki benzeşme gerekli olsun. Aksine diyoruz ki onların bir kısmının diğerinde meydana getirdiği hareket zorlamalı değil, enlemsel harekettir. *Bunu da kabul ettik diyelim. Fakat tahayyülün* tek bir *düzende olmayacağını* ve ebedi olarak devam etmeyeceğini *kabul etmiyoruz. Niçin feleğin tahayyülü, bizim tahayyülümüzden farklı olmasın.* Bu durumda o, değişmez ve kesilmez aksine

والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والأقطاب إذ لا يتصور هناك قسر إلا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الأرصاد ليست متشابهة ولا متوافقة.

[١٧٤٨] وأما الثاني وهو أنه إذا كانت حركاتها إرادية كانت لها نفوس مجردة فلأن إرادتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشئةً عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك أموراً جزئية وإلا امتنع دوامها أي دوام الحركات الفلكية على نظامٍ واحد دهر الداهرين أي أزلاً وأبداً لا يختلف ولا يتغير لا في الجهة ولا في السرعة؛ ألا ترى أن الحركات الحيوانية المستندة إلى الإدراكات الجزئية تختلف وتنقطع فهي أي إرادتها التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرةٍ واحدة إذن ناشئة عن تعقلٍ كلّي تندرج فيه أمور غير متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الإنسانية برهانه.

[١٧٤٩] والاعتراض على هذا الدليل أن يقال: لا نسلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع لجواز أن يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين. فإن قيل: حقيقة الحركة هي التأدّي إلى شيءٍ آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها. قلنا: الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز كونها مطلوبةً لذاتها. سلمناه أي سلمنا أن الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نسلم أنها ليست قسرية. قولك: القسر على خلاف الطبع أي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد مرّ ما في دليله من الخلل على أنه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية أن لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة، ولا نسلم أيضاً أن القاسر هناك منحصر في الأفلاك حتى يلزم التشابه بل نقول: الحركة الحاصلة من بعضها في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية سلمناه لكن لا نسلم أن التخيل لا ينتظم على حالةٍ واحدة ولا يدوم سرمداً، ولم لا يجوز أن يكون تخيله أي تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر أزلاً وأبداً

birbiriyle uyumlu ve birbirinin misli olan hareketlere ilişkin sonsuz fertlerin birbiri ardına gelişiyle ezelden ebede devam eder. Eğer "cisimsel güçler, daha önce geçtiği gibi süre, sayı ve güçlülük bakımından sonludur, dolayısıyla sonsuz hareketler cisimsel güçlere dayanamaz" denirse biz şöyle deriz: Yine daha önce bu ilkenin sorunları da geçmişti. Eğer bu ilke doğru olursa sizin feleklerin cisimlerine mühürlenmiş nefisleri ispat etmeniz mümkün olmaz. *Bunu da kabul ettik diyelim. Fakat taakkulun mahallinin soyut olduğunu kabul etmiyoruz ve* ilerde gelecek burhânı *hakkında* orada *konuşacağız.*

Felekler soyut nefislere sahiptir ve onlar diri ve düşünendir görüşünün iki uzantısı

[1750] *Birincisi: Felekler* kendilerine nispeti tıpkı düşünen nefsin bize nispeti gibi olan *aklî gücün yanı sıra cisimsel güçlere de sahiptir. Onlar* tahayyülleri sayesinde kendilerinden çıkan *tikel hareketlerin ilkesidirler. Buna göre tümel taakkul, buna* yani tikel hareketin gerçekleşmesine ilke olmaya *elverişli değildir. Çünkü onun bütün tikellere nispeti eşittir. Dolayısıyla bazılarını bırakıp diğerlerinin* gerçekleşmesine *ilke olmaya elverişli değildir.* Aksine tikel hareketin gerçekleşmesi için tikel bir idrakten kaynaklanan tikel bir irade gereklidir. Tikel idrakin ise ancak cisimsel bir güç tarafından gerçekleştirileceği düşünülebilir. Feleklerdeki bu güçler bizdeki hayal gibidir. Fakat bu güçler yalın olduğundan feleklerin bütün parçalarına sirâyet etmiştir ve mühürlenmiş nefisler olarak adlandırılır.

[1751] *İkincisi: Feleklerin* dış duyulardan *herhangi bir duyusu, şehveti ve öfkesi yoktur. Çünkü bu güçlere ihtiyaç duymanın sebebi, faydanın kazanımı ve zararın giderilmesidir. Faydayı kazanmak ve zararı gidermek ise sûreti bozulmaktan korumak için amaçlanır. Oysa feleklerin* cisimsel ve türsel *sûretleri bozulmayı kabul etmez.* Çünkü onlarda yırtılma, kaynama, oluş ve bozuluş imkânsızdır.

[1752] Zikredilen *öncüllerin tamamını men ediyoruz.* Çünkü bu güçlerin zikredilen gerekçeden dolayı yaratıldığını kabul etmiyoruz. Zira onlar cismin yetkinliği oldukları için yaratılmış olabilirler. Yine fayda ve zararın sadece sûreti bozuluştan korumakla ilgili olduğunu kabul etmiyoruz. Bunu kabul etsek bile feleğin sûretinin bozuluşu kabul etmediğini reddediyoruz. Bunu ispatlamak için zikredilen deliller eleştirilmiştir.

[1753] *el-Mülahhas*'ta şöyle denilmektedir: "İbn Sînâ'nın iç duyular hakkındaki sözleri sorunludur. Çünkü onları reddettiği yerde onların dış duyulara bağlı olduğunu şöyle delillendirdi: 'Zira tahayyül,

بتعاقب أفراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة. فإن قيل: القوى الجسمانية كما مرّ متناهية مدةً وعدةً وشدة فلا تستند إليها الحركات التي لا تتناهى. قلنا: قد مرّ أيضاً ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم إثبات النفوس المنطبعة في الأجسام الفلكية سلمناه لكن لا نسلم أن محل التعقل مجرد، و ما سيأتي من برهانه ستتكلم عليه.

هناك تفريعان على القول بأن للأفلاك نفوساً مجردة وأنها أحياء ناطقة؛

[١٧٥٠] الأول؛ لها مع القوة العقلية التي نسبتها إليها كنسبة النفس الناطقة إلينا قوى جسمانية هي بتخيلاتها مبدأ للحركات الجزئية الصادرة عنها فإن التعقل الكلي لا يصلح لذلك أي لكونه مبدأً لوقوع الحركة الجزئية فإن نسبته إلى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأً لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه من إرادة ٍجزئية متفرعة من إدراكٍ جزئي لا يتصور إلا من قوةٍ جسمانية وهذه القوى في الأفلاك كالخيال فينا إلا أنها سارية في جميع أجزائها لكونها بسيطةً وتسمى نفوساً منطبعة.

[١٧٥١] الثاني؛ ليس للأفلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لأن الاحتياج إليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها.

[١٧٥٢] والمقدمات المذكورة كلها ممنوعة إذ لا نسلم أن هذه القوى إنما خلقت لما ذكر فإنه يجوز أن يكون خلقها لكونها كمالاً للجسم، ولا نسلم أيضاً انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد؛ ولئن سلم فلا نسلم أن صورة الفلك لا تقبل الفساد، وما استدل به عليه مدخول.

[١٧٥٣] وفي الملخص أن كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بأنها متعلقة بالحواس الظاهرة لأن التخيل لحفظ

duyulurların sûretlerini korumak içindir, tevehhüm duyulurların tikel durumlarını idrak etmek içindir, tefekkür ise duyulurlarda işlem yapmak içindir. Temel bulunmadığında temelin üzerine kurulan şeyin de bulunmaması zorunludur.' Ancak bu istidlâl şu eleştiriye açıktır: Biz, sözü edilen güçlerin faydasının, duyulurların sûretlerini korumak, onların tikel durumlarını idrak etmek ve onlarda işlem yapmakla sınırlı olduğunu kabul etmiyoruz. Zira onlarda başka faydalar da bulunabilir. Kabul edilse bile varlıkta anlamsızlık bulunduğunu kabul etmiyoruz."

İkinci Maksat: [İnsan Nefisleri Soyuttur]

[1754] *İnsan nefisleri soyuttur.* Yani *ne* maddeye yerleşmiş *cisimsel* bir güç *ne de bir cisimdir.* Aksine onlar mekânsızdır ve duyusal işareti kabul etmez. *Bu nefislerin bedenle ilişkisi, yönetme ve onları kullanma ilişkisi* olup bedenin bir parçası olmaları veya ona yerleşmeleri söz konusu değildir. *Bu,* önceki ve sonrakilerden meşhur *filozofların görüşüdür. Müslümanlardan Gazzâlî ve Râgıb el-Isfahânî* ile mükâşefe ehli sûfilerden bir topluluk, *bu hususta onlara muvafakat etmiştir. Fakat çoğunluk,* ister akıl ister nefis olsun *mutlak olarak soyutları reddederek insan nefislerinin soyutluğu hususunda filozoflara muhalefet etmiştir.*

[1755] Nefsin soyut olduğunu düşünenler beş *şekilde delil getirmişlerdir. Birincisi: Nefis* bilfiil parçası olmayan *basîti akletmektedir. Dolayısıyla da soyuttur. Bu delilin birinci önermesinin gerekçesi şudur: Nefis* herhangi *bir hakikati akleder. Şayet* o hakikat, *basîtse durum böyledir.* Diğer deyişle nefis, bir anlamı akleder. Şayet o hakikat veya anlam basîtse nefsin basîti aklettiği sübût bulmuş demektir. *Aksi halde o hakikat,* bilfiil parçası bulunmayan *basîtlerden oluşmuştur.* Çünkü çokluk ister sonlu ister sonsuz olsun onda bilfiil birin olması zorunludur. Zira bir, çokluğun ilkesidir. *Bütünü akletmek ise* zorunlu olarak *onun parçalarını akletmekten sonra gelir.* "Bu, bütün künhüyle düşünüldüğünde böyledir, çünkü bütünün bir yönden düşünülmesi, onun parçalarından herhangi birini gerektirmez" denilemez. Zira biz diyoruz ki bizim sözümüz, işte o yön hakkındadır. Şayet o yön, basîtse tamamdır, bileşikse onun, her biri bilfiil bir olan basîtleri vardır. Basîti aklettiğinde soyut olur şeklindeki *ikinci önermenin gerekçesi ise şudur: Basîtin mahalli cisim veya cisimsel ise* yani ister doğrudan kendisi isterse bir şeyde bulunuşuna bağlı olarak bir konum sahibiyse *bölünebilir demektir. Mahallin bölünmesi ise mahalle yerleşenin de bölünmesini gerektirir. Çünkü onun iki parçasından birine yerleşen*

صور المحسوسات والتوهم لدرك أحوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فإذا لم يوجد الأصل وجب أن لا يوجد التبع، ويرد على هذا الاستدلال أنّا لا نسلم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات وأحوالها الجزئية والتصرف فيها إذ يجوز أن يكون فيها فوائد أخرى؛ وإن سلم فلا نسلم أنه لا معطل في الوجود.

المقصد الثاني

[١٧٥٤] في أن النفوس الإنسانية مجردة أي ليست قوة جسمانية حالّة في المادة ولا جسماً بل هي لإمكانية لا تقبل إشارة حسية؛ وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن تكون داخلة فيه بالجزئية أو الحلول. هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمعٌ من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناءً على ما مرّ من نفي المجردات على الإطلاق عقولاً كانت أو نفوساً.

[١٧٥٥] احتجوا أي المثبتون لتجريدها بوجوه خمسة؛ الأول أنها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فتكون مجردة؛ أما الأول فلأنها تعقل حقيقة ما من الحقائق أي معنىً ما من المعاني فإن كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك أي ثبت المطلوب أعني تعلقها للبسيط وإلا كانت تلك الحقيقة مركّبةً من البسائط بالفعل لأن الكثرة متناهيةً كانت أو غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لأنه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه بالضرورة. لا يقال: هذا إذا كان الكل معقولاً بالكنه فإن تعقله بوجهٍ ما لا يستلزم تعقل شيء من أجزائه؛ لأنا نقول: كلامنا في ذلك الوجه المعقول فإن كان بسيطاً فذاك وإن كان مركّباً كان له بسائط كل منها واحد بالفعل. وأما الثاني وهو أنها إذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلأن محل البسيط لو كان جسماً أو جسمانياً أي لو كان ذا وضع أصالة أو تبعاً لكان منقسماً، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لأن الحال في أحد جزئيه غير

ile diğerine yerleşen birbirinden farklıdır. Bu bilgiden ibaret olan yerleşenin bölünmesi *ise* bilinendeki *basîtliğe aykırıdır.* Zira bilginin bilinene örtüşmesi gerekir.

[1756] *Bu, şöyle cevaplanmıştır: Bu delil, nefsin mâkulün mahalli olduğuna dayalıdır.* Çünkü taakkul, sûretin akleden güçte husulünden ibarettir. *Bu ise men edilir. Zira* bize göre *bilgi,* bilen ile bilinen arasındaki *taalluktan ibarettir* ve bilgi sayesinde bilen nezdinde bilinen ayrışır. Bu ilişki ise bilenin nitelendiği itibari bir durum olup ona yerleşmiş bir mevcut durum değildir. Bilginin, bilinenin sûretinin husulü olduğunu *kabul etsek bile* bu durumda nefis, aklettiği *basitin* zâtının değil *sûretinin mahallidir. Bundan ise* sûret ile sûretli arasında *bütün yönlerden örtüşme olması gerekmez. Zira* basitin sûreti *basit olmayabilir.* Nitekim daha önce hal bahislerinde geçtiği gibi onlar dıştaki basitin iki veya daha çok aklî sûretinin olabileceğini söylemişlerdir. Basitin sûretinin de basît olması gerektiği *kabul edilse bile konum sahibi her şeyin bölündüğünü kabul etmiyoruz. Çünkü bu görüş bölünmeyen parçanın reddine dayalıdır.* Oysa biz bunu reddediyoruz. O takdirde nefsin cevher-i fert olması mümkündür. Nitekim birisi bu görüşü benimsemiştir. Konumlu her şeyin bölündüğü *kabul edilse bile bölünene yerleşenin bölündüğünü kabul etmiyoruz. Buna örnek yüzeydir.* Size göre yüzey, bütün bakımlardan bölünen cisme yerleşiktir. Bununla birlikte o, derinlemesine bölünmez. Yine enine bölünmemesine rağmen yüzeye yerleşen çizgi ile hiçbir şekilde bölünmemesine rağmen çizgiye yerleşen nokta da böyledir. Özetle yerleşen, ancak sirâyet etme yoluyla yerleşmişse bölünmek zorundadır. Oysa bizim söz konusu ettiğimiz şeyin böyle olduğunu kabul etmiyoruz. *Kabul etsek bile* bölünene yerleşen *bu şey, bilfiil değil, tıpkı cisim gibi bilkuvve bölünür. Bu ise basitlikle çelişmez. Zira onun bölünme yönü, basitlik yönünden başka olabilir.* Çünkü size göre basit cisim, bilfiil basit olmakla birlikte, bilkuvve sonsuza dek bölünür. Zira onda tahakkuk etmiş mafsallar yoktur. Dolayısıyla onda fiili bir bölünme yoktur. Kuvve ve fiil yönlerinden bölünme ile bölünmeme arasında çelişki yoktur.[44] Zira kuvve ve fiil iki farklı yöndür.

الحالّ في الجزء الآخر وأنه أي انقسام الحال الذي هو العلم ينافي البساطة في المعلوم إذ يجب أن يكون العلم مطابقاً لمعلومه.

[١٧٥٦] أجيبُ عنه بأنه مبنيٌّ على أن النفس محل المعقول لأن التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فإن العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم، يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق أمر اعتباري اتصف به العالم لا أمر موجود حالّ فيه، وإن سلم أن العلم بحصول صورة المعلوم فمحل أي فالنفس حينئذٍ محل الصورة البسيطة الذي تعقلته لا لذات البسيط ولا تلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا تكون صورة البسيط بسيطة ألا ترى إلى ما قالوه من أنه يجوز أن يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان أو أكثر كما مرّ في مباحث الحال؛ وإن سلم أن صورة البسيط يجب أن تكون بسيطة فلا نسلم أن كل ذي وضع منقسم فإنه بناءٌ على نفي الجزء الذي لا يتجزأ وهو ممنوع وحينئذٍ جاز أن تكون النفس جوهراً فرداً كما قال به بعض، وإن سلم أن كل ذي وضع منقسم فلا نسلم أن الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحالّ عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع أنه لا ينقسم في العمق وكالخط الحالّ في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالّة في الخط مع أنها لا تنقسم أصلاً. وبالجملة إنما يلزم انقسام الحالّ إذا كان الحلول سريانياً وهو فيما نحن بصدده غير مسلم. وإن سلم أنه أي الحالّ في المنقسم منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وأنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فإن الجسم البسيط عندكم منقسمٌ بالقوة إلى ما لا يتناهى مع كونه بسيطاً بالفعل إذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لأنهما جهتان متغايرتان.

[1757] *İkincisi: İnsan nefsi varlığı akleder. Varlık ise daha önce* ilgili bahislerde *geçen* "onun parçaları ya varlıklardır ya da yokluklardır …" *gerekçesinden dolayı basittir.*

[1758] *Cevap, daha önce* varlığın basitliğine ilişkin delillerin öncüllerine yönelen menler ile ondan daha genel olan birinci gerekçede *zikredilen* menlerdir.

[1759] *Üçüncüsü: Nefis, tümel mefhumu düşünmektedir. Dolayısıyla da soyuttur. Birincinin sebebi açıktır.* Çünkü nefis, tümeller arasında olumlu ve olumsuz hükümler vermektedir. Bunun için onları akletmesi gerekir. *İkincinin sebebi şudur:* Nefis konum sahibi olduğuna göre tümel anlam konum sahibi olan şeye yerleşmiş demektir. Kuşkusuz *konumluya yerleşen,* mahallinin nitelendiği özel *bir miktar ve* belirli *bir konumla nitelenir.* Dolayısıyla o yerleşen, *miktar ve konum bakımından farklı çok şeye mutabık olmaz, aksine yalnızca o miktar ve konuma sahip olana mutabık olabilir.* O takdirde de tümel olmaz. Halbuki bu bir çelişkidir. Çünkü tersi varsayılmıştı.

[1760] *Cevap, daha önce geçenden anlaşılabilir.* Çünkü biz tümeli akledenin, onun mahalli olduğunu kabul etmiyoruz, zira tümeli akledenin onun mahalli olduğu düşüncesi, zihnî varlığa dayanmaktadır. Ayrıca belirli bir miktar, şekil ve konuma sahip olana yerleşenin, onunla nitelenmesi gerekmez, çünkü yerleşme sirâyet etme yoluyla olmayabilir.

[1761] *Burada onun çok şeye örtüşmediği söylenerek de men yapılabilir. Çünkü gölge, gölgesi olduğu şeyden büyük ve küçüklük bakımından farklılaşabilir.* Buna örnek, duvara nakşedilen sûretler ile ortak duyuda nakşolan gök sûretidir. Bu sûretler ile sûreti oldukları şeyler arasında örtüşme vardır. Bunun tahkîki şudur: Örtüşmenin anlamı, sûretin mahalde bulunması nedeniyle kendisine ilişen durumlardan soyutlandığında çok şeye örtüşmesidir. Nitekim onun mahal sebebiyle kendisine ilişen somutlaşmadan soyutlanması gerekmektedir.

[1762] *Dördüncüsü: Nefis iki zıddı akletmektedir.* Çünkü ikisi arasında zıtlık bulunduğu hükmünü vermektedir. *Eğer* iki zıddı idrak eden, *cisim veya cisimsel olsaydı mesela karalık ve aklığın bir cisimde bir araya gelmesi gerekirdi. Oysa bu,* bedîhî olarak *imkânsızdır.*

[١٧٥٧] الثاني من الوجوه الخمسة أنها أي النفس الإنسانية تعقل الوجود وأنه بسيط لما مرّ في مباحثه من أن أجزاءه وجودات أو عدمات إلى آخر الكلام.

[١٧٥٨] والجواب ما تقدم من المنوع الواردة على مقدمات أدلة بساطته، والمنوع المذكورة في الوجه الأول الذي هو أعمّ منه.

[١٧٥٩] الثالث من تلك الوجوه أنها تعقل المفوم الكلي فتكون مجردة؛ أما الأول فظاهر لأنها تحكم بين الكليات أحكاماً إيجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها، وأما الثاني فلأن النفس إذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالاً في ذي وضع ولا شك أن الحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقاً لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقاً إلا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون حينئذٍ كلياً. هذا خلف لأن المقدّر خلافه.

[١٧٦٠] والجواب يعرف مما مرّ إذ لا نسلم أن عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني وأيضاً الحالّ فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم أن يكون متصفاً بها لجواز أن لا يكون الحلول سريانياً.

[١٧٦١] ويرد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين إذ قد يخالف الشبح لما له الشبح في الصغر والكبر كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما. وتحقيقه أن معنى المطابقة هو أن الصورة إذا جرّدت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقةً لكثيرين؛ ألا ترى أنه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل.

[١٧٦٢] الرابع منها أنها تعقل لضدين إذ تحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركهما جسماً أو جسمانياً لزم اجتماع السواد والبياض مثلاً في جسمٍ واحد وأنه محال بديهةً.

[1763] *Cevap: İki zıddın sûretleri arasında zıtlık yoktur. Çünkü sûretler, dıştaki hakikatten farklıdırlar.* Dolayısıyla iki hakikat arasında zıtlık bulunmasından onların sûretleri arasında da zıtlık bulunması gerekmez. *Eğer böyle olmasaydı bu iki sûretin soyutta bulunması* da *mümkün olmazdı.* Zira iki zıt, ister maddî ister soyut olsun bir mahalde bir araya gelemez. İki zıddın sûretlerinin de zıt olduğunu *kabul etsek bile bu ikisinden her birinin* ikisini birden akleden *cismin bir parçasında bulunması* ve bu parçanın diğerinin bulunduğu parçadan başka oluşu *niçin mümkün olmasın?* Bu durumda iki zıddın bir mahalde birleşmesi gerekmez.

[1764] *Beşincisi* daha önce zikredilen gerekçeye dayanarak nefsin cisimsel olduğunu çürütür, sonra şöyle deriz: *Eğer nefsin akleden kısmı cisimsel* olup bedenin tamamına veya bir kısmına yerleşmiş *olsaydı o, mahallini ya daima akleder veya daima akletmezdi. Oysa ardbitişen yanlıştır. Gerekliliğin sebebi şudur: Onun mahallini akletmesinde şayet zâtıyla hazır bulunması yetseydi akletme daima gerçekleşirdi.* Yani mahalle ait haricî sûret akledende daima zâtıyla hazır bulunmaktadır. Eğer bu, akledenin onu akletmesi için yeterli olsaydı onun akletmesi sürekli olurdu. *Aksi halde* onun mahallini akletmesi *ondan alınan* ve onda meydana gelen *başka bir sûretin husûlüne ihtiyaç duyardı. Oysa bu imkânsızdır. Çünkü iki mislin bir araya gelmesini gerektirir.* Zira söz konusu iki sûret mahiyetçe mütemâsildir. *Dolayısıyla da* bu taakkul daima *gerçekleşmez. Ardbitişenin yanlışlığına gelince bu vicdanla bilinir. Çünkü* bedenin parçalarından *kalp, beyin vb. bilginin mahalli* ve akleden güç *olarak düşünülen her cismi bazen akilediyoruz bazen de ondan habersiz kalıyoruz.*

[1765] *Cevap,* gereklilik ilişkisinin açıklamasında zikredilen şeyleri men ederek *gereklilik ilişkisini men etmektir. Zira* onun akletmesinde, dıştaki sûretiyle *hazır oluşunun yeterli olmaması ve başka bir sûretin husûlüne* de *ihtiyaç duymayıp ondan başka bir şarta dayanması mümkündür.* Çünkü biz, taakkulün, sûretin husûlüyle gerçekleştiğini men ediyoruz. *Bunu kabul ettik diyelim fakat onda başka bir sûretin husûlünün, iki mislin bir araya gelmesi olduğunu kabul etmiyoruz. Bu, eğer dış sûret ile zihnî sûret birbirinin misli olsaydı gerekirdi. Oysa biz bunu men ediyoruz.* Bu iki sûretin birbirinin misli olduğunu kabul ettik diyelim. Fakat ikisinin aynı mahalde bir araya gelmesi söz konusu değildir. Çünkü iki sûretten biri, akleden gücün mahallidir diğeri ise ona yerleşmiş durumdadır.

[١٧٦٣] والجواب أن صورتي الضدين لا تضاد بينهما لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد أيضاً لأن الضدين لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ مادياً كان أو مجرداً، وإن سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز أن يقوم كل منها بجزء من الجسم الذي يعقلهما معاً غير الجزء الذي قام به الأخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محلٍّ واحد.

[١٧٦٤] الخامس منها أن نبطل كونها جسماً بما مرّ ثم نقول: لو كان العاقل منها جسمانياً حالاًّ في جميع البدن أو في بعضه لعقل محله دائماً أو لم يعقله دائماً والتالي باطل؛ أما الملازمة فلأن تعقله لمحله إن اكتفى في حضوره لذاته كان حاصلاً دائماً يعني أن الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائماً فلو كفى ذلك في تعقله إياه كان تعقله مستمراً دائماً وإلا احتاج تعقله له إلى حصول صورة أخرى منتزعة منه حاصلة فيه، وأنه محال لأنه يقتضي اجتماع المثلين لأن الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائماً، وأما بطلان التالي فبالوجدان إذ ما من جسم فينا يتصور أنه محل للعلم والقوة العاملة كالقلب والدماغ وغيرهما من أجزاء البدن إلا ونعقله تارةً ونغفل عنه أخرى.

[١٧٦٥] الجواب منع الملازمة يمنع ما ذكر في بيانها لجواز أن لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج أيضاً إلى حصول صورة أخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لأن كون التعقل بحصول الصورة ممنوعٌ عندنا. سلمناه لكن لا نسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين وإنما يلزم ذلك أن لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محلٍّ واحد لأن أحدهما محل للعاقلة والأخرى حالّة فيها.

Sonuç: Düşünen Nefsin Soyutluğunu İnkar Edenlerin Görüşleri

[1766] Düşünen nefisle kastedilen her insanın “ben” sözüyle işaret ettiği şeydir. *İnkar edenlerin görüşleri* çok fazladır. Ama bunlardan meşhur olanları *dokuz tanedir.*

[1767] *Birincisi, İbnü’r-Râvendî’ye aittir. Buna göre o, kalpte bölünmeyen bir parçadır. Bunun delili soyutları reddetmenin yanısıra bölünmenin olmamasıdır.* Yani nefis bir cevherdir zira kendi başına var olduğu açıktır. Nefis bölünmez zira daha önce belirtildiği gibi basitleri akleder. Nefis soyut değildir, çünkü mümkün soyutların varlığı imkânsızdır. Şu halde nefis, bir cevher-i fert olup kalptedir, çünkü bilgi kalbe nispet edilir.

[1768] *İkincisi, Nazzâm’a aittir. Buna göre o,* gül suyunun güle sirâyet ettiği gibi *bedene sirâyet etmiş latif parçalardan* yani cisimlerden *ibarettir. Bu parçalar, ömrün başından sonuna kadar varlığını sürdürür ve herhangi bir bozulma ve değişime konu olmaz.* Bedenden bir organ kesildiğinde ondaki parçalar diğer organlara çekilir. Bedende *bozulan ve değişen şey, ona eklenen ve ondan ayrılan fazlalıktır. Çünkü her insan* ömrünün başından sonuna kadar *varlığını sürdürdüğünü bilir.* Halbuki hiç kuşkusuz değişen şey böyle değildir.

[1769] *Üçüncüsü: O, beyindeki bir güçtür. Kalpte olduğu da söylenmiştir.*

[1770] *Dördüncüsü: O, üç güçten ibarettir. Bu güçlerden birincisi kalptedir. Bu hayvânî güçtür. İkincisi ciğerdedir. Bu bitkisel güçtür. Üçüncüsü ise beyindedir. Bu ise nefsânî güçtür.*

[1771] *Beşincisi: O, hususi heykeldir.* Bu kelâmcıların çoğunluğu tarafından tercih edilen görüştür.

[1772] *Altıncısı: O, nicelik ve nitelik bakımından mutedil* dört *karışımdır.*

[1773] *Yedincisi: O, türsel mizacın itidalidir.*

[1774] *Sekizincisi: O, mutedil kandır. Çünkü kanın çokluğu ve itidali sayesinde hayat güçlenir ve tersi olur.*

[1775] *Dokuzuncusu: O, havadır. Çünkü havanın göz açıp kapayıncaya dek kesilmesiyle hayat da kesilmektedir.* Bu durumda beden, şişirilmiş tulum konumundadır.

خاتمة في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة

[١٧٦٦] النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا، وهي كثيرة لكن المشهور منها تسعة؛

[١٧٦٧] الأول لابن الراوندي أنه جزءٌ لا يتجزأ في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني أنها جوهرٌ لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مرّ من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهراً فرداً هو في القلب لأنه الذي ينسب إليه العلم.

[١٧٦٨] الثاني للنظام أنه أجزاء هي أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرّق إليها تخلل وتبدّل حتى إذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء إنما المتخلل والمتبدل من البدن فضلٌ ينضم إليه وينفصل عنه إذ كل أحد يعلم أنه باقٍ من أول عمره إلى آخره ولا شك أن المتبدل ليس كذلك.

[١٧٦٩] الثالث أنه قوةٌ في الدماغ، وقيل: في القلب.

[١٧٧٠] الرابع أنه ثلاث قوى إحداها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتة والثالثة في الدماغ وهي النفسانية.

[١٧٧١] الخامس أنه الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين.

[١٧٧٢] السادس أنه الأخلاط الأربعة المعتدلة كمّاً وكيفاً.

[١٧٧٣] السابع أنه اعتدال المزاج النوعي.

[١٧٧٤] الثامن أنه الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس.

[١٧٧٥] التاسع أنه الهواء إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه.

[1776] *Bil ki bu* aktardıklarımızın *hiçbirinin herhangi bir delili yoktur. Onların söyledikleri de güvenilir değildir.*

Üçüncü Maksat: Düşünen Nefis Hâdistir

[1777] *Din mensupları düşünen nefsin hâdis olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Çünkü onlara göre Allah'tan ve* sıfatların O'nun zâtına zâit olduğunu düşünenlere göre *O'nun sıfatlarından başka kadim yoktur. Fakat onlar düşünen nefsin bedenin* hudûsuyla *birlikte mi yoksa ondan önce mi hudûsa geldiği hususunda ihtilaf etmiştir. Bazıları demiştir ki bedenle birlikte hudûsa gelmiştir, çünkü âyette bedenin safhaları sayıldıktan sonra "sonra biz onu başka bir yaratılışla inşa ettik"*[45] *denilmiştir.* Bu inşayla *kastedilen ise nefsin* bedene *feyzidir. Bazıları da bedenden önce olduğunu söylemiş ve Hz. Peygamber'in "Allah ruhları cesetlerden iki bin yıl önce yarattı" hadisini dayanak göstermişlerdir. Halbuki bu deliller, en fazla zan verir* bizim aradığımız kesinliği vermez. *Âyet zan verir, çünkü yüce Allah "sonra onu yeni bir yaratışla inşa ettik" sözüyle nefsin bedene taalluk etmesini kastetmiş olabilir.* Bundan ise *yalnızca nefsin taallukunun hudûsa gelmesi gerekir, zâtının hudûsa gelmesi değil. Hadis de zan verir, çünkü haber-i vâhiddir ve âyet, bu hadise muârızdır. Âyetin ise metni kesin ama delâleti zannîdir. Oysa hadisin durumu tam aksidir.* Şu halde her birinin bir yönden üstünlüğü vardır ve o yönden güçlenmektedir. *Bu* anlattığımız gibidir.

[1778] *Filozoflar ise nefsin hâdis olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir. Aristoteles ve takipçileri hâdis olduğunu söylemiştir. Ondan öncekiler ise hâdis olduğunu men etmişler ve kadîm olduğunu söylemişlerdir. Aristoteles şöyle delil getirmiştir: Eğer nefisler kadîm olsaydı ya bedene taalluktan önce* birden çok ve *ayrışmış olurlardı ya da böyle olmazdı. Eğer ayrışmış iseler onların ayrışması* ve belirginleşmesi *ya zâtıyla olacaktır ya da zâtıyla olmayacaktır. Şayet zâtı* veya zâtının gerekleriyle *ayrışmışlarsa* insan nefislerinden *her bir nefis* tek *şahısla sınırlı bir tür olacaktır. Bu takdirde de her iki nefsin hakikat bakımından farklı olması gerekir. Halbuki bu yanlıştır. Çünkü onların hepsisinin mütemâsil olduğunu söylemesek bile* bütün nefisler arasında *en azından iki mütemâsil nefis bulunur. Eğer* nefislerin ayrışması *zâtlarıyla değilse kabul eden ve kabul edeni çevreleyen durumlar sayesinde olacaktır. Nitekim daha önce geçmişti* ki bir türün fertlerinin çokluğu, onun kâbili ve kâbili çevreleyen arazların sonucudur. *Nefsin maddesi ise bedendir. Bu durumda nefis bu bedenden önce başka bir bedene taalluk etmiştir ve tenâsüh* yani nefsin bir bedenden diğerine intikali *gerekir. Oysa tenâsühü ilerde çürüteceğiz. Nefisler* taalluktan önce *ayrışmış değilse* aksine tek bir şeyse *bu durumda taalluktan sonra şayet* birliği *önceden olduğu gibi devam ediyorsa Zeyd'in nefsi, Amrı'ın nefsinin ta kendisidir. Dolayısıyla o ikisinin bilgi,*

[١٧٧٦] واعلم أن شيئاً من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه.

المقصد الثالث في أن النفس الناطقة حادثة

[١٧٧٧] اتفق عليه المليون إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته عند من أثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع حدوث البدن أو قبله فقال بعضهم: تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد أطوار البدن: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾. والمراد بهذا الإنشاء إفاضة النفس على البدن. وقال بعضهم: بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام» وغاية هذه الأدلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب؛ أما الآية فلجواز أن يريد بقوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ﴾ جعل النفس متعلقةً به، وإنما يلزم من ذلك حدوث تعلقه لا حدوث ذاتها. وأما الحديث فلأنه خبرٌ واحد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتقاومان. هذا كما ذكرناه.

[١٧٧٨] وأما الحكماء فإنهم قد اختلفوا في حدوثها فقال به أرسطو ومن تبعه، ومنعه من قبله وقالوا بقدمها. احتج أرسطو بأنها لو قدمت فإما أن تكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة أو لا فإن كانت متمايزة فتمايزها وتعينها إما بذواتها أو لا بذواتها فإن كان بذواتها أو بلوازمها فتكون كل نفس من النفوس البشرية نوعاً منحصراً في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل إذ لو لم نقل بأن كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلان وإن كان تمايزها لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم من أن تعداد أفراد النوع الواحد معلل بقابله والأعراض المكتنفة به ومادتها البدن فتكون متعلقةً قبل هذا البدن ببدنٍ آخر ويلزم التناسخ أي انتقالها من بدنٍ إلى آخر وسنبطله، وإن لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق إن بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم أن يشتركا في صفات النفس من العلم

kudret, haz, acı ve diğer sıfatlar gibi *nefsin sıfatlarında ortak olmaları gerekir.* Oysa bu zorunlu olarak yanlıştır. *Şayet taalluktan sonra birliği önceden olduğu gibi devam etmemiş* aksine çoğalmış *ise parçalanma ve bölünme gerekir. Bu ise ancak miktarı* ve hacmi *olan bir şeyde düşünülebilir.* Bu durumda nefis, soyut değil maddî olur. *Yine* o parçalanma ve bölünmeyle *o* tek ve kadîm *hüviyet yok olmuş ve onun yerine başka iki hâdis hüviyet meydana gelmiştir. Bu da varmak istenilen sonucu gerektirir*: Bedenlere taalluk eden nefisler hâdistir.

[1779] *Hasım ise* nefsin kadîmliğine üç *delil getirmiştir. Birincisi: Her hâdisin bir maddesi vardır.* Eğer nefis hâdis olsaydı soyut değil maddî olurdu.

[1780] *Biz* her hâdisin bir maddesi olması gerektiğini kabul ettikten sonra *deriz ki* hudûsun gerektirdiği o madde, hâdisin *kendisine yerleştiği yahut taalluk ettiği maddeden daha geneldir.* Maddeye taalluk eden şeyin zâtı bakımından soyut olması mümkündür.

[1781] *İkincisi: Eğer* düşünen nefis *ezelî olmasaydı ebedi de olmazdı.* Oysa ardbitişen görüş birliğiyle yanlıştır. Ön ve ard bitişenler arasındaki gerekliliğin sebebi şudur: Nefis hâdis olduğunda onun varlığı ortadan kalkardı, çünkü oluşan her şey bozulacaktır.

[1782] *Cevap, mendir.* Sözü edilen önermenin anlamı şudur: Her hâdis kendisi bakımından yokluğu kabul eder ama bu, onun yok olmaya konu olmasını gerektirmez. Çünkü onun yokluğu, başka bir sebepten dolayı ebediyen imkânsız olabilir.

[1783] *Üçüncüsü: Bedenlerin sonlu olmaması gerekir.* Doğrusu şudur: Nefislerin sonlu olmaması gerekir. Çünkü nefisler hâdis olduklarında onların hudûsu, kadîm ilkeden feyizlerinin şartı olan bedenlerin hudûsuyladır. Bedenler ise sonsuzdur, çünkü bedenler, feleklerin sonsuz devirlerinin gereğine dayanırlar. Dolayısıyla insan nefisleri de sonsuzdur. Fakat bedenlerin ve devirlerin sonsuzluğunda herhangi bir imkânsızlık yoktur. Çünkü onlar peş peşe var olurlar. Halbuki nefisler böyle değildir, çünkü onlar bedenden ayrıldıktan sonra varlıklarını devam ettirirler. Bu durumda sonsuz sayıda var olan şeylerin bir araya gelmesi gerekir. Bu ise tatbîk burhânıyla imkânsızdır.

والقدرة واللذة والألم وسائر الصفات وأنه باطلٌ بالضرورة، **وإن لم تبقَ كما كانت** بل تكثرت **لزم التجزيء والانقسام ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار** وحجم فلا تكون مجردة بل مادية **وأيضاً فقد عدمت** بذلك التجزيء والانقسام **تلك الهوية** الواحدة القديمة **وحصلت هويتان أُخريان حادثتان ويلزم المطلوب** وهو أن النفوس المتعلقة بالأبدان حادثة.

[١٧٧٩] **احتج الخصم** على قِدمها **بوجوه** ثلاثة؛ **الأول؛ أن كل حادث له مادة** فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة.

[١٧٨٠] **قلنا** بعد تسليم الملازمة: تلك المادة التي يستلزمها الحدوث **أعمّ من مادةٍ يحلّ** الحادث **فيها أو يتعلق به**ا والمتعلق بالمادة يجوز أن يكون مجرداً بحسب ذاته.

[١٧٨١] **الثاني؛ لو لم تكن** الناطقة **أزلية لم تكن أبدية** أيضاً والتالي باطلٌ اتفاقاً، وأما الملازمة فلأنها إذا كانت حادثة يزول وجودها لأن كل كائن فاسد.

[١٧٨٢] **والجواب المنع** ومعنى القضية المذكورة أن كل حادث فهو في حد ذاته قابلٌ للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز أن يمتنع عدمه لغيره أبداً.

[١٧٨٣] **الثالث؛ يلزم عدم تناهي الأبدان** والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لأنها إذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الأبدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والأبدان غير متناهية لاستنادها إلى اقتضاء الأدوار الفلكية التي لا تتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية أيضاً؛ لكن لا استحالة في لا تناهي الأبدان والأدوار لأنها متعاقبة بخلاف النفوس فإنها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع أمور موجودة غير متناهية وهو محالٌ بالتطبيق.

[1784] *Cevap: Bunun imkânsızlığının şartı, daha önce geçtiği gibi,* doğal veya vaz'î *sıralanmadır.* Düşünen nefisler ise bir arada var olsalar bile, sıralanmış değildirler. Dolayısıyla sonsuz olmaları mümkündür.

[1785] *Uyarı: Aristoteles demiştirki kısırdöngü ve teselsülün olmaması için her hâdisin* kadîm-zorunlu ilkeye ve *hâdis bir şarta dayanması gerekir.* Yazarın "kısırdöngü ve teselsülün olmaması için" ifadesi, sözde takdir edilen bir sorunun cevabıdır. Şarta muhtaçlığın nedeni, ma'lûlün tam illetinden geri kalmamasıdır. *Buna göre nefsin* feyiz veren ilkeden *hudûsunun bir şartı vardır. Bu şart da bedenin hudûsudur.* Çünkü beden, nefsin tedbir ve tasarrufuna istidatlı kâbildir. *Dolayısıyla beden hudûsa geldiğinde ona feyiz veren ilkeden bir nefis taşar. Bu, feyzin genelliği ve istidatlı kâbilin varlığının ortaya çıkardığı bir zorunluluktur. Aristoteles tenâsühü bu sayede çürütmüştür.* Çünkü o şöyle demiştir: Eğer tenâsüh mümkün olsaydı *bir beden meydana geldiğinde ona tenâsüh etmiş bir nefis taalluk ederdi ve ayrıca ona* şimdi hudûsa gelmiş *başka bir nefis feyiz ederdi. Zira belirttiğimiz üzere* müessir *illet şartıyla yetkin bir şekilde meydana gelir. Bu takdirde bir bedenin iki nefsi olacaktır. Bu ise zorunlu olarak yanlıştır. Zira her insan kendi nefsinin tek olduğunu bilir.*

[1786] *Bil ki* Aristoteles'in nefsin hudûsu ve tenâsühün geçersizliği hakkında *bu* söyledikleri, *açık bir kısırdöngüdür. Çünkü Aristoteles,* nefis kadim olduğu takdirde *tenâsühün kaçınılmaz olacağıyla ve tenâsühü çürüterek nefsin hudûsunu açıkladı. Sonra tenâsühün yanlışlığını nefsin hâdisliğiyle açıkladı. O eğer ikisinden birini başka bir yolla açıklasaydı böyle yapabilirdi. Mesela tenâsühün iptali hakkında şöyle denilmiştir: O, nefsin diğer bedende yaptıklarını hatırlamasını gerektirir. Yahut bedenlerin nefisler için istidadı ve nefislerin oluşumu,* tek *bir tarzdadır.* Çünkü her ne zaman bir beden istidatlı olsa bir nefis meydana gelir. *Oysa* bedenlerin hudûsuna nispetle *nefislerin ayrılması böyle değildir. Çünkü bazen bir veba* yani havanın bozulması *veya* tufan gibi *köklü bir hâdise yahut nefislerin* bir anda *helak olacağı genel bir katliam olabilmektedir. O zamanda bu sayıda bedenin âdete aykırı olarak hudûsa gelmediği zorunlu olarak bilinmektedir.* Nitekim nakledildiğine göre Yunan topraklarında gerçekleşen bir savaşta bir günde iki taraftan iki yüz bin kişi katledilmiştir. Mâlûmdur ki o gün bütün dünyada bu sayıda beden hudûsa gelmemiştir ki bedenlerinden ayrılan o nefisler, bu yeni meydana gelen bedenlere taalluk etsinler. Şayet nefislerin taalluku tenâsüh yoluyla olsaydı onların bir kısmının ilişecekleri bir beden meydana gelinceye kadar işlevsiz kalması gerekirdi. *Onlardan hiçbiri* -en açığı, o ikisinden yani bu

[١٧٨٤] والجواب شرط امتناعه الترتب الطبيعي أو الوضعي كما مرّ والنفوس الناطقة وإن كانت موجودةً مجتمعة إلا أنها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها.

[١٧٨٥] تنبيه؛ قال أرسطو: كل حادث لا بد له من استناده إلى المبدأ القديم الواجب و من شرطٍ حادث فقوله: دفعاً للدور والتسلسل تعليلٌ لما هو المقدّر في الكلام، وأما الاحتياج إلى الشرط فلئلاّ يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدأ المفيض شرط وهو حدوث البدن لأنه القابل المستعد لتدبيرها وتصرّفها فإذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفيّاض ضرورة عموم الفيض ووجوده القابل المستعد وبه أبطل التناسخ حيث قال: إن صح التناسخ فإذا حدث بدن تعلقت به نفسٌ متناسخة وفاضت عليه نفسٌ أخرى حدث الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشرطها كلا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطلٌ بالضرورة فإن كل أحد يجد أن نفسه واحدة.

[١٧٨٦] واعلم أن هذا الذي ذكره أرسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دورٌ صريح فإنه بيّن حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير قِدمها وإبطاله، ثم بيّن بطلان التناسخ بحدوث النفس؛ وإنما يصح له ذلك لو بيّن أحدهما بطريقٍ آخر مثل ما يقال في إبطال التناسخ أنه يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر أو أن استعداد الأبدان للنفوس وتكوّنها أي وحدوث النفوس على وتيرةٍ واحدة فإنه كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الأبدان إذ قد يتفق وباء أي فساد هواء أو جائحة أي حادثة مستأصلة كالطوفان أو قتل عام يهلك فيها من النفوس دفعة ما يعلم بالضرورة أنه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الأبدان كما نقل من أنه وقع حربٌ في أرض يونان فقتل في يومٍ واحد مائتا ألف من الجانبين، ومن المعلوم أنه لم يحدث في ذلك اليوم أبدان فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها إلى أن يحدث بدن تتعلق به، وليس شيء منها والأظهر منهما أي من هذين

diğer iki yoldan hiçbiri- *güvenilir değildir.* Çünkü biz, nefsin önceki bedendeki hallerini hatırlaması gerektiğini kabul etmiyoruz. Zira hatırlama bedene taalluk şartına bağlı olabilir. Nitekim onların bazısından "ben deve sûretinde olduğumu hatırlıyorum" dediği nakledilmiştir. Yine biz denizler ve karalardaki küçük ve büyük canlıların bedenlerin sayısının bedenlerinden ayrılan o nefislerin sayısına eşit olmadığını kabul etmiyoruz.

[1787] Tenâsühün çürütüldüğü *bu delilin esasına yönelik bir kısım itirazlar vardır. Eğer sana anlattığımız esasları hatırlıyorsan bunları bilirsin. Dolayısıyla kitabı uzatmaktan sakındığımız için tekrar etmiyoruz.* Mesela şöyle denir: Her hâdisin hâdis bir şartının olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Çünkü Fâil-i Muhtâr, herhangi bir sâik olmaksızın hâdisleri kendi vakitlerinde meydana getirebilir. Bu, gerektirici illetten geri kalmayı gerektirmez. Kabul ettik diyelim fakat nefsin hudûsunun sebebinin beden olduğunu kabul etmiyoruz. Niçin onun başka bir şartı olmasın?! Kabul ettik diyelim. Fakat bir beden meydana geldiğinde ona bir nefis feyzolması gerektiğini kabul etmiyoruz. Böyle bir durum ancak o bedene tenâsüh olmuş bir nefis taalluk etmediğinde gerekli olur. Bazen şöyle denir: Îcî "delilin esası" ifadesiyle Aristoteles'in nefsin hâdisliği üzerine söylediğini kastetmiştir. Çünkü bu, Aristoteles'in tenâsühü çürütmeyi amaçlayan delilinin esasıdır. Bu durumda ona şöyle itiraz edilir: Biz ayrışmanın illetinin ya zât ya da başka bir şey olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü ayrışma ademî bir durumdur, dolayısıyla bir illete ihtiyaç duymaz. Ayrıca nefislerin hepsinin mütemâsil olduğunu kabul etmediğimiz gibi iki nefsin dahi mütemâsil olduğunu kabul etmiyoruz. İstidat hiçbir fayda sağlamaz. Yine bir türün fetlerinin ancak kâbille ayrışabileceğini de kabul etmiyoruz. Bunu açıklamak üzere daha önce söylenenlerin yanlışlığı yine orada ortaya konulmuştu. Bu vb., kavrayışlı bir kimseye gizli kalmayan itirazlar yöneltilebilir.

Dördüncü Maksat: [Nefsin Bedenle İlişkisi]

[1788] *Nefsin bedenle ilişkisi* cismin mekânıyla ilişkisinde olduğu üzere ilişkili şey olduğu gibi devam etmesine rağmen en küçük bir sebeple kolayca ortadan kalkacak zayıf bir ilişki değildir. Aksi halde nefis, başka bir duruma ihtiyaç duymadan sadece istemekle bedenden ayrılabilirdi. Bu ilişki, arazların ve maddî sûretlerin mahalleriyle ilişkisi gibi kendisi ortadan kalktığında ilişkili şeyin de kalkacağı şekilde çok güçlü de değildir.

الطريقين الآخرين **يصلح للتعويل** إذ لا نسلم لزوم التذكر لأحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطاً بالتعلق به، على أنه قد نقل عن بعضهم أنه قال: إني لأتذكر كوني في صورة الجمل، ولا نسلم أن عدد أبدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة.

[١٧٨٧] **وعلى أصل الدليل** الذي أبطل به التناسخ **اعتراضات تعرفها إن كان ما مهّدنا لك من الأصول على ذكر منك فلا نعيدها حذراً من الإطناب** مثل أن يقال: لا نسلم أن كل حادث لا بد له من شرطٍ حادث فإن الفاعل المختار له أن يخصص الحوادث بأوقاتها من غير أن يكون هناك داع، وليس هذا مستلزماً للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نسلم أن شرط حدوث النفس هو البدن، ولم لا يجوز أن يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم أن شرط حدوث النفس هو البدن، ولم لا يجوز أن يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم أنه إذا حدث بدن وجب أن تفيض عليه نفس؛ إنما يجب ذلك إذا لم تتعلق به نفسٌ مستنسخة. وقد يقال: أراد بأصل الدليل ما ذكره أرسطو على حدوث النفس فإنه أصلٌ لدليله على إبطال التناسخ فيعترض عليه بأنّا لا نسلم أن علة التمايز إما الذات أو غيرها لأن التمايز أمرٌ عدمي فلا يحتاج إلى علة، ولا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدي نفعاً، ولا نسلم أن تمايز أفراد نوعٍ واحد إنما يكون بالقابل، وما تقدّم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده إلى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن.

المقصد الرابع

[١٧٨٨] **تعلق النفس بالبدن** ليس تعلقاً ضعيفاً يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه وإلا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة إلى أمرٍ آخر، وليس أيضاً تعلقاً في غاية القوة بحيث إذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الأعراض والصور المادية

Çünkü daha önce nefsin zâtının soyut olduğunu ve yerleştiği şeye ihtiyacı olmadığını öğrenmiştin. Aksine bu ilişki, ustanın çeşitli işlerini yapmak için ihtiyaç duyduğu aletlerle ilişkisi gibi zayıflık ile çok güçlülük arasında bir ilişkidir. Bundan dolayı denilmiştir ki bu ilişki *aşığın* doğal ve fıtri bir aşkla *maşukla ilişkisidir.* Dolayısıyla bu ilişki, beden nefsin ona taallukuna elverişli olduğu sürece kesilmez. Nitekim nefis bedeni sevmekte, uzun birlikteliğe rağmen ondan usanmamakta ve ondan ayrılmayı istememektedir. Bunun *nedeni, nefsin yetkinlikleri ile* aklî ve duyusal *hazlarının bedene bağlı olmasıdır.* Zira nefis yaratılışının başında bütün erdemli sıfatlardan yoksundur. Dolayısıyla bu yetkinlikleri kazanmakta kendisine yardım edecek araçlara ve bu araçların da muhtelif olmasına ihtiyaç duymuştur ki her bir araçla özel bir fiil yapsın. Böylece mesela görme gibi özel bir fiil yapmaya çalıştığında göze yönelmiş ve tam görmeye güç yetirebilmiştir. Durum diğer fiillerde de böyledir. Eğer alet tek olsaydı fiiller birbirine karışır ve nefis onlardan hiçbirini yetkin bir şekilde gerçekleştiremezdi. Nefis duyumları elde ettiğinde onlardan tümel idraklere geçmiş, bilgilerden ve hoşnut olunan huylardan nasibini almış ve duyusal hazları elde ettikten sonra aklî hazlara yükselmiştir. Şu halde nefsin bedenle ilişkisi, güçlülük bakımından aşığın ilişkisi gibi hatta ondan çok daha güçlü şekilde işlem ve yönetim tarzındadır.

[1789] Nefis *öncelikle kalbteki ruh sayesinde* bedenle *ilişki kurar. Bu ruh, kalbin sol boşluğunda gıdaların buharından ve latiflerinden oluşur.* Çünkü kalbin sol yanında bir boşluk vardır ve kanın latifi bu boşluğa çekilir. Kalp de aşırı sıcaklığıyla onu buharlaştırır. İşte bu buhara tabipler ruh adını verir. Nefsin taalluk ettiği ilk şeyin, bu buhar olduğu şöyle bilinmiştir: Sinirlerin bağlanması, duyu ve hareket güçlerini, bağ yerinin ötesiyle ilgili olarak iptal etmekte fakat beyin tarafında bulunan kısımda iptal etmemektedir. Yine tıbbi tecrübeler de buna tanıklık etmektedir. Söz konusu ilişki yoluyla *nefis ruha bir güç vermekte ve* ruh *bu güç sayesinde bütün bedene yayılmaktadır.* Bu gücü taşıyan *ruh da her bir organa bir güç vermekte ve o organ bu güç sayesinde daha önce ayrıntılı olarak anlattığımız güçlerden tam bir şekilde yararlanmaktadır.* Daha önce defalarca belirtildiği gibi *bütün bunlar bize göre doğrudan Kâdir-i Muhtâr'ın fiilleridir ve güçlerin kabul edilmesine ihtiyaç yoktur.*

بمحالّها لما عرفت من أنها متجردة بذاتها غنية عما تحل فيه، بل هو تعلقٌ متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة، ومن ثمة قيل: هو **تعلق العاشق بالمعشوق** عشقاً جبلّياً إلهامياً فلا ينقطع ما دام البدن صالحاً لأن تتعلق به النفس؛ ألا يرى أنها تحبه ولا تملّه مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك **لتوقف كمالاتها ولذّاتها** العقلية والحسية **عليه** فإنها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت إلى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات وإلى أن تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى إذا حاولت فعلاً خاصاً كالإبصار مثلاً التفتت إلى العين فتقوى على الإبصار التام، وكذا الحال في سائر الأفعال فلو اتحدت الآلة لاختلطت الأفعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال، وإذا حصلت لها الإحساسات توصلت منها إلى الإدراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والأخلاق المرضية وترقّت إلى لذّاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل أقوى منه بكثير.

[١٧٨٩] **و** إنما تتعلق من البدن **أولاً بالروح القلبي المتكوّن في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه** فإن القلب له تجويفٌ في جانبه الأيسر ينجذب إليه لطيف الدم فيبخّره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الأطباء، وعرف كونه أول متعلقٍ للنفس بأن شدّ الأعصاب يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ، وأيضاً التجارب الطبية تشهد بذلك **وتفيده** أي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق **قوة بها تسري** الروح **إلى جميع البدن فتفيد** الروح الحامل لتلك القوة **كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل، وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداءً ولا حاجة إلى إثبات القوى** كما مرّ مراراً.

Dördüncü Mersad: Akıl

[1790] Akılla kastedilen, daha önce geçtiği gibi, cisim olmayan, cisme yerleşmeyen ve cismin bir parçası da olmayan, aksine zâtı açısından soyut bir cevher olup etkinliğinde cisimsel aletlere ihtiyaç duymayan mümkün bir mevcuttur. *Bu mersadda* üç *maksat vardır.*

Birinci [Maksat]*: Aklın İspatı*

[1791] *Filozoflar demiştir ki yüce Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır. Nitekim bu hususta bir hadis de nakledilmiştir.* Bazıları demiştir ki bu hadis ile "Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir" ve "Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur" hadislerini uzlaştırmanın yolu şudur: İlk ma'lûl, soyut olması, kendisini ve ilkesini akletmesi bakımından akıl olarak adlandırılır; diğer mevcutların sudûrunda ve bilgilerin nakışlarında aracı olması bakımından kalem olarak adlandırılır; peygamberlik nurlarının feyzindeki aracılığı bakımından peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed'in (s.a.) nûrudur.

[1792] *Filozoflar* aklın ispatına *iki delil zikretmiştir. Birincisi: Yüce Allah* gerçek *birdir* ve O'nda hiçbir şekilde çokluk bulunmaz. *Bu sebeple O'ndan doğrudan sadece bir şey sudûr eder. Bu çıkan şeyin cisim olması imkânsızdır, zira cisim bileşiktir.* Eğer cisim, çıkan ilk şey olsaydı ilk mertebede çıkan şey birden çok olurdu. *Ayrıca heyûlâ ve sûret zorunlu olarak cisimden önce gelir.* Çünkü parça bütünü önceler. Eğer çıkan ilk şey cisim olsaydı kendi parçalarından önce gelirdi. Yine ilk çıkanın *cismin iki parçasından biri* de olması mümkün *değildir. Çünkü bu parçalardan biri diğeri olmaksızın kendi başına var olamaz.* Dolayısıyla kendi başına etki de edemez. Oysa ilk çıkan, hem kendi başına vardır hem de kendi başına etki eder. *Yine ilk çıkan, araz da olamaz. Çünkü araz,* mahalli olan *cevher olmadan kendi başına var olamaz.* Nasıl olup cevherden önce var olacaktır. *İlk çıkan, nefis de olamaz. Çünkü nefis,* aleti olduğu *cisim olmadan kendi başına tesir etme özelliğine sahip değildir. Dolayısıyla nefsin kendisinden sonra gelenlerin sebebi olması imkânsızdır.* Oysa ilk çıkanda bu özellik bulunmalıdır. *Şu halde* ilk çıkanın *akıl olduğu belirginleşmiştir.*

المرصد الرابع في العقل

[١٧٩٠] والمراد به كما مرّ موجود ممكن ليس جسماً ولا حالاًّ فيه ولا جزاء منه بل هو جوهرٌ مجردٌ في ذاته مستغنٍ في فاعليته عن الآلات الجسمانية وفيه مقاصد ثلاثة.

الأول في إثباته

[١٧٩١] قال الحكماء: أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث قال بعضهم: وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين «أول ما خلق الله القلم» و «أول ما خلق الله نوري» أن المعلول الأول من حيث أنه مجرد يعقل ذاته ومبدؤه يسمى عقلاً، ومن حيث أنه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلماً، ومن حيث توسطه في إفاضة أنوار النبوة كان نوراً لسيد الأنبياء.

[١٧٩٢] واحتجوا على إثبات العقل بوجهين؛ الأول الله تعالى واحد حقيقي لا تكثّر فيه أصلاً بوجهٍ من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد، ويمتنع أن يكون ذلك الصادر عنه جسماً لتركّبه فلو صدر أولاً لزم تعدد الصادر في المرتبة الأولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لأن الجزء المتقدم على الكل فلو كان هو الصادر الأول لتقدّم على أجزائه ولا يجوز أيضاً أن يكون الصادر الأول أحد جزئيه إذ لا يستقل بالوجود دون الآخر فلا يستقل بالتأثير أيضاً، والصادر الأول مستقلٌّ بالوجود والتأثير معاً ولا عرضاً إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفساً إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع أن يكون سبباً لما بعده ويجب ذلك فيما صدر أولاً فتعين أن يكون الصادر الأول هو العقل.

[1793] *Bunun özlü ifadesi şudur: Yüce Allah'tan sudûr eden ilk şey, birdir, kendi başına vardır ve kendi başına tesir eder. Akıldan başka şeyler ise böyle değildir. Zira birinci şart cisimde, ikinci şart heyûlâ, sûret ve arazda, üçüncü şart ise nefiste yoktur.*

[1794] İkincisi: Mesela felek gibi bir *cismi var eden, zâtı gereği Zorunlu olamaz. Aksi halde onun iki parçasından birini var ederdi.* Çünkü bütünü gerçek anlamda var edenin, onun parçalarından her birinin var edeni olması gerekir. *Bu durumda* yüce Zorunlu'nun tek bir mertebede *iki esere kaynaklık etmesi gerekir. Cismi var eden şey, başka bir cisim de olamaz. Çünkü cisim* komşuluk, yakınlık, paralellik ve karşılıklılık gibi *ancak kendisine kıyasla* özel *bir konuma sahip olan şeyde etki eder.* Bu, *tecrübeyle* bilinmektedir. Zira ateş her cismi değil kendisine yakın cismi ısıtmaktadır. Güneş ancak karşısında bulunan şeyi ışıtmaktadır. *Eğer* bir cisim başka bir cismi var etseydi onun sûretinin var ettiği cismin heyûlâsı üzerine feyzetmesi gerekirdi. Eğer *sûret heyûlâ üzerine feyzetseydi heyûlânın sûretten önce ona göre bir konumu olurdu. Oysa bu imkânsızdır.* Çünkü heyûlânın konumu, sûretten alınmıştır. Sûret de kendinde yönlerde uzanmış olduğundan zâtı gereği konumludur. *Cismi var eden, nefis de olamaz. Çünkü nefsin tesiri cisme bağlıdır.* Zira nefis ancak cisimsel aletlerle tesir edebilir. Bu sebeple de onun tesiri cisimden sonradır. O halde nefsin cismi var etmesi nasıl düşünülebilir!? *Cismi var eden, cismin iki parçasından biri de olamaz. Aksi halde* cismi var eden o parça, *diğer parçanın da illeti olurdu. Oysa biz bunu çürütmüştük, zira bu parça* diğer parça olmadan *kendi başına var olamamaktadır.* Şu halde onun diğer parçanın illeti olduğu nasıl düşünülebilir!? *Cismi var eden şey, araz da olamaz. Çünkü araz* varlıkta *cisimden sonra gelir. Şu halde cismi var eden, akıldır.*

[1795] *Birden ancak bir çıkar ilkesinin* kabulüne *dayanarak birinci delile şöyle itiraz edilir: Niçin sudûr eden ilk şey, cisim olamasın! Şöyle ki cismin iki parçasından biri* yüce Zorunlu'dan doğrudan *çıkar ve bunun aracılığıyla da diğer parça çıkar.* Onlar, sûretin heyûlânın illetinin bir parçası olduğunu söylemişlerdir. Sûretin etki etmek için heyûlâya muhtaç olmaması, somut olarak var olmak için de heyûlâya muhtaç olmamasını gerektirmez. Bu *kabul edilse bile niçin* çıkan ilk şey *bir nefis olamasın! Nefsin bedendeki etkinliğinin bedene taallukuna dayalı olması, onun mutlak olarak cismi var etmesinin de* o taalluka *dayanmasını gerektirmez.* Bu durumda nefsin etkinlik ve yönetim kaynağı olan herhangi bir taalluk olmaksızın cismi var etmesi mümkündür.

[١٧٩٣] تلخيصه أول صادرٌ عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الأول في الجسم، والثاني في الهيولى والصورة والعرض، والثالث في النفس.

[١٧٩٤] الثاني الموجد للجسم كالفلك مثلاً لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته وإلا لأوجد جزئيه لأن موجد الكل حقيقة يجب أن يكون موجداً لكل واحدٍ من أجزائه فيكون الواجب تعالى مصدر الأثرين في مرتبةٍ واحدة ولا جسماً آخر إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس إليه إما بالمجاورة والقرب أو المحاذاة والمقابلة علم ذلك بالتجربة فإن النار لا تسخن أي جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضيء إلا ما يقابلها فلو أوجد جسم جسماً آخر لوجب أن يفيض صورته على هيولاه ولو أفاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى إليه وضع قبل الصورة وأنه محال لأن وضع الهيولى مستفادٌ من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات، ولا نفساً لتوقف تأثيرها عليه فإن النفس لا تؤثر إلا بآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخراً عن الجسم فكيف يتصور إيجادها إياه ولا أحد جزئيه وإلا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد أبطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجد للآخر ولا عرضاً لتأخره عنه في الوجود فهو أي الموجد للجسم العقل.

[١٧٩٥] الاعتراض بناء على تسليم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد؛ أما على الوجه الأول فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم بأن يصدر أحد جزئيه عن الواجب تعالى ابتداءً وبواسطته يصدر الآخر وقد صرّحوا بأن الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها متشخصة عنها، وإن سلم ذلك فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول نفساً ولا يلزم من توقف تصرّفها في البدن على تعلقها به توقف إيجاده مطلقاً على ذلك التعلق فيجوز أن يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف

Kabul edilse bile niçin ilk çıkan, *yüce Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfat olamasın! Onların sıfatların zait olmadığına dair delillerini ilerde çürüteceğiz.*

[1796] *İkinci delile itiraz şöyledir: Niçin cismi var eden, cisim olamasın! Onun "cisim ancak kendisine nispetle konumu olan şeye etki eder" sözünü men ediyoruz.* Sizin söylediğiniz şekilde tecrübe yoluyla *tümevarım genellik bildirmez.* Çünkü o, eksik bir tümevarımdır. *Bunu kabul ettik diyelim. Fakat var edenin nefs olması ve onun ilkin onu var etmesi sonra da ona taalluk etmesi mümkündür. Bunu kabul ettik diyelim. Fakat o,* birinci itirazda *geçtiği üzere Zorunlu olabilir.* Şöyle ki onun iki parçasından birini doğrudan var eder ve bu parça aracılığıyla da diğer parçasını var eder.

İkinci Maksat: Filozoflara Göre Mevcutların Tertibi

[1797] *Filozoflar şöyle demiştir: İlk sudûr eden şeyin akıl olduğu kesinleştiğine göre onun üç itibarı vardır. Birincisi kendinde varlığı, ikincisi başkasından kaynaklanan zorunluluğu, üçüncüsü de zâtından kaynaklanan imkânıdır. Dolayısıyla ondan her bir itibar açısından bir şey sudûr eder. Buna göre ondan varlığı açısından bir akıl çıkar; başkasından kaynaklanan zorunluluğu açısından bir nefis çıkar; imkânı açısından bir cisim çıkar.* Bu cisim ilk felektir. Biz *daha şerefli olanı daha şerefli yöne ve daha düşüğü daha düşük yöne dayandırarak* bunların sudûrunun bu şekilde olduğunu söyledik. *Çünkü bu, daha uygundur. Aynı şekilde ikinci* akıldan üçüncü *bir akıl,* ikinci *bir nefis ve* ikinci *bir felek çıkar ve* bu, böylece *onuncu* akla *kadar devam eder.* Onuncu akıl, dokuzuncu feleğin yani Ay feleğinin mertebesindedir. *Onuncu akla Faal Akıl denir. Bu akıl* süflî âlemin heyûlâsında müessir olup basit *unsurlara ve bunlardan bileşen şeylere sûretleri*, nefisleri *ve arazları feyzeder. Feyzin sebebi, unsurlarda ve bileşiklerde meydana gelen istidatlardır. Bu istidatlar da feleklerin hareketleri,* yıldızlar arasındaki ilişkiler *ve onların konumları sebebiyle oluşur.*

[1798] Şöyle denilerek *itiraz edilir: Bu itibarlar eğer vücûdî ise onların* çeşitli *kaynakları olmalıdır. Aksi halde sizin "birden ancak bir çıkar" görüşünüz iptal olur.* Bu takdirde de *deliliniz temelden yıkılır. Şayet itibarî iseler vücûdî şeylerin kaynağının bir parçası haline gelmeleri imkânsızdır.*

[1799] Bazen buna şöyle cevap verilir: Bu itibarlar, müessirin bir parçası değildir, aksine tesirin şartıdır. Şart ise itibari bir durum olabilir. Fakat böylesi itibarlar, ilk ilkeye ilişen olumsuzlama

والتدبير، وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول صفة قائمة بذات الله تعالى، ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله.

[١٧٩٦] وأما على الوجه الثاني فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسماً قوله إنما يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة إليه ممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم لأنه استقراءٌ ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفساً توجده أولاً ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب بأن يوجد أحد جزئيه ابتداءً، وبتوسطه الجزء الآخر كما مرّ في الاعتراض على الوجه الأول.

المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على رأيهم

[١٧٩٧] قالوا: إذا ثبت أن الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة؛ وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وإمكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار إمكانه يصدر جسم هو الفلك. وإنما قلنا: إن صدورها عنه على هذا الوجه إسناداً للأشرف إلى الجهة الأشرف والأخس إلى الأخس فإنه أحرى وأخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثانٍ وهكذا إلى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الأفلاك أعني فلك القمر، ويسمى العقل الفعّال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والأعراض على العناصر البسيطة و على المركّبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وأوضاعها.

[١٧٩٨] الاعتراض أن يقال: هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة وإلا بطل قولكم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فيبطل حينئذٍ أصل دليلكم وإن كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزء مصدر الأمور الوجودية.

[١٧٩٩] وقد يجاب عنه بأنها ليست جزءاً من المؤثر بل هي شرطٌ للتأثير، والشرط قد يكون أمراً اعتبارياً لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب

ve göreliliklerden ibarettir. Dolayısıyla cinsleriyle ilk ma'lûl gibi çeşitli şeylerin kaynağı olmaları mümkündür. Bu ise onların, mevcutların düzeni hakkındaki sözlerini dayandırdıkları görüşlerine aykırıdır.

[1800] *Daha şereflinin daha şerefliye dayandırılması sözü ise hatabîdir* ve ilmî meselelerde hatabî sözler dikkate alınmaz. *Sekizinci feleğin, içinde farklı* büyüklükte ve sayılamayacak kadar çok *yıldızlarla birlikte,* ikinci akıldaki *tek bir yöne dayandırılması* son derece *sorunludur. Aynı şekilde bizim bu dünyamızdaki sûret ve arazların* sayılamayacak kadar *çok olmasına rağmen Faal Akıl'a dayandırılması* da sorunludur. *Özetle onların bu yüce meselede dayandıkları şeylerin zayıflığı* kavrayışlı ve insaflı kimseye *kapalı değildir.*

[1801] *el-Mülahhas*'ta şöyle denilmektedir: Filozoflar kafa karışıklığına düşerek bazen birinci akılda biri varlığı ve öteki imkânı olmak üzere iki yön dikkate aldılar ve onun varlığını bir aklın illeti ve imkânını bir feleğin illeti yaptılar. Kimisi de bu ikisinin yerine onun kendi varlığını ve imkânını bilmesini bir aklın ve bir feleğin illeti yaptı. Bazen -bu kitabın metninde zikredildiği gibi- birinci akılda üç yönden oluşan bir çokluk dikkate aldılar. Bazen dört yön dikkate alarak onun söz konusu başkasını bilmesini eklediler ve onun imkânını feleğin heyûlâsının illeti, bilgisini de feleğin sûretinin illeti yaptılar. Böylece ortaya çıkmaktadır ki akıllar, mevcutların nizamını gerçekte nasılsa öylece idrak etmekten acizdir.

Üçüncü Maksat: Akılların Özellikleri

[1802] *Akılların yedi özelliği vardır. Birincisi: Akıllar hâdis değildir. Çünkü daha önce geçtiği üzere hudûs, bir maddeyi gerektirir.*

[1803] İkincisi: Akıllar oluş ve bozuluşa konu olmaz. Çünkü oluş ve bozuluş, maddenin bir sûreti bırakıp başka bir sûret giymesinden ibarettir. Bu sebeple yalnızca kabul ve fiil yönlerini içeren bileşikte düşünülebilir. *Basite gelince onda kabul ve fiil yönleri bulunmaz.* Dolayısıyla akıllar basitlikleri nedeniyle bozulmazlar, aksine ebedîdirler.

[1804] *Üçüncüsü: Her aklın türü kendi şahsıyla sınırlıdır. Çünkü o, mahiyetiyle somutlaşmıştır. Aksi halde onun somutlaşması, maddeyle ve maddede ortaya çıkan durumlarla olacaktır. Nitekim bu daha önce geçmişti.*

والإضافات عارضةً للمبدأ الأول فيجوز أن تكون بجنسها مصدراً لأمور متعددة كالمعلول الأول وذلك منافٍ لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات.

[١٨٠٠] وحديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي لا يلتفت إليه في المطالب العلمية، وإسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى إلى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكلٌ جداً، وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفائتة عن الحصر إلى العقل الفعّال مشكلٌ أيضاً. وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي.

[١٨٠١] وفي الملخص أنهم خبطوا؛ فتارةً اعتبروا في العقل الأول جهتين وجوده وجعلوه علةً لعقل وإمكانه وجعلوه علةً لفلك، ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وإمكانه علة لعقل وفلك، وتارةً اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه كما ذكر في متن الكتاب، وتارةً من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا إمكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر أن العقول عاجزة عن إدراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر.

المقصد الثالث في أحكام العقول

[١٨٠٢] وهي سبعة؛ الأول أنها ليست حادثة لما تقدّم أن الحدوث يستدعي مادة.

[١٨٠٣] الثاني ليست كائنةً ولا فاسدة إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة أخرى فلا يتصور إلا في المركّب المشتمل على جهتي قبول وفعل وأما البسيط فلا تكون فيه جهتا قبول وفعل فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل أبدية.

[١٨٠٤] الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه إذ تشخصه بماهيته وإلا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم.

[1805] *Dördüncüsü: Akılların zâtı, onların bütün yetkinliklerini toplar. Yani onların sahip olabileceği bütün yetkinlikler* daima bilfiil *meydana gelmiş durumdadır. Onlarda meydana gelmemiş olan yetkinlikler ise mümkün değildir. Çünkü öğrendiğin üzere hudûs, sonsuza değin süregiden döngüsel bir hareketle istidadı yenilenen bir maddeyi gerektirir. Dolayısıyla ancak zamanın altında bulunan maddîde düşünülebilir.* Oysa akıllar, soyut olup zamansal değildir.

[1806] *Beşincisi: Akıllar zâtlarını aklederler. Çünkü akletme,* yabancı eklentilerden *soyutlanmış mahiyetin* kendi başına var olan soyut *şeyde bulunmasıdır. Kuşkusuz akılların mahiyetleri kendi zâtlarında bulunmaktadır. Zira mahiyetin bulunması, şeyin kendisinden başka olan ve olmayan mahiyetin bulunmasından daha geneldir.* İtibarî başkalık, bulunmanın gerçekleşmesi için yeterlidir. *Ancak bunda sorun vardır. Çünkü taakkulun şartı başka mahiyetin bulunması olabilir. Nitekim duyularda böyledir.* Zira duyumsama, duyumsayanda herhangi bir sûretin değil başka bir sûretin husûlüyle gerçekleşir. Aksi halde duyular, dış dünyada var olan kendi sûretlerini de idrak ederlerdi. Oysa böyle bir şey yoktur.

[1807] *Altıncısı: Akıllar tümelleri aklederler.* Kendi başına var olan soyutlardan *her bir soyut da böyle* olup tümelleri akleder. *Zira* böyle olan *her soyut akledebilir.* Çünkü onun zâtı, mahiyetine yabancı ilgilerden ve taakkulu engelleyen maddî kirlerden arınmıştır. Dolayısıyla onun mahiyeti mâkul hale gelmek için herhangi bir işlemin yapılmasına ihtiyaç duymaz. Şayet akledilemiyorsa bu, akleden yönünden kaynaklanır. Şu halde her soyut kendinde akledilebilir. *Akledilebilen her şey ise başkasıyla birlikte akledilebilir. Çünkü* biz zorunlu olarak biliyoruz ki *taakkullerde zıtlık yoktur.* Buna göre her mâkul başka mâkullerin her biriyle akledilebilir. Yine akledilen her şey hakkında birlik, imkân vb. genel durumlarla hüküm verilebilir. İki şey arasında hüküm vermek ise onların beraberce akledilmesini gerektirir. Dolayısıyla her mâkul genel olarak başkasıyla birlikte düşünülebilir. O takdirde *başkasına ait soyut mahiyet* yani tümel mahiyet *akılda soyutla birlikte bulunabilir.* Çünkü taakkul, mâkulün mahiyetinin akledende bulunmasından ibarettir. Soyut, başkasının mahiyetiyle birlikte akledildiğinde akılda ikisi birlikte bulunmuş olurlar. Dolayısıyla ikisinden her biri akılda diğeriyle birliktedir. Soyut, akılda başkasının mahiyetiyle birlikte bulunabildiğine göre

[١٨٠٥] الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها أي ما يمكن لها فهو حاصلٌ بالفعل دائماً وما ليس حاصلاً لها فهو غير ممكن لما علمت أن الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور إلا في مادي هو تحت الزمان والعقول مجردة غير زمانية.

[١٨٠٦] الخامس أنها عاقلة لذواتها إذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشيء المجرد القائم بذاته ولا شك أن ماهيتها حاضرة لذواتها فإن حضور الماهية أعمّ من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغاير الاعتباري كافٍ في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فإن الإحساس إنما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقاً وإلا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل.

[١٨٠٧] السادس أنها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات القائمة بذواتها فإنه يعقل الكليات إذ كل مجرد يمكن أن يعقل كذلك لأن ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج إلى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فإن لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حدّ نفسه يمكن أن يعقل، وكل ما يمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره إذ نعلم بالضرورة أنه لا تضادّ في التعقلات فكل معقول يمكن أن يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وأيضاً كل ما يعقل فإنه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالأمور العامة كالوحدة والأمكان وغيرهما، والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معاً فكل معقول يمكن أن يعقل مع غيره في الجملة وحينئذٍ فيمكن أن يقارنه أي المجرد الماهية المجردة أي الماهية الكلية التي للغير في العقل لأن التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فإذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معاً حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارناً للآخر فيه، وإذا أمكن أن يقارن ماهية غير المجرد في العقل فيمكن

soyutun mahiyeti *başkasının mahiyetiyle mutlak olarak birlikte olabilir.* Soyutun mahiyeti ister akılda mevcut olsun ister dışta olsun fark etmez. *Çünkü soyutun mahiyetinin akılda bulunması,* mutlak *birlikteliğin* ve onun olabilirliğinin *şartı değildir. Zira bu,* mutlak olarak birliktelik ve onun olabilirliği için *şart olsaydı* soyutun *akılla birlikteliği* -ki bu, mutlak birliktelikten daha özeldir- *için de soyutun mahiyetininin akılda olması şart olurdu.* Çünkü daha genelde şart olan şey, daha özelde de şart olmalıdır. Bu takdirde de *kısırdöngü ortaya çıkar.* Çünkü soyutun mahiyetinin akılda olması, onunla birlikte olmasının ta kendisidir. Akılla birlikte olmasının şartı ise onun akılda olmasıdır. Soyutun akılda olması, onunla başkasının mahiyeti arasındaki birlikteliğin şartı olmadığına göre soyut dışta olduğunda da ikisi arasında birliktelik olabilir demektir. Başkasına ait *soyut* tümel mahiyetin, soyut dışta mevcut iken *onun mahiyetiyle birlikteliği mümkün olduğuna göre* tümel mahiyetin *soyut tarafından taakkulu mümkündür.* Çünkü soyutun tümel mahiyeti taakkulunün anlamı, soyutun dıştaki varlığında o mahiyetin soyutla birlikte olmasından ibarettir. *Akıl için mümkün olan her durum onda* daima *bilfiil meydana gelmiştir.* Bunun sebebini yukarıda öğrenmiştin. *Öyleyse o, kendisinden başka bütün* tümelleri *bilfiil akleder ki varmak istediğimiz sonuç da budur.*

[1808] Sözün özü şudur: Soyutun mâkul olması mümkündür. Çünkü taakkul edilmesi için onda herhangi bir engel yoktur. Mâkul olması mümkün her şey ise kendisinden başka mefhumların her biriyle birlikte düşünülebilir. Başkasıyla düşünülmesi mümkün her şeyin mahiyetiyle başkasının mahiyeti birlikte olabilir. Çünkü şeyin taakkulu, onun mahiyetinin akılda husulünden ibarettir. Sonra soyut mâkulün başka bir mâkulün mahiyetiyle birliktelik imkânı, soyutun akılda husûlüne dayalı değildir. Çünkü onun akılda husûlü, birlikteliğin ta kendisidir. Eğer birliktelik imkânı akılda husûle dayansaydı şeyin imkânı onun varlığına dayanır ve ondan sonra gelirdi. Oysa bu imkânsızdır. Birliktelik imkânı, soyutun akılda var olmasına dayanmadığına göre soyut dışta varken birliktelik mümkün demektir. Bu ise ancak başkasının soyutta husûlü ve ona yerleşmesiyle düşünülebilir. Bu da soyutun onu taakkulünün ta kendisidir. Soyutun onu taakkul etmesi mümkün olduğuna göre bu taakkul bilfiil meydana gelmiş demektir. Çünkü başkalık ve hudûs, maddenin özelliklerindendir.

أيضاً أن يقارنها أي يقارن ماهية غير ماهية المجرد مطلقاً أي سواء كان المجرد موجوداً في العقل أو في الخارج إذ كونها أي حصول ماهية المجرد في العقل ليس شرطاً للمقارنة المطلقة وصحتها لأنه لو كان شرطاً للمقارنة على الإطلاق وصحتها لكانت مقارنته أي مقارنة المجرد للعقل التي هي أخص من مطلق المقارنة مشروطة أيضاً بكونها أي بكون ماهية المجرد في العقل لأن الأخص لا بد أن يكون مشروطاً بما شرط به الأعمّ، و حينئذٍ يلزم الدور لأن كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به، وإذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطاً للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما إذا كان المجرد موجوداً في الخارج، وإذا جازت مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير إياها يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج أمكن تعقلها أي تعقل الماهية الكلية له أي للمجرد إذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية إلا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي، وكل ما هو ممكن له فهو حاصلٌ له بالفعل دائماً لما عرفت فإذن هو عاقلٌ لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب.

[١٨٠٨] ومحصول الكلام أن المجرد يصح أن يكون معقولاً إذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح أن يكون معقولاً يصح أن يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات، وكل ما أمكن أن يعقل مع غيره أمكن أن يقارن ماهيته غيره لأن تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل، ثم إن إمكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفاً على حصول المجرد في العقل لأن حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف إمكان المقارنة عليه كان إمكان الشيء متوقفاً على وجوده ومتأخراً عنه وأنه محال، وإذا لم يتوقف إمكان المقارنة على وجود المجرد في العقل أمكن المقارنة حال كون المجرد موجوداً في الخارج، ولا يتصور ذلك إلا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله إياه وإذا أمكن تعقله له كان حاصلاً بالفعل لأن التغير والحدوث من توابع المادة.

[1809] *Cevap: Biz her soyutun taakkul edilebileceğini kabul etmiyoruz. Buna örnek* yüce *Yaratıcı'dır.* Zira O'nun hakikati soyuttur ama bununla birlikte size göre insan tarafından taakkul edilmesi mümkün değildir. *Yine akılların ve nefislerin hakikati de böyledir.* Çünkü onlar, bizim tarafımızdan akledilemez. Nasıl olup da onların taakkul edilebileceğini kesinliyorsunuz! Ayrıca biz soyutun mâkul hale gelmek için herhangi bir işleme gerek duymadığını kabul etmiyoruz. Bu ancak taakkulün yegane engeli madde ve onun uzantıları olursa doğru olabilir. Oysa biz taakkulun yegane engelinin madde ve onun uzantıları olduğunu men ediyoruz. *Kabul etsek bile taakkul edilmesi mümkün her şeyin başkasıyla birlikte taakkul edilebileceğini kabul etmiyoruz. Bunun delili nedir?* Taakkuller arasında zıtlık ve aykırılık olmadığına tanıklık eden *vicdanın* bu tanıklığı *genellenemez.* Çünkü o, bütün mefhumlarla ilgili değildir. *Nasıl olur!* İşaret ettiğimiz gibi *başkası, akledilmesi mümkün olmayan şeylerden olabilir. Kabul edilse bile onun* başkasıyla *akledilmesi,* başkasına ait *soyut mahiyetin akılla* yani soyut mâkulle *birlikteliğini gerektirir. Bu ise ancak bilgi soyut mahiyetin akılda husûlü olursa doğru olur* ki beraberce taakkul edildiklerinde akılda birlikte var olsunlar. *Oysa* bilginin bilen ile bilinen arasındaki özel bir ilişki olduğunu açıkladığımız yerde *bu hususta konuşmuştuk.* O ikisinin taakkulünün zihnî varlıkta birlikte olmalarını gerektireceğini *kabul etsek bile* ikisi arasında akılda *birliktelik imkânından soyutun mutlak olarak başkasıyla birlikte olma imkânının gerekeceğini kabul etmiyoruz.*

[1810] *"Aksi halde onun akılla birlikteliği akılda bulunma şartına bağlıdır* ve kısırdöngü gerekir" *sözüne karşı deriz ki bu, ancak* iki mâkulden birinin akılda diğeriyle birlikteliği ile ikisinden birinin akılla birlikteliği olmak üzere *iki birliktelik birbirinin misli olduğu* ve böylece birinci birlikteliğin soyutun akılda bulunması şartına bağlı olmasından ikinci birlikteliğin de o şarta bağlı olması gerektiği ve dolayısıyla kısırdöngü ortaya çıktığı *takdirde olur. Oysa biz* onların misil olduğunu *men ediyoruz. Çünkü iki şeyin bir üçüncüde husûlü, iki şeyden birinin diğerinde husûlünden farklıdır.* Mesela soyutun ve başkasına ait mahiyetin akılda husûlü, tek başına soyutun akılda husûlünden farklıdır. Zira birinci, bir mahalle yerleşen iki şeyden birinin diğer yerleşenle birlikteliği iken ikincisi yerleşenin mahalliyle birlikteliğidir. Bir nerede diğeri nerede! Dolayısıyla soyut ile başkasının mahiyeti arasındaki birlikteliğin soyutun akılda bulunması şartına bağlı olması, soyut ile akıl arasında birlikteliğin de aynı şarta bağlı olmasını gerektirmez ki bu, şeyin kendisiyle şartlanması kabilinden olsun.

[١٨٠٩] الجواب؛ لا نسلم أن كل مجرد يمكن تعقله كالبارئ تعالى فإن حقيقته مجردة مع أنه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فإنها غير معقولة لنا فمن أين الجزم بإمكان تعقلها، ولا نسلم أن المجرد في صيرورته معقولاً لا يحتاج إلى عملٍ يعمل به إنما يصح ذلك إذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو ممنوع، وإن سلمنا فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير، وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات لا تعمم شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما أشرنا إليه، وإن سلم فلا نسلم أنه أي تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الماهية المجردة التي لذلك الغير للعقل أي للمجرد المعقول، وإنما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى إذا تعقلا معاً كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بيّنا أن العلم تعلقٌ خاص بين العالم والمعلوم، وإن سلمنا أن تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنته أي مقانة المجرد للغير مطلقاً

[١٨١٠] قوله وإلا لكانت مقارنته للعقل مشروطةً بكونها في العقل ويلزم الدور. قلنا: إنما يلزم ذلك أن لو كانت المقارنتان أي مقارنة أحد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة أحدهما للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الأولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به أيضاً فيدور، وهو أي كونهما مثلين ممنوع فإن حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو العقل مخالفٌ لحصول أحدهما أي أحد الشيئين كالمجرد في الآخر كالعقل فإن الأول مقارنة أحد الحالين في محل للحال الآخر، والثاني مقارنة الحال لمحله فأين أحدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط الشيء بنفسه.

[1811] Şöyle denemez: O ikisinin beraberce taakkulünden akılda aralarında birliktelik olması gerekmiştir. Dolayısıyla deriz ki birliktelik, mutlak olarak soyutun akılda bulunması şartına bağlı değildir, aksi halde kısırdöngü ortaya çıkar. Nitekim bunu daha önce öğrenmiştin. Çünkü biz şöyle diyoruz: Hasım, soyuta nispetle birliktelik adı verilen her durumun, soyutun akılda bulunması şartına bağlı olduğunu iddia etmiyor ki sizin söylediğiniz isabetli olsun. Aksine hasmın iddiası şudur: Soyut ile başka mâkuller arasındaki birliktelik, onların akılda bulunması şartına bağlıdır. Öyle ki soyut dışta bulunduğunda ikisi arasındaki birlikteliğin şartı yitmektedir. Dolayısıyla başkasının onunla birlikteliği mümkün olmamakta ve bu nedenle o, başkasını akledememektedir. İki birlikteliğin mütemâsil olduğu ve mâkullerden her birinin dış varlıkta soyutla birlikteliğinin mümkün olduğu *kabul edilse bile* bundan onun kendisiyle birlikte olan mâkulleri *akledebileceği sonucu çıkmaz. Bu, ancak soyut, taakkulü* yani akleden olmayı *kâbil olduğunda gerekir.* Oysa biz bunu men ediyoruz. *"Taakkul, bu birlikteliğin kendisidir.* Birliktelik mümkün olunca kesinlikle taakkul de mümkün demektir" *denemez. Çünkü biz o* ikisinin birlikteliğini *men ediyoruz. Zira* taakkulün birliktelikten *başka ve onunla şartlanmış bir durum olması mümkündür.* Şartın bir yerde bulunma imkânı ise onunla şartlanan şeyin de o yerde bulunmasını gerektirmez.

[1812] *Yedincisi: Akıllar,* tikel olması bakımından *tikelleri akletmezler. Çünkü tikeller* idrak edilebilmek için *cisimsel aletleri gerektirir. Ayrıca tikeller başkalaşır.* Dolayısıyla onlara ilişkin bilgi de başkalaşır. Bu sebeple başkalaşmanın mümkün olmadığı şeyde tikellerin bilgisi olamaz.

[1813] *Buna yönelik itirazı,* eksikliklerden münezzeh olan *Yaratıcı'nın sıfatları bahsinde ilim meselesinde öğreneceksin.* Çünkü yüce Allah'ın bilgisi, herhangi bir cisimsel alet bulunmaksızın ve O'nun zâtı veya gerçek sıfatlarında başkalaşma olmaksızın tikelleri kuşatır.

Akıllarla İlgili Bahislerin Sonu: Cin ve Şeytanlar

[1814] Cinler ve şeytanlar da bizim duyularımızla algılayamadığımız cevherlerdendir. *Bunlar, din mensuplarına göre diledikleri şekle giren* ve hayvanların içinde dolaşabilen ve tıpkı teneffüs edilen havanın nüfuz etmesi gibi hayvanların dar gözeneklerine nüfuz edebilen *cisimlerdir.* Fakat cinler ile şeytanların melekler ve insanlar gibi mükellef olduğunda görüş birliğine varmakla birlikte bunların tür bakımından farklı olup olmadıklarında ihtilaf etmişlerdir.

[١٨١١] لا يقال: قد لزم من تعقلهما معاً المقارنة بينهما في العقل فقلنا: ليست المقارنة مطلقاً مشروطةً بكون المجرد في العقل وإلا دار كما عرفت؛ لأنا نقول: ليس يزعم الخصم أن كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة إلى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم أن المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونها في العقل حتى إذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن أن يقارنه غير فلا يصح تعقله إياه. وإن سلم تماثل المقارنتين وأنه يمكن مقارنة كل واحدٍ من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك إمكان تعقله للمعقولات المقارنة له وإنما يلزم هذا لو كان هو أي المجرد قابلاً للتعقل أي لكونه عاقلاً وهو ممنوع. لا يقال: التعقل نفس هذه المقارنة فإذا أمكنت المقارنة فقد أمكن التعقل قطعاً لأنا نمنعه أي نمنع اتحادهما لجواز أن يكون التعقل أمراً مغايراً للمقارنة مشروطاً بها وليس يلزم من إمكان الشرط في موضع إمكان المشروط فيه.

[١٨١٢] السابع؛ أنها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية لتدرك بها ولأنها أي الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيراً فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير.

[١٨١٣] والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات البارئ سبحانه في مسألة العلم فإن علمه تعالى محيطٌ بها من غير أن يكون هناك آلة جسمانية أو تغير في ذاته أو صفاته الحقيقية.

خاتمة لمباحث العقول في الجن والشياطين

[١٨١٤] فإنها أيضاً من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين أجسامٌ تتشكل بأي شكلٍ شاءت وتقدر على أن تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق، واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على أنهما من أصناف المكلفين كالملك والإنس.

[1815] *Filozoflar bunu reddetmişlerdir. Çünkü onlar ya latif* cisimlerdir *ya değildirler. Her iki şık da geçersizdir. Birincisi yanlıştır, zira onların zor fiillere güç yetirememesini ve en ufak bir güç* ve kendilerine erişen dış bir sebeple *telef olmalarını gerektirir. Oysa bu, onların inandıklarına aykırıdır. İkincisi yanlıştır zira bu, onların görülmesini gerektirir. Eğer göremediğimiz kesif cisimlerin olmasını mümkün görürsek önümüzde göremediğimiz dağların ve ülkelerin ve sesini duymadığımız zurna ve davulların bulunması gerekir. Oysa bu* mahza *safsatadır.*

[1816] *Cevap: Onların latifliği şeffaflık* yani renksizlik *anlamındadır. Dolayısıyla iki durumdan hiçbiri gerekli olmaz. Zira* rengi bulunmayan *şeffafın güç fiilleri yapabilmesi ve çabucak etkilenmemesi ama bununla birlikte onları görmememiz mümkündür. Özetle latiflikle şeffaflığı kastediyorsanız onların latif olduğu şıkkını tercih ederiz ve* o fiillere *güç yetirememeleri gerekmez. Şayet latiflikle hızlı etkilenmeyi,* küçücük *parçalara bölünmeyi ve kıvam inceliğini kastediyorsanız* -zira latiflik bu anlamlara söylenir- *onların latif olmadığı şıkkını tercih ederiz ve tıpkı gök gibi onların görülmesi gerekmez.* Fakat onların diledikleri şekle kolayca girmeleri sorun teşkil ettiğinden yazar şöyle dedi: *Nasıl olur! Kâdir-i Muhtâr onlara latiflikleri* ve incelikleriyle *birlikte büyük bir güç feyzedebilir. Zira güç, kıvamın* incelik ve kalınlığıyla ilgili olmadığı gibi cüssenin büyüklük ve küçüklüğüyle de *ilgili değildir. Nitekim insanın kıvamı, demir ve taşın kıvamının altındadır. Ama bazılarının demiri büktüğünü, taşı kırdığını ve kıvamı kalın olana nispet edilemeyecek şeyler yaptığını görürsün. Yine hayvanların farklı güçte olduğunu ama bu farklılığın kıvam* ve cüsse *farklılığından kaynaklanmadığını görünür. Mesela arslan ile eşekte durum böyledir.*

[1817] *Bir grup da cinler ve şeytanların yersel nefisler olduğunu söylemiştir.* Buna göre nefis ulvi cisimleri yönetiyorsa felekî nefis, unsurları yönetiyorsa yersel yani süflî nefistir. *Bunlar ise çeşit çeşittir. Bir kısmı yersel meleklerdir.* Hz. Peygamber (s.a.) "Bana dağlar meleği, yağmurlar meleği ve denizler meleği geldi" sözüyle buna işaret etmiştir. Kitabın bazı nüshalarında yersel melekler yerine kerûbiyyûn yani mukarrebûn melekleri denilmektir. Fakat bu şöyle reddedilmiştir: Kerûbiyyûn melekleri münasip değildir, çünkü kerûbiyyûn melekleri eksiklerden münezzeh olan yüce Allah'ın celal nurlarına gark olmuş ve gerek cisimlerin yönetimi gerek cisimlere etki etmek olsun hiçbir şeyden dolayı O'ndan ayrılmayan Müheyyemûn melekleridir. *Yersel nefislerin bir kısmı cin, bir kısmı da şeytan vb.dir. İşte bunlar "rabbinin ordularıdır ve rabbinin ordularını O'ndan başkası bilmez".*

[١٨١٥] ومنعه الفلاسفة لأنها إما أن تكون أجساماً لطيفة أو لا وكلاهما باطل؛ أما الأول فلأنه يلزم أن لا تقدر هي على الأفعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة وسبب من خارج يصل إليها وهو خلاف ما تعتقدونه، وأما الثاني فلأنه يوجب أن ترى، ولو جوّزنا أجساماً كثيفةً لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة.

[١٨١٦] والجواب أن لطفها بمعنى الشفافية أي عدم اللون فلا يلزم أحد الأمرين لجواز أن يقوى الشفاف الذي لا لون له على الأفعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها. وبالجملة فإن أردتم باللطافة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الأفعال، وإن أردتم بها سرعة الانفعال والانقسام إلى أجزاء متصغرة ورقّة القوام فإن اللطافة تطلق على هذه المعاني فنختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء إلا أنه يشكل سهولة تشكلها بأيّ شكلٍ شاءت فلذلك قال: كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها ورقّتها قوة عظيمة فإن القوة لا تتعلق بالقوام في الرقّة والغلظ ولا بالجثة في الصغر والكبر. ألا ترى أن قوام الإنسان دون قوام الحديد والحجر، وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن أن يسند إلى غلظ القوام، وترى الحيوانات المختلفة في القوة اختلافاً ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الأسد مع الحمار.

[١٨١٧] قال قوم: هي النفوس الأرضية فإن النفس إن كانت مدبرة للأجرام العلوية فهي النفس الفلكية، وإن كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الأرضية أي السفلية وهي مختلفة فمنها الملائكة الأرضية وإليها أشار u بقوله: «أتاني ملك الجبال وملك الأمطار وملك البحار» وقد وقع في بعض النسخ بدل الأرضية الكروبية بتخفيف الراء أي الملائكة المقرّبون، ورد بأنه غير مناسب لأن الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في أنوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرّغون مع لشيءٍ أصلاً لا لتدبير الأجسام ولا للتأثير فيها ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنودٌ لربك لا يعلمها إلا هو.

[1818] *Bir grup da cin ve şeytanların bedenlerinden ayrılmış insan nefisleri olduğunu söylemiştir. Buna göre* bedenlerinden ayrılmış nefislerin *iyileri, iyi kimselerle* bir tür birliktelik *ilişkisi kurup iyilik* ve doğrulukta *onlara yardım ederler. İşte bunlar cinlerdir. Kötü nefisler de kötülerle ilişki kurup kötülük* ve bozgunculukta *onlara yardım ederler. İşte bunlar da şeytanlardır. Eşyanın hakikatini en iyi Allah bilir.*

[١٨١٨] وقال قوم: هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الأبدان تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعاً من التعلق وتعاونها على الخير والسداد وهي الجن، والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين؛ والله أعلم بحقائق الأمور.

NOTLAR

1 “Eyn” Arapçada “nerede” anlamına gelen bir edattır.

2 “Metâ” Arapçada “ne zaman” anlamana gelen bir edattır.

3 Tercümeye esas alınan nüshada (Bulak: Dâru’l-Tıbaati’l-Âmira, 1266) bu nis-petin başındaki parantez işareti düşmüştür.

4 Bir sonraki paragrafta Îcî’nin “biz şöyle deriz” demesine kadar İbn Sînâ’nın sö-zü devam etmektedir.

5 Metinde “garîzî harâret” ifadesi geçmektedir fakat yanlışlık olduğu açıktır.

6 Bu cümlenin Arapçasında “lissükûn” kelimelerinden birinin fazla yazıldığı anla-şıl-maktadır.

7 Yunus 10/5.

8 Bunlar, Türkçe’de a, e, u, ü, ı ve i’ye tekâbül eder.

9 Boraks, yoğunlaşmış borik asitten türeyen sodyum tuzu demektir.

10 el-Mülk 67/2.

11 el-Hacc 22/2.

12 Kâf 50/37.

13 el-Hacc 22/46.

14 Muhammed 47/24.

15 Tercümeye esas alınan baskıda yanlışlıkla Cafer b. Hars yazılmıştır. bk. Konya Yusuf Ağa, Nr. 4714, 284b.

16 “İstiyorum” olarak çevrilen kelime, “irade ediyorum” anlamındaki “ürîdu” ke-lime-sidir. Cümlede irade anlamı, fiil hali kullanılarak verilmiştir.

17 Tercümeye esas alınan metinde yanlışlıkla “neddaî” yazılmıştır. Fakat Yusuf Ağa 295b’de “yüddeâ” şeklinde geçmektedir ki doğrusu da budur.

18 Yani algılayan öznenin kendi içinde bulduğu duyumsama.

19 Tercümeye esas alına baskıda “Hatta” kelimesiyle çevrien “bel” edatı, parantez ar-asına alınarak ana metinden gösterilmiştir. Fakat bu, doğru değildir. Nitekim Yusuf Ağa 308a’da kelime şerhtedir.

20 Tercümeye esas alınan metinde (s. 351) “tabiatün” şeklindedir. Doğrusu Yusuf Ağa 325a’da olduğu gibi “tabiatühu” şeklindedir.

21 Tevâlî, burçların sıralanması demektir ve tevâlî yönündeki hareket doğudan ba-tıya doğrudur. Onun tersi yönündeki hareket ise batıdan doğuya doğrudur.

22 Burada baskıya esas alınan nüshada "nefsü'l-cevâhir" ifadesi, Yusuf Ağa nü-sha-sındaki "mine'l-cevher" ifadesiyle değiştirildi. (338a)

23 Muâraza, Nazzâm ve Neccâr'ın deliline yöneliktir.

24 "Bölünmeyen" kelimesi, baskıya esas alınan nüshada metinde geçmesine rağ-men Yusuf Ağa 341a'da şerhte geçmektedir.

25 "Cism" kelimesi tercümeye esas alınan baskıda metinde iken (s. 375) Yusuf Ağa 343a'da şerhte yer almaktadır.

26 Bu cümlecikte baskıya esas alınan metinde "ma tahsulu min" ifadesi yanlışlıkla parantez arasına konulmuştur (s. 376).

27 Kadızâde Rûmî'nin Şerhu'l-Mülahhas adlı eserinde konuyla ilgili şu açıklama yapılır: "O engebelerin toprağa nispeti, arpanın yumurtaya nispetinden çok küçüktür. Zira en büyük dağın yerin çapına nispeti, sonraki astronomicilerin kabulüne göre, bir arpa eninin 1/7'sinin bir ziraa -ki bu, yirmi dört parmaktır- nispeti gibidir. Sonraki astronomiciler, yerin çapının öncekilerin de tespit ettiği üzere yaklaşık 2545 fersah olduğunu; en yüksek dağın ise 2.3 fersah yani yakla-şık iki buçuk fersah olduğunu söylemişlerdir. Sonra da yarım fersahın yerin ça-pına nispetinin, bir arpa eninin 1/7sinin 1/5'inin bir ziraa nispeti gibi olduğu açıklamışlardır. Şöyle ki çapın fer-sahlarının katının sayısını -ki bu, 5090'dır- ziraın arpalarının sayısına bölmüşler-dir. Bu sayı 144'tür. Çünkü parmak, bir kısmının içi diğer kısmının dışına eklen-miş altı ortalama arpadır. Böylece yakla-şık 35 çıkmıştır. Ayrıca bölmeden çıkanın bölünene nispeti, daima birin kendi-sine bölünene nispeti gibidir. Dolayısıyla otuz beşin, fersahların katının sayısına nispeti, birin zirâʿ arpalarının sayısına yani bir arpanın bir zirâʿa nispeti gibidir. Hatta otuz beşin 1/7'sinin 1/5'nin -ki bu, birdir-, çapın fersahlarının katının sayısına nispeti yani yarım fersahın çapa nispeti, bir arpa eninin 1/7'sinin 1/5'nin zirâʿa nispeti gibidir. Şu halde yarım fersahın beş katı olan en büyük dağın yüksekliğinin yerin çapına nispeti, bir arpa eninin yedide birinin bir zirâʿa nispeti gibidir. Bu ise birin 1008'e nispetidir. Bundan çıkan sonuç şudur: Çapı söz konusu yükseklik miktarındaki bir kürenin Yerküre'ye nispeti, bir ar-pa eninin 1/7'si çapındaki bir kürenin bir zirâʿçapındaki bir küreye nispeti gi-bidir. Bu ise, geometri ve aritmetikte behresi olan kimseye kapalı olmayacağı üzere, birin 1524192512'ye nispetidir. Dağ ve 1/7'den her birini küre olarak düşündüğümüzde en büyük dağın Yerküre'ye nispeti, bir arpa eninin yedide birinin cirminin, bir zirâʿ çapındaki küreye nispeti gibi olur." Bk. Şerhu'l-Mülahhas, çev. Ömer Türker, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012, s. 273-74.

28 Her yönden yükseklik ölçümünde kullanılan cetvelli araç (triquetrum).

29 Derecenin alt birimleri olarak zikredilen sâniye ve sâlise, dilimize Arapça'dan geçen ve sırasıyla ikinci ve üçüncü anlamına gelen kelimelerdir. Doğal olarak bunların alt birimleri de üçüncüden sonra sırayla dördüncü, beşinci vd. olacaktır.

30 Dilimize "meridyen" olarak çevrilen terim, Arapça'da "gündüzün yarısı" anla-mına gelen "nısfu'n-nehâr" ifadesidir. Şarih, bu daireye "gündüzün yarısı" de-nilmesinin sebebini açıklamaktadır.

31 Yani Güneş tutulması değil, Ay tutulması hakkındaki açıklamalar İbn Hey-sem'in görüşünü çürütmektedir. Bu nedenle yazar, İbn Heysem'in sözünü Ay tutulmasıyla ilgili açıklamaların ardından zikretmiştir. Şârihin söylediğine göre "Güneş tutulması" ifadesi asıl nüshada bulunmaktadır ama yazar, daha sonra üzerini çizmiştir.

32 Basılı nüshada "vasıf" kelimesi yerine yarım anlamındaki "nısf" kelimesi geç-mektedir. Bunun bir baskı hatası olduğu anlaşılmaktadır. Tercümede Konya Yusuf Ağa, 371b esas alınmıştır.

33 Basılı metinde (s. 418) "fezâhirun" ifadesi, "ve zâhirun" olması gerekir. Bk. Konya Yusuf Ağa 372b.

34 Âl-i İmran 2/6.

35 Âl-i İmran 2/8.

36 Tercümeye esas alınan metinde "kuvâ" şeklinde çoğul olarak geçmektedir (s. 453). Fakat bunun yanlış olduğu açıktır. Nitekim Yusuf Ağa 399a'da "kuvve-tü" şeklinde tekil olarak geçmektedir.

37 Baskıya esas alınan metinde "vacidun" (s. 453) şeklindedir. Yusufağa 399a'da "vâhidun" şeklindedir ve daha doğru olan da bu yazımdır. Bu nedenle tercü-mede bu nüsha esas alınmıştır.

38 Zira muharrik güç burada fâil güçlerin bir kısmı olarak zikredilecektir. Bu nedenle Şârih, muharrik demekten fâil demeye dönmenin gerekçesinin açık olduğunu söylemektedir.

39 "Parçalanmış" olarak karşıladığımız kelimenin aslı, tercümeye esas alınan baskıda "tecezzeet" iken Yusuf Ağa nüshasında (403b) "yahdusu" şeklindedir. Her ne kadar "yahdusu" kelimesi de bir yorumla metinde kastedilen anlamı verme-ye elverişli hale getirilebilirse de "tecezzeet" kelimesi aynı anlamı daha doğru vermektedir. Zira kastedilen anlam, birliğin bölünerek yine kendisi gibi birlik-lerin ortaya çıktığı, bu hudusa gelen birliklerin noktayı oluşturduğu vs. demektir.

40 Oluşlar sözüyle hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan ibaret dört oluş kaste-dilmektedir (Ekvân-ı Erba'a).

41 "Vermekte" şeklinde çevirdiğimiz kelime, tercümeye esas alınan baskıda "yu'tıyâni" şeklinde, Yusuf Ağa 406b'de ise "yakta'âni" şeklindedir.

42 "Dirinin ölümü" şeklinde tercüme ettiğimiz ifade, baskıya esas alınan metinde "limevti hayyin" (s. 466), Yusuf Ağa 408b'de ise "bi mevti hayyin" şeklindedir. Doğrusu Yusuf Ağa nüshasındaki ibaredir.

43 Yâsin 36/81.

44 Yani bir şeyin bilkuvve bölünebilir olması ile bilfiil bölünemiyor olması arasında herhangi bir çelişki yoktur. Bunun en meşhur örneği, meşşâî filozoflara göre bilkuvve sonsuza dek bölünebilir olan ama bilfiil böylesi bir bölünmeye elverişli olmayan cisimdir.

45 el-Mü'minûn 23/14.

DİZİN

A

B

C

Ç

D

E

J

K

L

M

N

O

Ö

P

R

S

Ş

T

U

Ü

V

Y

Z